А. К. Чаплыгин

**Творчество и самотворчество человека в**

**ретроспективе и перспективе**

(философские очерки и этюды)

Харьков 2018

УДК

ББК

Рецензенты:

*Заветный Сергей Александрович – д*октор философских наук, профессор кафедры ЮНЕСКО «Философия человеческого общения» и социально-гуманитарных дисциплин Харьковского национального технического университета сельского хозяйства имени П. Василенко

*Петрушов Владимир Николаевич –* доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социологии Украинского государственного университета железнодорожного транспорта (г. Харьков)

*Рекомендовано к изданию Ученым советом*

*Харьковского национального автомобильно-дорожного университета*

*(протокол №8 от 27 апреля 2018г.)*

**Чаплыгин А. К.**

Творчество и самотворчество человека в ретроспективе и перспективе. Сборник статей и этюдов / А. К. Чаплыгин. – Х.: Издательство «Лидер», 2018 – 437с.

**ISBN**

В сборнике представлена панорама рассмотрения проблемы творчества и самотворчества человека, формирования, развития и реализации творческого потенциала человека в мировой культуре и философии, а также в восточнословянской философской мысли. Сборник автор посвящает 10-летию журнала «Философия общения», в котором впервые была опубликована значительная часть материалов. Вместе с тем, здесь представлены и расширенные варианты очерков о жизни и философском творчестве Г. С. Сковороды, А. И. Герцена, П. Я. Чаадаева...

Сборник дает представление о круге интересов автора в сфере историко-философского дискурса, а также знакомит с авторской концептуальной схемой, творчества разрабатываемой автором в течение последних 20-30 лет.

Материалы могут представлять интерес для специалистов – преподавателей философии и социально-гуманитарных дисциплин, а также быть использованы при чтении спецкурсов для магистрантов и аспирантов гуманитарных специальностей.

УДК

ББК

**ISBN** © **Чаплыгин А. К., 2018**

© **Издательство «» 2018**

**Содержание**

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | **Введение**....................................................................... | 6 |
| **Глава первая** | |  |
|  | **Статус категории «творчество» в мировой культуре и философии ............................................** | 9 |
| 1.1 | Становление сакрального понимания творчества  в мировой культуре и философии**.**............................... | 9 |
| 1.2 | Диалог сакрального и научного, рационального и иррационального видения творчества в европей- ской философии.............................................................. | 19 |
| 1.3 | Проблема творчества в украинской и российской философии....................................................................... | 37 |
| 1.4 | Информационно-энергетическая природа и ду-ховно-деятельная сущность творчества........................ | 53 |
|  | Литература....................................................................... | 81 |
| **Глава вторая** | | |
|  | **Историко-философские этюды по вопросам творчества и творческого потенциала человека...** | 85 |
| 2.1 | Древнекитайская «Книга Перемен» и «Исповедь» Аврелия Августина как источники по философии творчества и самотворчества**.**....................................... | 85 |
| 2.2 | Амбивалентность Эроса и творчества в древне-греческой культуре и философии................................. | 97 |
| 2.3 | Зарождение теории творчества в античной философии....................................................................... | 107 |
|  | Литература...................................................................... | 115 |
| **Глава третья** | | |
|  | **Отражение теории творчества и самотворчества в украинской философской мысли..........................** | 118 |
| 3.1 | Триптих о философии Г.С.Сковороды........................ | 118 |
| 3.1.1 | Философия «здравого смысла» Г. Сковороды............. | 119 |
| 3.1.2 | Самопознание как путь к духовному росту................ | 123 |
| 3.1.3 | «Сердечный» гуманизм Г. Сковороды и реалии  ХХI века.......................................................................... | 126 |
| 3.2 | Н. Бердяев о творчестве как сущностной характе-ристике человека............................................................. | 140 |
|  | Литература....................................................................... | 150 |
| **Глава четвертая** | | |
|  | **Российский контекст теории творчества  и самотворчества.........................................................** | 153 |
| 4.1 | П. Я. Чаадаев – «одна из умных ненужностей»  ХIХ века.......................................................................... | 153 |
|  | Введение................................................................... | 153 |
| 4.1.1 | Биография П. Я. Чаадаева......................................... | 156 |
| 4.1.2 | А. С. Пушкин и П. Я. Чаадаев.................................. | 169 |
| 4.1.3 | Чаадаев и Герцен: как рождаются мифы..................... | 175 |
| 4.1.4 | Эволюция взглядов П. Я. Чаадаева............................... | 184 |
| 4.1.5 | «Философические письма» П. Я. Чаадаева.................. | 186 |
| 4.2 | А.И.Герцен как литератор и философ......................... | 219 |
| 4.2.1 | Герцен и «марксиды». Об истории одного «недоразумения»............................................................. | 221 |
| 4.2.2 | Дилетантизм в науке и философии: история и современность................................................................. | 243 |
| 4.3 | Николай Федоров: от педагогики саморазвития к онтологии тотального творчества................................ | 254 |
| 4.4 | Творчество как диалог у С. Франка........................... | 266 |
|  | Литература....................................................................... | 276 |
| **Глава пятая** | | |
|  | **Творчество в философии и за ее пределами ..........** | 284 |
| 5.1 | И. Кант в зеркале восточнославянской культуры........ | 284 |
| 5.2 | Василий Розанов – «странник, вечный странник и везде только странник».................................................. | 302 |
| 5.3 | «Что в имени тебе моем?..» ......................................... | 316 |
|  | Литература................................................................. | 329 |
| **Глава шестая** | |  |
|  | **Бытие человека в экзистенциальном измерении творческого потенциала..........................................** | 334 |
| 6.1 | О духовной составляющей творческого потенциала человека в компаративистском измерении................. | 334 |
| 6.2 | Невидимое в привычном: к разработке философии повседневности............................................................... | 345 |
| 6.3 | Оставить след на земле (о темпоральном изме- рении бытия человека)................................................... | 362 |
|  | Литература................................................................. | 371 |
| **Глава седьмая** | |  |
|  | **Социальные, политические и духовные ресур- сы народа Украины в меняющемся мире................** | 376 |
| 7.1 | О творческих ресурсах менталитета народа Украины........................................................................... | 376 |
| 7.1.1 | Национальный менталитет: к определению понятия.. | 376 |
| 7.2 | Украина и мир: варианты эволюционных изменений. | 389 |
| 7.2.1 | Реформирование, трансформация или постмодернизация?........................................................ | 390 |
| 7.2.2 | Какое будущее ожидает Украину*?*............................ | 396 |
| 7.3 | Реалии политической и духовной жизни в зеркале социальной философии (полемические заметки)....... | 410 |
| 7.3.1 | Эти странные лики свободы....................................... | 410 |
| 7.3.2 | О политических играх в эпоху «После-всего»............ | 417 |
| 7.3.3 | Политическая реклама как форма коммуникации...... | 420 |
| 7.4 | Мифы и антимифы истории: мера и пределы............. | 425 |
| 7.5 | «Бермудский треугольник»: взаимоотношение философии, религии и науки в современном мире..... | 429 |
|  | Литература................................................................. | 432 |

**Введение**

Замысел книги, родившись, креп и уточнялся постепенно: по мере того, как возрастал опыт преподавания спецкурса по проблемам творчества и творческого потенциала человека для слушателей – магистрантов кафедры ЮНЕСКО «Философия человеческого общения» Харьковского национального университета сельского хозяйства имени Петра Василенко. Почти параллельно в 2008 году вышел первый номер научно- практического журнала «Философия общения: философия, психология, социальная коммуникация», в редакционную коллегию которого я был включен в качестве ответственного за рубрику «Историко-философские исследования».

Главным редактором журнала стал заведующий кафедрой профессор С. А. Заветный. И вот уже вышел 10-й номер журнала – мы отмечаем своего рода юбилей с надеждой, что издание продолжит свое существование и в дальнейшем.

Разумеется, что определенный авторский материал был мною накоплен при подготовке докторской диссертации, защищенный в начале 2002 года. Касался он становления теории творчества и творческого потенциала человека и историко-философской проблематике был посвящен первый раздел диссертации. Но поскольку диссертация была представлена по специальности «Социальная философия», этот раздел был неизбежно ограничен в объеме, и в содержании и не мог не носить фрагментарного характера. За его пределами оставалась значительная часть изученного. Но, увы, сведенные в некую хронологически упорядоченную систему и положенные в основу опубликованных статей в журнале в течении 10 лет материалы продолжают выглядеть фрагментами, в отдельных случаях очерками, этюдами на заданную тему. Поэтому автор и решился на несколько претенцизиознный подзаголовок книги – «Философские очерки и этюды».

Последние в данном случае понимаются лишь как «некоторые произведения, которые являются результатом какого-нибудь исследования»[[1]](#footnote-1). Поначалу планировался подзаголовок «Историко-философские очерки», но он вызывал неудовлетворенность, сомнения, выглядел каким-то тяжеловесным, обязывающим. В то же время содержание и происхождение подразделов «толкало» к чему-то более «легкому» и «не столь обязывающему». Ведь очерк, по тому же Д. Н. Ушакову – «небольшое литературное произведение, дающее краткое выразительное описание чего-нибудь» или «описание, изложение, исследование какого-нибудь вопроса, дающее общее представление о нем...»[[2]](#footnote-2)

Таким образом, за последние 10 лет в журнале было опубликовано соответствующее число статей, которые либо имели завершенный вид и претендовали на наименование их очерками, либо представляли собой фрагменты или этюды на заданную тему. Некоторые из них при подготовке книги были существенно доработаны, другие были оставлены в первоначальном виде.

Говоря о журнале и об историко-философской рубрике следует отметить еще одну особенность, которая связана с приближающимся 300-летием со дня рождения выдающегося украинского философа Григория Савича Сковороды. Материалы, посвященные юбилейной дате, стали печататься в журнале задолго до 2022 года. Так, этому событию были посвящены, например статья харьковского историка профессора Андрея Петровича Коваливского (впервые опубликована в 1928 году), бывшего заведующего кафедрой философии Харьковского национального автомобильно-дорожного университета Владимира Петровича Шерстнюка (статья к 250-летию Г. С. Сковороды). Следует также отметить авторов, уже опубликовавшие материалы под под рубрикой «К 300-летию Г. С. Сковороды». Это В. А. Абашник, Н. Г. Грабарь, Л. Н. Дениско, И. А. Шудрик, В. П. Манженко, А. П. Гужва, В. Н. Вандышев, Д. М. Дудко, Т. В. Полищук, В. В. Чернышов, А. П. Алексеенко, В. А. Ильганаева и др. Следует отметить, что и наша кафедра отдала дань нашему славному земляку. Так, в ХНАДУ были изданы две книги: коллективный сборник «Наша Сковородиана» и авторская монография «Моя Сковородиана», в которых собраны публикации в сборниках по итогам ежегодных Сковородиновских чтений, проводимых совместно философским факультетом ХНУ им. В. Н. Каразина, музеем Г. С. Сковороды (с. Сковородиновка) и кафедрой ЮНЕСКО в течении более, чем 25 последних лет[[3]](#footnote-3).

Значительное внимание в книге уделено также отражению проблемы творчества и самотворчества в украинской и российской философии. Кроме тем, связанных с именем Григория Савича Сковороды, отдельные очерки и этюды посвящены творчеству Н. А. Бердяева, Н. Федорова, С. Франка, П. Я. Чаадаева, А. И. Герцена. Причем, в отдельных случаях пересматривались устоявшиеся взгляды и мифы по поводу тех или иных персонажей и их реального вклада в философию.

В шестой главе собраны работы посвященные бытию человека в экзистенциональном измерении, который так или иначе вовлечен в творческие процессы, осуществляемые на индивидуальном и социальном уровне, и которые находят отражение в сознании и повседневном поведении личности, закрепляясь и в ментальных характеристиках.

Представлялось актуальным также рассмотреть некоторые социальные политические и духовные ресурсы народа Украины в теперешнем сложном, постоянно меняющемся мире, в ситуации возрастающих угроз государственно-национальному единству страны. Разумеется, что в последнем случае этюды и заметки продуцированы лично автором и часто носят полемический характер.

**ГЛАВА ПЕРВАЯ**

**СТАТУС КАТЕГОРИИ «ТВОРЧЕСТВО» В МИРОВОЙ КУЛЬТУРЕ И ФИЛОСОФИИ**

* 1. **Становление сакрального понимания творчества.**

Понимание творчества как сущностной характеристики бытия в его основных проявлениях и формах имеет длительную традицию в мировой культуре. Неразвитым формам социальности в первобытном обществе отвечали и представления о творчестве в рамках мифологического, чувственно-образного освоения действительности. В космологических и антропогонических мифах формировались идеи о сотворении, устройстве и развитии мира. Согласно этим представлениям, мир был создан сверхъестественным существом или постепенно развился из первоначального состояния-хаоса, мрака, или же возник из воды, яйца и т.д. [39]. Постепенно функция созидания перешла к богам и героям древних мифов. В мифах разных народов важное место отводилось вопросам о происхождении таких видов деятельности, как добыча огня, ремесленное дело, земледелие, а также о появлении социальных институтов, норм, обычаев, обрядов. Их введение (создание) с развитием человеческой культуры последовательно приписывалось тотемическим предкам, культурным героям, героям исторических преданий, богам [39]. Сам человек рассматривался не как созидатель и новатор, а как подражатель, который мог делать только то, чему его научили предки, герои, боги. Вообще, творчество, как исходная сущностная характеристика божественного начала мира, присутствует в большинстве религий как на Востоке, так и на Западе. Таков, например, бог Тваштар в древнеиндийской мифологии, который создал все существа и формы существования мира. Богу, создателю мира и человека, посвящены, как известно, первые страницы Библии. В древнекитайской Чжоуской «Книге перемен» (VIII-VII вв. до н.э.) творчество рассматривается в его самом чистом виде: как неотъемлемое свойство неба, как олицетворение активного начала бытия, лежащего в основе всего существующего [20]. Лишь постепенно человек, благодаря воле богов, наделяется даром творчества, благодаря чему он меняется сам и меняет окружающий мир.

В философских системах древних Индии, Китая, Греции проблема творчества была поставлена как теоретическая, были даны первые его определения. Например, античному мышлению было присуще признание как божественного, так и человеческого творчества. Мифологическое сознание древних времен здесь сменяется на космологическое: человек рассматривается как часть космического целого, а поскольку последнее совершенно, то человеку нет смысла что-то творить, добавлять к существующему. Хотя греки реально творили в духовной и материальной сферах, созерцательный образ мышления ориентировал их на недооценку человеческого творчества. Лишь начиная с софистов и Сократа, в древнегреческой философии происходит поворот к анализу субъективной творческой активности индивида. В диалоге «Пир», Платон приводит такие слова, принадлежащие мантинеянке Диотиме: «...Творчество – понятие растяжимое. Все, что вызывает переход из небытия в бытие −творчество и следовательно, создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех тех, кто создает их – творцами ... Но ... они не называются творцами, а именуются иначе, ибо из всех разновидностей творчества выделена одна отрасль – отрасль музыки и стихотворных размеров, к которым принято относить название «творчество». Творчеством называется только оно, а творцами-поэтами – только те, кто в нем работает» [46, с. 135]. То есть, творчеством является всякий переход из небытия в бытие в результате деятельности людей («широкий» смысл понятия), что проявляется прежде всего в художественном творчестве («узкий» смысл понимания творчества). Но сам Платон пытался связать творчество земное и божественное. В том же «Пире» для объяснения вечного стремления человека к прекрасному он вводит понятие Любви (Эроса), побуждающее человека подниматься от замечательных тел к прекрасным характерам, прекрасным теориям, а от них – к прекрасному самому по себе. «Кто, встав на путь любви, будет последовательно созерцать прекрасное, тот дойдя до конца этого пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное по своей природе., то, во-первых, вечное, то есть то, что не имеет ни рождения, ни смерти, ни роста, ни оскудения, а, во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте для другого и по сравнению с другим безобразное. Прекрасное это появится ... само по себе, всегда в самом себе единодушное: все же другие разновидности прекрасного присущие ему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает» [46, с. 140-141]. Таким образом, Платон признает два рода творчества: божественное и человеческое. В первом случае создаются вечные ценности, вещи и их образы. Человеческое же творчество зависит от божественного, носит ограниченный характер и проявляется в разнообразной деятельности – философа, поэта, политического деятеля, земледельца, ремесленника и др.

Конечно, Платону можно возразить, что у него «творчество» – это, скорее, предкатегория (предикабилия), и он онтологизирует понятие творчества. Но более важно то, что Платон все же первым поставил вопрос о творчестве в рамках философского дискурса. Более того, выведенная им универсальная формула творчества как перехода из небытия в бытие легла в основу традиции рассматривать указанный феномен как механизм любого возникновения, развития. Важно также то, что Платон отделяет чисто человеческие формы освоения действительности в творчестве, связывая их с мастерством, искусством, от божественного творения.

Традицию рассматривать понятие творчества в его «узком» смысле продолжил Аристотель. Анализируя теоретическую деятельность в сфере мышления, он высказывает такую мысль: «Всякое мышление направлено или на деятельность, или на творчество, либо на умосозерцание» [4, с. 181]. В соответствии с этим Аристотель разделяет науки на практические, касающиеся человеческой деятельности в сфере этики и политики, на творческие – направленные на создание чего-то, в основном в сфере риторики и поэтики, и теоретические (физические, математические знания и так называемая «первая» философия). Творческое знания занимает промежуточное положение между высшим, теоретическим знанием и практическими науками. Мышление, ориентированное на деятельность – это преимущественно знания, касающиеся отдельных, единичных вещей и процессов в материально-ремесленной деятельности, это – «эмпирия» (опыт), «праксис»(деяния), – низшая форма мышления. «Техно», то есть, искусство, мастерство, уже несет в себе знание общего, оно появляется после исследовательского и направлено на творчество. Вместе с тем, на этом уровне воспроизводится хотя и общее, но не необходимо знание. Творческое знание хотя и приближается к теории, но еще не достигает уровня последней [4].

В продолжение идеи Платона о творчестве как переходе небытия в бытие, можно рассматривать разработку Аристотелем вопроса о потенциальности и акте, который в будущем станет основой для понимания механизмов деятельности человека как составляющих творческого процесса.

Но как у Платона, так и у Аристотеля если и идет речь о творчестве, то как о десубьективированном, онтологизированном процессе, в котором человеку отводится пассивная роль освоения имеющихся форм деятельности, достижения большего или меньшего мастерства. Творчество тут еще имеет неструктуированный характер, это – «спонтанная эманация смысла бытия, исключительная компетенция Бога, гения-одиночки, харизматичного лидера, бессознательного народного духа» [4]..

В философии эллинизма (эпикурейство, стоицизм, скептицизм) тема человеческого творчества сначала вообще исчезает из поля зрения философов. Лишь постепенно в той или иной связи возникают отдельные дискурсивные элементы, связанные с анализом способности человека к созданию собственного внутреннего субъективного мира, как формы самозащиты, бегства от страданий, которые привносили с собой изменения в общественной среде.

У Эпикура, например, еще не идет речь о внутренних импульсах человеческой активности или о творчестве вообще, потому что в своих поисках вожделенного счастья и в понимании сущности человека он идет от натурфилософии. Образ мудреца у Эпикура хотя и наделяется такими чертами, как свобода, способность к самостоятельным поступкам, но их корни – в уподоблении человека атомам, которые способны в своем движении на спонтанные отклонения от заданной траектории. Эпикуреец – не тот, кто активно противостоит миру, пытается перестроить его и самого себя, а тот, кто достигает наслаждения от жизни путем избегания таких её проявлений, как страдание, ненависть, презрительность, зависть и тому подобное.

Только в теории познания мы находим у Эпикура некоторые свидетельства об активной творческой роли разума. Утверждая, что познание начинается с ощущений, Эпикур вместе с тем указывает на значение предсказания и так называемого «броска мысли». Известный российский знаток античной философии А. Н. Чанышев говорит о трех возможных вариантах этого понятия: 1) как умение обобщать, видеть части целого, выделить главное, сводить общее мнение к простому, конкретному; 2) удачное домысливание с помощью интеллектуальной интуиции; 3) умение представить то, что принципиально недоступно ощущениям [70,с. 82].

Разрушительный аспект понимания свободы («свобода от») как результата самоизоляции от внешнего мира на основе независимости, самодостаточности, самодовольства довели до предела, абсолютизировали киники в учении об атараксии. Вместе с тем, они провозглашали приоритет культивирования души перед внешними благами, выступали за полную свободу выражения своих мыслей, проявляли готовность путем отказа от материальных богатств придти к духовному саморазвитию. При этом киник Кратет, например, прямо заявлял о том, что в творчестве вещей материального внешнего мира нет никакого смысла. Литератор и философ**,** Кратет так говорил об этом: «То, что я узнал и продумал, что мудрые Музы навеяли – это и есть богатство мое; все остальное – дым и ничтожество» [3, с. 171].

В понимании атараксии взгляды киников перекликаются с мыслями представителей скептицизма. Например, Пиррон связывал это понятие с невозмутимостью, равнодушием, беззаботностью. Но если киники к своим выводам шли от своего понимания свободы как абсолютной ценности, то Пиррон − от уверенности в невозможности познания мира, в котором все относительно, все вещи одновременно и одинаковые, и неодинаковые, постоянные и непостоянные. Отсюда необходимо воздерживаться от любых суждений о случившемся [70, с. 146].

Причин снижения внимания к проблеме творчества в эллинистический философии по сравнению с античной философской классикой связанные как с духовными, так и с социально-историческими факторами. Упадок греческих городов-полисов, постоянное напряжение в борьбе с иностранными завоевателями, покорение греческих земель сначала Македонией, потом Римом – все это привело к истощению творческой духовной энергии народа, к обесцениванию индивидуальных усилий, значению человеческой жизни как таковой. Поэтому и речь идет прежде всего о путях защиты от агрессивной социальной среды, о мобилизации для этого всех физических и духовных сил человека. На другое, в том числе на творчество, не остается сил. И оно ни к чему – все равно придет очередной завоеватель и поиздевается над результатами творчества, разрушит построенное, ограбит святилища.

Этому способствовали также и ментальные черты новых хозяев земли – римлян, традиционными ценностями для которых были мужество, стойкость, честность, верность, достоинство, умеренность, подчинение военной дисциплине, закону, обычаям, уважение к семейным и национальным божествам.

На этом основана гражданская доблесть римлян, их мужество быть, несмотря ни на что. Такого рода жизненный стоицизм отрицал вместе с тем любое творчество и, в частности, искусство как нечто искусственное, выдуманное, как подлог, оно отождествлялось с ложью, фальшью, недостойными порядочного человека [70, с. 203].

Но постепенно формировались новые подходы к человеку и его отношениям с миром, в которых происходило сочетание греческого индивидуализма и римского общего, государственно-гражданского мировоззрения. При этом греческий индивидуалистический самоанализ как бы «разъедал» стадный героический дух римлян.

Синтез греческой и римской культур продолжил, в частности, выдающийся философ и политический деятель Цицерон. Читая его произведения, понимаешь, что его личное «Я» уже не может без остатка раствориться в родовом и народном «Мы». Интересы народа и государства уже не могут отвлечь человека от размышлений о своей смертности. Назначение философии как раз и состоит в том, чтобы «обрабатывать души», «лечить их», отсеивать пустые заботы, избавляться от страстей, отгонять страхи.

Указанные мотивы, усиливаясь, нашли распространение в христианском мировоззрении, которое существовало и частично формировалось рядом с философией стоицизма и в некоторой степени заимствовало идеи последней. Но, конечно, это был принципиально новый взгляд на человека, который коренным образом отличался от греко-языческого его объяснения.

Выделим наиболее значимые с точки зрения становления теории творчества достижения христианского мировоззрения. Это прежде всего новый подход к пониманию человека как единства телесно-чувственной субстанции и духовно-душевной сущности. Христианство освободило человека от власти космоса, поставив его в центр вселенной. Теперь постоянно подчеркивается наличие индивидуального, неповторимого в человеке, он − безусловная ценность, ибо несет в себе часть духа Бога-творца. Конечно, освободив человека от рока, христианство ставит его в зависимость от Бога, разрушает античный идеал целостного человека, пластичного к внешним воздействиям, расщепляя человека на тело, душу и дух и настаивая на приоритете духовности. Но как раз это и открывает возможности для интенсивного развития и углубления внутреннего субъективного мира человека, как основы творчества, направленного на созидание прежде всего самого человека.

В частности, в христианстве получает теоретическую разработку и практическое воплощение модель внутреннего развития и саморазвития человека как существа духовно-творческого, способного к плодотворному диалогу с Богом.

Указанные идеи были углублены в спекулятивной мистике неоплатонизма. В частности, Плотин реализацию назначения человека видел на пути достижения и постижения Первоединного-Бога, как источника и вершины иерархии бытия с помощью разума. Прохождение этого пути требует полной сосредоточенности, проницательности, последовательности. «Знание о благе, которое должно предшествовать созерцанию..., достигается частично путем аналогии, частично путем абстракции и негации, частично путем наблюдения за тем, что происходит..., а главным образом, путем методического восхождения определенными степенями. Степени эти суть: очищение, молитвы, украшения добродетелями, восхождение в мир сверхчувственный и попытки что-либо удержать в нем, а потом... угощение дарами и благами этого мира, в котором душа становится вместе и созерцающей, и созерцаемой, etc, etc.«Но» увидеть то, что выходит за пределы этого мира, нельзя путем обычных размышлений: ум должен отпустить себя, перестать быть умом» [1, с. 457].

В целом Плотин разделяет Путь, которым должен пройти человек, на три части: Катарсис (очищение) – Хаплозис (убывание) **–** Эно**з**ис (сочетание). Чтобы видеть сверхчувственное, свет Первоединого, человек должен очиститься от повседневных забот, а его разум – отречься от всех вещественных созерцаний. В итоге можно достичь состояния «раскрытия духовных ощущений, когда человек совпадает с разумной душой». Энозис **–** это и есть самое высокое духовное состояние «созерцания-объединения», когда созерцаемое и созерцающее, человеческий разум и свет Первоединого приобретают единство и тождество. Это то состояние, о котором Плотин говорит: «Часто я осознаю, что нахожусь вне тела и вне всех существующих вещей, я в себе самом и созерцаю чудесный свет и красоту» [1, с. 465].

И все же Плотин не ограничивает возможности развития духовности человека интеллектуально-умственной составляющей. В христианстве же (кстати, как и в других формах религиозной духовности – более ранних и возникших позже) постепенно формируются методы культивирования, углубления духовного мира человека, как фундамента развития его творческих возможностей [7].

Таким образом, в неоплатонизме закладывается традиция иерархического видения мира (в том числе духовного), где духовность отдельного человека не только занимает определенное место, но и способна к слиянию с более совершенными уровнями иерархии, проходя определенные этапы этого пути. В процессе развития христианства приобрела разработку тема сложного, иерархического устройства самой духовности отдельного человека. В частности, как в западном, так и в восточном христианстве большое внимание уделялось «глубинному мышлению», «внутреннему слову», «внутреннему человеку» [40]..

С точки зрения историко-философского анализа проблемы творчества вполне очевидно, что начиная с эпохи эллинизма, и особенно в стоицизме, через неоплатонизм и христианскую патристику значительное внимание уделяется воспитанию духовного начала в человеке и борьбе с грубыми страстями. Постепенно получает распространение пренебрежительное отношение к телу и телесным наслаждениям, осознается кратковременность и бесполезность всех земных добродетелей, человеческой славы. Смысл жизни заключается в очистке от пороков, в подготовке к смерти, которая лишь одна дает настоящую оценку человеку. А еще – ощущение постоянного присутствия в мире Бога, к которому надо искать свой путь. Такая позиция, кроме всего прочего, стимулировала понимание человека как существа, не только созданного Богом по своему образу, но и подобного Создателю, в частности, в своих творческих возможностях. Плотин теоретически указал на эти возможности в духовной сфере, Августин реализовал их своей жизнью, обобщив свои наблюдения о творческом характере человеческого ума и памяти, как важнейших инструментов саморазвития и самореализации человека в сфере религиозной духовности [См.: 1].

В «Исповеди» жизнь Августина предает не только как такая, что осуществляется по духовному сценарию, но и как развернутый во времени процесс самотворчества, типичный для любых творческих этапов. Они хорошо схвачены еще в древнекитайской «Книге перемен». [20] .

Мотив рассматривать человека как существо универсальное, как имеющее большие потенциальные возможности выхода за пределы собственного непосредственного существования, как существа творческого, получает распространение в философии средних веков. Николай Кузанский, например, писал, что человек способен все охватить, все замкнуть в собственных пределах, и ничто в мире не может лишить этой его потенции. Ибо «...человек является богом, только не полностью, так как он человек, он – человеческий бог (Humanus deus)». Человека М.Кузанский рассматривает как своеобразный мир, но это «не конкретно все вещи», человек – «микрокосм», или «человеческий мир». Таким образом, «отрасль человечности охватывает ... своей человеческой потенцией Бога и весь мир» [72, т.ІІ, 258-261].

«Человек может быть человеческим богом, а как бог он по-человечески может быть человеческим ангелом, человеческим зверем, человеческим львом, или медведем, или же чем угодно другим: в человеческой потенции по-своему всем» [72, Т.ІІ, с. 258].

Причем, способность человека к проявлению своих потенциальных сил возможно в двух направлениях: как с точки зрения развертывания потенциальности во внешний мир, так и в сторону внутреннего духовного мира человека: «В человечности человеческим образом, как во Вселенной, универсальным образом развернуто все, если он является человеческим миром. В нем же человеческим образом свернуто все, если он является человеческим богом. Человечность есть по-человечески определенным единством, оно же является бесконечностью» [72, Т. ІІ, 261] .

Таким образом, на почве распространения идеологии христианства в понимании проблемы творчества наметился и осуществился новый поворот к внешним факторам ее осуществления – к Богу, как противовесу неустойчивому миру, где внутренняя жизнь человеческого существа не гарантирует его свободу и безопасность. Но это не было возвратом к первобытно-мифологическому миропониманию, где творчество почти полностью было прерогативой высших, сверхъестественных сил. Христианство пытается направить внутреннюю творческую энергию человека на служение Богу и тем самым объединить внутренние и внешние факторы творческого процесса. В христианском учении о творчестве доминирующее место занимает Бог-Творец всего существующего из ничего, благодаря своей воле и согласно собственному замыслу. Человек также создан Богом, он причастен к божественному творчеству. После своего сотворения человек имеет возможность творить, но в пределах, предоставленных ему божественным провидением. При этом человеческое творчество происходит в рамках теологического толкования категорий добра и зла. То есть, здесь впервые возникает понимание творчества не только как создания прекрасного, позитивного, но и злого, негативного, реакционного. Конечно, христианско-теологическоепонимание творчества предпочтение отдавало пониманию человека как объекта божественного творчества, а не его субъекта. Бог творит из абсолютного небытия. Пафос творения – в без пред обусловленности, в чуде.

В то же время логика, разум если и играют какую-то роль в творчестве человека, то только в пределах христианской догматики и апологетики.

Но вместе с тем надо отметить, что по сравнению с прошлым в эпоху средневековья в понимании этого феномена были сделаны значительные шаги вперед. Кроме указанного выше аксиологического компонента, в понимание творчества были привнесены и другие идеи. Так, был преодолен древний циклизм в его понимание. Разработка социального аспекта творчества шла по пути обогащения понимания социального времени, раскрытия роли будущего в творчестве, понимания истории как состоящей из уникальных и неповторимых событий. Само творчество приобретает вид деятельного создания качественно нового, как волевое, практическое осуществление на пути движения от прошлого через настоящее к будущему.

Обычно, в религиозной философии рассматривается преиму-щественно одна сторона творческих сущностных сил человека – а именно их духовная составляющая. Но это именно то, что в процессе распространения рационализма и научно-материалистических взглядов, начиная с эпохи Возрождения, было вытеснено поиском объективных основ творческого процесса.

**1.2. Диалог сакрального и научного, рационального и иррационального видения творчества в европейской философии.**

Сформированный в недрах христианского мировоззрения взгляд на творчество был подвергнут серьезному испытанию в период становления основ научного видения мира и человека, начиная с эпохи Возрождения. С этого времени очный и заочный диалог между сакральным и мирским, рациональным и иррациональным видением творчества становится постоянным сюжетом в философских дискурсах.

Пафос безграничных творческих возможностей человека, культ гения, заинтересованность самим актом творчества и личностью художника-творца были характерны для философии Возрождения. Собственно, именно здесь возникает философская рефлексия непосредственно над творческим процессом, которая затем становится одной из ведущих тем европейской философии. Именно здесь начинается поворот от Бога, Неба к человеку, его духу и деятельности в понимании творчества.

Обычно ни античность, ни эпоха средних веков не ставили вопрос об индивидуальном творчестве во всех его многогранных проявлениях. Можно согласиться с Л. Баткиным, который отмечает, что здесь отдельность «Я» или оценивается негативно, или ... «Я» никогда не воспринималось само по себе, только в контексте определенной причастности. Социальная и метафизическая общность – вот альфа и омега характеристики каждого индивида. Из нее, как из абсолютной и авторитарной инстанции, выводилось и к ней возвращалось любое выделение из толпы [72, с. 218]. По нашему мнению, это не противоречит тому, что было сказано о взглядах на творческие возможности человека выше, так как «выделенностьантичного героя, атлета, полководца или ритора, как и избранность праведника средних веков, является вместе с тем наибольшей сте-пенью включенности, нормативности, максимального воплощения общепринятого – определеннойобразцовости. То есть, нечто противоположного тому, что понимается под индивидуальностью в эпоху Возрождения» [72, с. 218].

Как раз здесь категория «индивидуальность» охватывает все сферы жизни, от государства до бытового разнообразия, оплодотворяется пафосом единственности и оригинальности каждого индивида [72, с. 219]. С Возрождения берет начало «самоценность различия» [72, с. 217], индивидуальных дарований, творческих способностей. Уже в знаменитой «Речи о достоинстве человека» Пико делла Мирандола провозглашает права человека на свободу воли и на творчество, дарованных ему создателем: «... согласился Бог с тем, что человек – творение образа и предоставил ему право самому выбирать свое место, и обязанности среди других творений по собственному усмотрению... У людей, которые рождаются, отец вложил семена и зародыши разного рода жизни, и соответственно тому, как каждый их обработает, они вырастут и дадут в нем свои плоды. Обработает растительные – будет растением, чувственные – станет животным, рациональные – сделается небесным существом, интеллектуальные – станет ангелом и сыном Бога. А если его не удовлетворит судьба ни одного из этих творений, пусть вернется к своей первоначальной единственности и став духом единым с Богом в одинокой темноте отца, который стоит над всем, будет превосходить всех. Человек «сам формирует и превращает себя в любую плоть и обретаетсвойства любого творения» [72, с. 221].

И хотя Мирандола отдает должное Богу-творцу, совсем не по-рабски выглядят такие его слова: «пусть наполнитдушу святое стремление, чтобы мы, не довольствуясь будничным, страстно желали высшего, а также добивались (когда сможем, если пожелаем) того, что принадлежит всем людям» [72, с. 222].

Проблеме творчества, творческих возможностей человека значительное внимание уделял Джордано Бруно. Он отстаивал, в частности, точку зрения на человека, как на целостное существо, в котором тело, душа и разум не противостоят друг другу. Одним из первых в европейской философии Бруно обратил внимание на единства разума и деятельности, как основы творчества человека. Лиши человека его главного «инструмента» – руки, отмечал философ в диалоге с Себасто Онорио, и он перестанет быть человеком, не имея возможности не только противостоять капризам природы и агрессивности животных-хищников, но и даже при усилении ума вдвое по сравнению с обычным, потерял бы свои творческие способности. В таком случае не были бы возможны открытия ученых, произведения науки, собрания граждан, возведение зданий и много других дел, которые свидетельствуют о величии человечества и делают человека непобедимымтриумфатором над животными.

Такая позиция порождает, с одной стороны, веру в бесконечные творческие возможности человека, с другой – чувство неза-щищенности, уязвимости человека перед Вселенной, природой, социумом. Едва ли не наиболее пронзительно об этом писал Паскаль в своих «Размышлениях». Он рассматривал человека как глубоко несчастное существо как раз из-за своей открытости, незавершенности, которые являются основой производительной деятельности.

Продолжая характеристику творческой природы человека, Б. Паскаль в центр своего внимания ставит разум, который предоставил величие человеку. Знаменитое определение человека как «мыслящего тростника» акцентирует внимание на двойственности человека – разум придает ему величие, но в материальном мире он представляет собой очень уязвимое существо: «Человек – всего лишь тростник, наиболее слабое творение природы, но он – тростник мыслящий, чтобы его уничтожить , вовсе не надо всей Вселенной: достаточно веяния ветра, капли воды. Но пусть даже его уничтожит Вселенная, человек все равно выше нее, потому что понимает, что расстается с жизнью и слабее чем Вселенная, а она этого не осознает »[50, с. 266].

Величие человека, по мнению Б. Паскаля, проявляется даже в его ничтожности, так как человеческая ничтожность связана с его животной природой, это – норма в животном мире. Человеческую натуру можно рассматривать с двух сторон: исходя из конечной цели, и тогда человек величественный, и его ни с чем нельзя сравнить, или же рассматривая обычные свойства, как рассматривают лошадь или собаку, и тогда человек низкий и гадкий» [50, с. 275-276] .

Реализации творческих потенциальных возможностей человека, по мнению Б. Паскаля, препятствуют как внешние обстоятельства, так и субъективная позиция самого человека, связанная либо с преувеличением своего величия, или же с растерянностью перед сложностями существования. В детстве человеку не дают возможности мыслить, заполняя жизнь ритуалами, делами совершенно ненужными. «Но человек создан для того, чтобы мыслить: в этом главное его достоинство, и главное дело жизни, и главный долг, чтобы мыслить прилично. И начать ему надо с размышлений о себе, о своем создателе и своей конечности» [50, с. 233]. С другой стороны, «опасное дело – убеждать человека, что он во всем подобен животным, не показав одновременно и его величия. Не менее опасно убеждать в величии, забыв о ничтожности. Еще опаснее – не раскрыть ему глаза на двойственность человеческой натуры [50, с. 275-276]... Поэтому «человек не должен приравнивать себя ни к животным, ни к ангелам, – предостерегал Паскаль, – не должен находиться в неведении относительно двойственности своей натуры. Пусть знает, какой он есть в действительности!» [50, 278].

В противоположность декартовскому рационализму, получившему распространение в это время, Паскаль вопреки механистической вере в безграничные возможности созерцательного ума указывает на бесконечную качественную множественность мира, который нельзя постичь только умом. Наряду с последним значительную роль в отношении человека к миру и самому себе играет сердце, под которым он понимает гуманистическое основание ума. Поэтому, величие человеческой души заключается не в том, что человек придерживается одной из крайностей, а в том, чтобы он умел использовать их и заполнить промежуток между ними.

В целом же становление философии Нового времени в изучении проблемы творчества было связано с переходом от одной крайности к другой, когда понимание феномена творчества как чисто духовного явления, субъектом которой является Бог, заменилось абсо-лютизацией позиции, согласно которой существует только творчество человека. Конечно, процесс этот происходил довольно длительное время. Сначала усилиями философов Бог был приближен к человеку путем распространения пантеизма, который природу отождествил с Богом и тем самым наделил ее божественным творческим потенциалом. Поэтому и человек, как существо природное, также становится полноправным субъектом творчества. Впоследствии, с распространением материалистических тенденций в европейской философии, творческая активность Бога по сравнению с человеческой все больше отодвигается на второй план. Человеческое творчество рассматривается как самодостаточное, как таковое, что является продолжением и развитием творческой активности природы. Человек уже не следует Богу, а сам создает качественно новое, которое не может возникнуть вне человеческой деятельности. Именно здесь происходит понимание творчества как деятельности, ведущей к созданию новых результатов, которое на долгое время становится основным для научных ориентированных философских дискурсов. Духовная основа творчества в этом случае сужается до умственных способностей человека.

По нашему мнению, именно по этой причине бесполезно искать проблему творчества в ее непосредственном виде в трудах философов XVII-XVIII вв., Потому что она без остатка поглощается рассмотрением механизмов деятельного освоения человеком мира и выявлением условий и факторов общественно-культурной жизни, влияющих на эти процессы.

Достаточноярко тенденция «онаучивания» проблемы творчества проявила себя в философских взглядах Б. Спинозы. Основой бытия он провозгласил субстанцию, которая не только является основой природного мира, но и человеческого, и божественного. Субстанция как «причина самоё себя» – то есть Бог (ибо он – первопричина всех вещей и самого себя), который сливается с природой и является проявлением ее творческой активности. Природа как фундаментальная целостность бытия является субстанцией, а как первопричина и самопричина – Богом. Природа, субстанция, материя и Бог составляют неразрывное единство реальности. Субстанция имеет два универсальных качества (атрибута) **–** протяженность и мышление, первая из которых присуща природным вещам, а второе – преимущественно человеку. Но человек только относительно независим от природы, наоборот, он – интегральная часть природы, его основной особенностью является способность к сознательной деятельности и познанию.

Представления человека о мире могут опираться только на научный (математический) метод. А поскольку порядок и связи идей те же, что порядок и связи вещей, постольку познание не создает новую реальность, а находит существующие связи и закономерности, не выводит, а проявляет истину. Творческим потенциалом обладает субстанция как самодетерминирующаяся основа бытия и его (потенциала) актуализация происходит как детерминированное развертывание изначально присущего субстанции содержания в ее модусах-характеристиках и проявлениях. Созидание, по мнению Спинозы, означает создание вещи по сути и существованию, порождение – всегда по существованию. Поскольку в природе нет творения, а есть только порождение, то и человеческое творчество – это деятельность, результатом которой являетсявозникновение вещей по природным образцам.

Известно, что необходимым условием любого творчества является свобода. Знаменитое определение свободы у Спинозы как познанной необходимости, также ограничивает человеческое творчество. Свободна такая вещь, которая существует только в соответствии с самой необходимостью собственной природы и определяется к действию сама собой. Необходимой, по внешнему принуждению является вещь, которая определяется к существованию и действию чем-то другим. Но по такому определению свободным является только Бог (ибо он единственный существует из необходимости собственной природы). Поэтому свобода для других вещей и существ (в том числе для человека) совпадает с необходимостью. А поскольку человек способен познавать, то необходимость для него и становится «познавательной». Более того, человек, как часть природы, вынужден подчиняться естественному положению вещей, и не в состоянии что-то сделать вопреки необходимости [56].

Таким образом, Спиноза пытается избавиться от религиозного фатализма, возвращаясь к человеку, его моральным, психологическим проблемам, но зато приходит к другой форме фатализма – к природной необходимости, тем самым сводя на нет возможности человеческого творчества.

Вместе с тем, Спиноза значительное внимание уделяет разра-ботке вопросов о предопределенности человеческой деятельности внутренними и внешними факторами. «Люди все делают ради цели», – утверждает философ [56, с. 395]. Цель – это не только побудительный мотив деятельности, она является необходимой составляющей любой деятельности и одновременно – проявлением всеобщей причинности и необходимости. Человеческая деятельность детерминирована внутренне и внешне. Составляющими процесса деятельности являются: действующая причина, способностьсубъекта к деятельности, бытие результата деятельности. Спиноза также вводит оценочно-сравнительный момент в понимание самой деятельности, рассматривая ее как непродуктивную, мало-продуктивную и продуктивную. Это, в свою очередь, зависит от иерархии составляющих внутреннего мира человека, основой которого является разум. Последний в конечном счете и определяет степень производительности человеческого познания и деятельности. Кроме ума, составляющими этой структуры являются аффекты, влечения, желания, удовольствия, страсти. Человек пассивен, если он – раб страстей, и наоборот, – наиболее активен и продуктивен в случае превалирования ума. Спиноза не признает свободы, как психологической основы свободного и активного человеческого поведения, рассматривая волю как «псевдообщение» ума неразвитого. Свобода воли – фикция, не существует никакой специфической способности человека преодолевать внутренние и внешние препятствия в деятельности. Свобода заключается в способности разума постичь необходимость и использовать это знание для достижения цели [56].

Таким образом, Б. Спиноза углубил представление о внутренних механизмах человеческой деятельности и ее внешней обусловленности, как основной формы активности человека. Тем самым им был нанесен существенный удар по религиозно-сакральной концепции творчества как в общей постановке, так и в конкретных аспектах.

Вместе с тем, начиная со Спинозы, достаточно определенно были обозначены крайности научно-материалистической трактовки творчества, которая почти полностью игнорировала духовные основы указанного феномена, сведя их к умственной составляющей, а также ограничила человеческую активность и творчество внешними обстоятельствами (необходимость у Спинозы) .

К тому же, Спинозой было игнорируемо и другое открытие религиозного понимания творчества, что затем стало общим местом в научной философии эпохи модерна. На это, в частности, обращал внимание Г. С. Батищев: «Никто другой, а именно Спиноза, с полной определенностью начисто отсекает соотносительность и взаимность между свободными и творческими субъектами. Отсекает, как по естеству своему несоизмеримое и лишенное взаимности с кем бы то ни было. Свобода, как и творчество, предстает в качестве исключительного приобретения их носителя, в качестве чего-то такого, чем можно обладать совершенно изолированно, вне всякой зависимости от того, владеет им еще кто-то в Универсуме» [Цит.по: 43, с. 18] .

Процесс детеологизации проблемы человека и его творческой сущности был продолжен в философии XVIII века. Здесь был осуществлен решительный поворот от общих, абстрактных проблем бытия к практике человеческой жизни, к проблеме разумного устройства общества. Уже Вольтер, дискутируя с Паскалем, замечает, что человек – это никакая не тайна, он занимает место в природе выше животного, и открыт добру и злу, страданию и наслаждению. Человек – существо общественное и представляет других в соответствии с уровнем своего умственного развития и социального положения. Но довольно быстро умеренность в понимании социальной сущности человека изменилась на крайне механистическое толкование влияния общества на его внутренний мир и деятельность. Симптоматично название произведения одного из представителей французского Просвещения Ж. Ламетри – «Человек-машина», в котором автор прямо утверждает, что человек – это живая машина, животное, или же совокупность движущих сил взаимно возбуждающих друг друга. Главный элемент этой машины – душа, которая может рассматриваться как чувствующая материальная часть мозга. Такая «машина из костей и мяса» (Р. Декарт) не способна к творческим актам, которые бы выходили за пределы ее конструктивного замысла**.**

По мнению другого мыслителя этой эпохи – Гольбаха, человек не отличается от других составляющих природного целого. Только недостаточность соображений о собственной природе способно привести к выводам о какой-то особой специфичности человека, о «тайне» человеческой сущности, о таком неопределенном понятии, как духовность.

Поэтому совсем не случайно познание в философии Нового времени рассматривается лишь как отражение объективной реальности, а сложный процесс становления человеческой личности – лишь как результат воспитательных воздействий со стороны общества.

Больше того, Гельвеций провозглашает, что творчество – это всего лишь комбинацияи сравнение между известными составляющими.

Отвечая на вопрос, что есть разум вообще, философ определял его как «способность наблюдать единообразие и разницу, соответствия или несоответствия, которые имеют между собой различные предметы» [13, Т.2, с. 118]. Отсюда, творческим началом ума есть внешние признаки – физическая чувствительность, память, интерес к комбинированию ощущений. Поэтому и гений от обычного человека отличается лишь степенью выраженности указанных характеристик, а не качественно. [13, Т.2, с. 118-222] .

Лишь Дидро сделал попытку разорвать цепь фатализма и одномерности в понимании человеческой природы, обращаясь к диалогу как форме философствования и художественно-литературного творчества. Но и он в целом не преодолел господствующей философской парадигмы, механистической по своей сущности.

Понимание бытия в целом и человеческого бытия в частности как противоречивых и антиномичных феноменов, интерес к внутреннему миру человека как субъекту творчества становятся господствующим позже – в немецкой классической философии, начиная с Канта. Вряд ли можно упрекать его в том, что якобы проблема творчества не интересовала его непосредственно, у него можно встретить очень глубокие размышления и о творчестве как таковом и о творчестве художественном, о чертах гения и тому подобное. Но, действительно, более значимыми для становления теории творчества в европейской философии были идеи Канта об особенностях человека как субъекта познания, об иерархическом характере человеческого разума, о человеке как деятельном преобразующем субъекте. Можно согласиться также с тем, что с Канта начинается разработка учения о творческой сущности человека [См.: 43, с. 21-22]. Таким же образом можно характеризовать и философскую систему другого представителя немецкой классическойфилософии Г. В. Ф. Гегеля, который хотя и не создал специальной теории творчества, но его диалектическая теория познания недаром рассматривается как важнейшая методологическая основа этой теории [См. 19]. В частности, важную роль сыграло учение Гегеля об Абсолютной идее, которую он наделил творческими потенциями. Последняя – это по его мнению – творческое начало человека и природы, выступающих подлинными субъектами творчества. Творчество человека направляется Абсолютной идеей и зависит от нее. Гегелю принадлежат другие важные замечания и идеи, которые впоследствии сыграли большую роль в разработке основных положений современной теории творчества. В частности, речь идет о превалировании идеального над материальным в творчестве человека, об ограничении свободы творчества объективной необходимостью, о творчестве как самодеятельности и формы самореализации человека и т.д.

В общем, тема творчества в немецкой философии XIX столетия – многоаспектная. Остановимся лишь на двух моментах: на возвращении в философию понимания творчества как диалога, и на анализ творческой природы и сущности человека, взяв за основу учения Й. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинга, Л. Фейербаха в первом случае, и К. Маркса – в другом.

В центре внимания философии Фихте, который первым делает шаг к реабилитации диалога как сущностной характеристики творческого процесса, свободной деятельности человеческого «Я». «Абсолютное Я », тождественное всем отдельным человеческим «Я», является олицетворением практической активности человека, деятельно-творческой основы бытия. Деятельность и реальность у Фихте совпадают, поэтому человек у него – не созерцательное существо, которое способно лишь повторять природу. В последней нет ничего, что не было бы результатом деятельного творчества, активности абсолютного «Я». «Я» и не «Я» у Фихте связаны как причина и следствие: все, что не является «Я», является «не-Я», или продуктом деятельности «Я». Таким образом, мир природного бытия у Фихте субъективируется**,** редуцируется к «не-Я», которое является тенью «Я». То есть, в отличие от философии Нового времени, в которой бытие рассматривалось в форме объективно субстанциальных характеристик природы, субъективность абсолютизируется и, приобретает статус единой реальности.

Стремясь преодолеть эту крайность фихтевской позиции, Шеллинг в своей системе трансцендентального идеализма (или «философии тождества») заявлял, что ни «Я» (субъект), ни «не-Я» (объект) – каждый в отдельности не может рассматриваться как исходное, начальное. В качестве такового может выступать только их неразделимое единство или тождество. Последнее предшествует любому отличию и противоположности, как его крайнему проявлению. Это исходное тождество носит бессознательный характер, это – продуктивная творческая сила, которая присуща не только человеку, а самой реальности как таковой. Но это тождество имеет динамический характер, которое развивается и саморазворачивается благодаря наличию внутреннего «хотения», и достигает своего высшего уровня в человеческом интеллекте.

Непосредственно проблема творчества у Шеллинга представлена в его работе «Система трансцендентального идеализма», в разделе, посвященном природе искусства [74, с. 472-482]. В частности, автор рассматривает искусство как результат слияния свободы и продукта природы, которые воплощаются в сознательном и бессознательном творчестве автора. Однако «сознательная и бессознательная деятельность должны быть абсолютно едиными в продукте» и это единство должно быть единством для самого «Я» [74, с. 473]. Последнее невозможно без осознания со стороны «Я» двойственности творческой деятельности. Таким образом, имеется противоречие, когда два типа деятельности должны быть одновременно объединенными и разобщенными. Это противоречие, по мнению Шеллинга, разрешается в продукте творчества. Но в соответствии со своей объективно-идеалистической системой, которую Шеллинг разрабатывал на первых этапах творчества, автор источник решения этого противоречия относит не к творческим способностям автора, а в какое-то абсолютное, которое имеет «безлично – духовный характер: «...Если направить рефлексию на абсолютное в этом продукте, – пишет Шеллинг, – то оно представится интеллекту (в его терминологии – «интеллигенту») как нечто такое, что возвышается над ним и даже вопреки свободе вносит неумышленное, в том, что было начато сознательно и с определенным намерением [74, с. 474-475]. Это абсолютное у Шеллинга называется гениальностью, которая, по его мнению, возможна только в поэзии, и недоступна другим видам деятельности, в частности, научной, ибо то, что здесь может быть решено гениально, достижимо и механическим решением» [74, с. 481]. Гениальность «не нужна там, где целое словно состоит из частей, и наоборот – она необходима там, где идея целого предшествует возникновению частей» [74, с. 481] .

Рядом с этими, достаточно противоречивыми идеями, Шеллинг выражает глубокие обобщения по творческому процессу как внутреннему диалогу, который ведет автор с самим собой, используя рациональные и внерациональные составляющие собственной духовности ради достижения определенного результата. Достаточно ярко автор описывает момент озарения и чувство душевного подъема, которое его сопровождает. Достижения высот в искусстве возможно лишь тогда, когда сознательная и бессознательная деятельность гармонично дополняют друг друга. Первая из них осуществляется осмысленно и рефлексированно, ей можно научить, достичь определенных высот в ремесленном мастерстве путем обращения к традиции и благодаря работе. Второй научить невозможно, отмечает Шеллинг, потому что она имеет врожденный характер, является даром природы... [74, с. 476-477]. «Так, как поэзия и умелость не способны отдельно и для себя создать что-то совершенное, это недостижимо и для раздельного существования того и другого» [74, с. 477].

Характеризуя художественное произведение как результат творческой деятельности автора, Шеллинг констатирует, что художник привносит в свое произведение не только то, что выражено с явным намерением, но и какую-то бесконечность, полностью раскрыть которую не способен ни один конечный рассудок. Каждое произведение словно включает в себя бесконечное количество замыслов, допуская тем самым множество интерпретаций, и при этом никогда нельзя установить, заключена ли эта бесконечность в самом художнике или только в произведении искусства как таковом [74, с. 477]. Если же в произведении искусства замысел и метод на поверхности, то его следует рассматривать лишь как отражение сознательной деятельности художника и объект для рефлексии, а вовсе не для созерцания, которое стремится погрузиться в совершенное и только в бесконечном способно обрести покой [74, с.478] .

Для Шеллинга искусство – это и не подражание природе, и не род ремесла, это – нечто выше того и другого. Художественный дар –производительная способность, с помощью чего искусству удается невозможное, а именно – снять в конечном продукте бесконечные противоположности [74, с. 483] .

Таким образом, шеллингова концепция художественного творчества дает более углубленное представление о творчестве как о противоречивом процессе раскрытия бесконечности в конкретном художественном произведении, как о взаимодействии сознательного и бессознательного, рационального и эмоционально-образного. У него также намечается тенденция рассматривать художественное творчество как внутренний диалог автора с самим собой и с тем, что существует вне его, выше его, является абсолютным.

Рассматривая вклад представителей немецкой классической философии в понимание творчества, творческих возможностей человека, необходимо отметить, что в целом их размышления углубляли научно-философские представления об указанном феномене. Вместе с тем, сакральные представления о творчестве в прямой или косвенной форме «имеются в виду», или прямо присутствуют во взглядах Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля.

Характеризуя идеализм системы Гегеля, Л. Фейербах писал: «Абсолютный дух» есть «отрешенный дух» богословия, который в виде призрака бродит еще в философии Гегеля» [60, Т.II, с. 117]. И в другом месте: «Новейшая философия – не что иное, как теология, растворившаяся и превратившаяся в философию» [60. Т. II, с. 161] .

Первым, кто окончательно десакрализировал проблему творчества был Л. Фейербах, а продолжил это дело К. Маркс, каждый исходя из собственных позиций. Л. Фейербах не только возвращает проблему человека в центр внимания философствования в противовес гегелевскому объективному идеализму, но и переносит диалог с религиозным мировоззрением, так сказать, на территорию противника, подвергая сокрушительной критике религию и рассматривая ее исключительно как отчуждение и обожествление человеческой сущности.

Дальнейшее развитие рационалистического толкования проблемы творчества связано с именем К. Маркса. Сегодняеще не стихла драматическая полемика о философском наследии марксизма. Но очевидно, что не имеет смысла как обоготворение самой доктрины и ее создателей, так и тотальное отрицание значения всего, что связано с именем Маркса. Анализ показывает, что К. Маркс на разных этапах творчества уделял большоевнимание вопросам, связанным с раскрытием природы и сущности человека, существования его в социуме. Разработав определенную концептуальную схему, он достаточно последовательно придерживался ее в дальнейшем. В отечественной философской и социологической литературе 60-х-80-х годов как основным в учении Маркса о человеке и его сущности рассматривался известный тезис о том, что «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду», а «в своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [37, Т.3. с. 3]. Общим местом в трактовке этого положения стал анализ сущности человека как принадлежащего исключительно к сфере реальных социальных связей и отношений, условий, в которых живет и действует человек. Существовало мнение, что революционным изменением обстоятельств можно не просто изменить человека, но и его сущностные проявления. На этой простой схеме, как известно, базировался миф о «новом советском человеке», а также вся идеологическая и воспитательная работа в обществе. Взгляды Маркса, таким образом, трактовались в русле довольно примитивного социологического редукционизма: все многообразие проявлений человека сводилось к социальным качествам. Конечно, некоторые основания для такой трактовки сущности человека дал и сам Маркс, неоднократно заявлявший о приоритете социального перед индивидуальным [37, Т.46, Ч. II., с. 78; с. 214; с. 507]. Однако было бы несправедливым сводить всю теорию человека Маркса к одному-единственному тезису.

Рассматривая проблему сущности человека, Маркс выступает как верный последователь и ученик Гегеля, и шире – как представитель европейского рационализма в целом. Он далек от упрощенного социологического определения этого понятия: «Человеческая действительность так же разнообразна, как и разнообразны определения человеческой сущности и человеческой деятельности» [37].

Следующим шагом в разработанном Марксом учении о сущности человека было обоснование идеи о деятельностном проявлении ее. Исходным пунктом такого понимания была трактовка человека как субъекта и объекта деятельности, в первую очередь в сфере труда, на основе чего развивается не только сам человек, но и социум. «Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии, вообще по чем угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают производить необходимые им средства к жизни, шаг, который обусловлен их телесной организацией. Производя необходимые им средства жизни, люди косвенным путем производят и свою материальную жизнь» [37, Т.3, с. 19]. В деятельности проявляется и формируется человек. Всякая деятельность – это не автономный процесс, а кооперация людей, обмен деятельностью, общением, то есть, процесс этот по сути своей общественный, социальный.

Человек – это не просто «политическое животное», это – социальное существо, производящее орудия труда и использующее их в процессе социальной деятельности. Отсюда следует, что человек по своей сути не только таков, какова эпоха, в которой он живет, но и таков, каковы в ней типы деятельности, в каких формах последние реализуются. Внешний мир становится для человека реальным только тогда, когда он, благодаря своим сущностным силам, вступает в отношения с предметным миром.

Идея творческой активности человека как социально-деятельностного существа – еще одна важная сторона марксовой трактовки сущности человека. Человек – природно-социальная реальность, и тем самым он зависит от внешних для него обстоятельств. Но вместе с тем, человек воспроизводит самого себя и эти внешние обстоятельства в процессе творческой целенаправленной деятельности. Творческая сущность человека сформировалась в результате его становления в истории**,** в ходе предметно-деятельностного, практического освоения мира, в ходе становления и развития социальных форм сознания, формирования трудовых навыков человека. «Труд в егородовом смысле и есть положительная творческая деятельность» [37, Т.46, Ч.1, с. 113] .

Принцип деятельной активности для Маркса не ограничивается только механическими действиями человека, активность захватывает всего человека, проявляя себя как поиск , напряжение, жизненный дух. Страсть становится важнейшим способностью человека, она сказывается в активном стремлении субъекта завладеть самой вещью. На этой основе рождается производительная активность [37, т.42, с. 150-151]. Деятельное отношение человека к предметному миру и представляет собой то, что называют «творческой жизнью», или настоящим присвоением человеческой сущности человеком и для человека, полным, проходящим сознательным путем и с сохранением всего богатства предшествующего развития, возвращение человека к самому себя как человеку общественному, то есть человечному [37, т.42, с. 116] .

Деятельное отношение человека к миру, таким образом, порождает творческую жизнь, которая есть не что иное, как самореализация человека и одновременно очеловечивание общественных отношений, разрешение противоречий между человеком и природой, между человеком и человеком, действительным разрешением спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, (распредмечиванием) между свободой и необходимостью, между индивидом и родом [37, т.42, с. 116]

Природа человека неизменна постольку, поскольку в ней воплощены одновременно социальные и антропологические характеристики человека как природного существа. Она меняется потому, что изменяющимся является социум, который является настоящим носителем родовой сущности человека. Реальное воплощение природы человека в индивидуальном существовании зависит как от антропологических особенностей самого индивида, так и от уровня развития системы общественных отношений. При этом конкретный механизм осуществления природы (в том числе и сущности) человека в жизнедеятельности отдельных индивидов проявляется через сущностные силы. Последние характеризуют потенциальные возможности, обусловленные психофизической конституцией человека, уровнем его интеллекта и т.п., а также особенностями и социальными условиями существования человека, которые способствуют или сдерживают реализацию этих возможностей. В их числе находится и творчество – сущностная характеристика человека как родового существа, его способность создавать качественно новые, социально значимые духовные и материальные ценности путем самореализации субъективных качеств человека в продуктах мышления и деятельности.

Человек у Маркса – существо творческое и деятельное, его природа носит динамический характер благодаря энергетической связи между человеком и миром. Человек – открытая энергетическая система, связанная с природой, обществом через стремления и страсти. Страсть – это сущностная сила человека, энергично следующая к своему предмету [37, т.42, с. 164]. При этом существуют постоянные, фиксированные стремления, как внутренние источники активности человека, и «относительные», приобретенные человеком в процессе жизни в обществе, которые рассматриваются как внешние источники энергии.

Динамичность человеческой природы обеспечена потребностью человека выражать свои способности в окружающем мире, а не только в необходимости использовать мир для удовлетворения своих физических потребностей [67, с. 347]. Человеческие стремления, таким образом, являются проявлением коренной и специфической человеческой потребности – быть связанным с обществом и природой и утвердить себя в этой взаимосвязи.

Маркс в данном случае говорит о «естественных», «жизненных» силах человека, которые существуют в нем в виде задатков и способностей, стремлений, а также энергии, которая концентрируется в каждой способности и стремится к выявлению. Тем самым К. Маркс обосновывает решающую роль потребности в самореализации как источнике энергетической активности человека. Страсти, понимаемые как энергетическая форма связи человека с миром, играют системообразующую роль: импульс энергии, побуждающий творческую активность человека, возможен при условии возбуждения всей совокупности страстей.

В рамках такого подхода способности и потребности человека можно рассматривать как резервуар (накопитель) и источник энергии, страсти – как передатчик энергии, а окружающий человека мир – (природа, другие люди, общество, Космос) как внешние источники энергии. Последняя циркулирует между человеком и миром в обоих направлениях. Как показывает Э. Фромм, такие выводы вполне соответствуют материалистической позиции Маркса и вместе с тем здесь они оказываются близкими к идеям Гете, дзен-буддизма, христианства [67, с. 348] .

Подводя итог анализу вклада К. Маркса в разработку вопроса о творческой сущности человека, нельзя не констатировать определенной глубины и последовательности данной концепции. Но к сожалению, как у самого Маркса, так и в последующих интерпретациях его учения можно найти немало несуразностей, ошибок, абсолютизаций тех или иных факторов. Речь об абсолютизации принципа социальной обусловленности поведения человека уже шла выше. Очевидной слабостью марксовой интерпретации творческой сущности человека можно также считать большее или меньшее игнорирование духовного среза человеческого бытия, сведение духовных проявлений человека к тем же социальным факторам.

Нужно также согласиться с точкой зрения, которая вслед за Э. Фроммом приобретает распространение и в украинской философии . Речь идет о том, что у Маркса родовая сущность человека складывается только из одних достоинств. Снять отчуждение, по Марксу, означало привести существование человека в соответствие с его сущностью. Сама же эта сущность – явление исключительно положительное. Ей мешает лишь несовершенное существование. Надо создать достойные человеческие условия существования – и человек автоматически изменится к лучшему [38, с. 34-35]. Сам Э. Фромм рассматривал человеческую сущность как амбивалентную**,** как такую, в которой сталкиваются так называемые матриархальные и патриархальные комплексы человеческого самоотношения. С одной стороны, речь идет о влечении к самореализации, самоутверждению, свободе, с другой – к обычной обеспеченной жизни [67, с. 13-108] .

Анализируявклад немецкой классической философии в разработку теории творчества, конечно, нельзя говорить о ней в непосредственной постановке, хотя отдельные сюжеты, аспекты можно найти почти у каждого из представителей. С одной стороны, углублялись представления о деятельных механизмах творческой активности человека, были подвергнуты анализу отдельные виды творчества (искусство, материальное производство), и тем самым обогащалось рационально-научное видение человека, его сущности и существования, с другой, шел достаточно плодотворный диалог с религиозно-философскими представлениями о творчестве как в пределах самой немецкой философской классики, так и путем прямой теоретической конфронтации с последней.

В дальнейшей эволюции европейской философии, конечно же, сохранились указанные выше тенденции, но они были дополнены благодаря появлению новой оппозиции рационализму со стороны нового иррационализма нерелигиозного характера. Речь идет, в частности, об идеях представителей так называемой «философии жизни», среди которых особенно выделялись Шопенгауэр, Ницше, Бергсон, а также такие течения в европейской философии, родившиеся позже, как фрейдизм и экзистенциализм. В российской и украинской философской литературе, посвященной анализу вклада указанных авторов и направлений в разработку теории творчества, их взгляды были подвергнуты достаточно глубокой критике [См .: 12; 15; 17; 43]. Отметим лишь, что выдвижение на первый план таких составляющих духа, как воля, интуиция, подсознательное, конечно, способствовало углублению представлений о механизмах творчества, но вместе с тем абсолютизация указанных феноменов, редуцирование к ним всего разнообразия творческой сущности человека порождало все новые и новые определения творчества, а также таких сопровождающих его понятий, как талант, гений и тому подобное. К тому же недовольство отсутствием более или менее приемлемых теоретических обобщений в исследуемой сфере в конце XIX века привело к распространению чисто эмпирических трактовок феномена творчества.

Завершая, можно констатировать, что на протяжении всего развития европейской философской мысли проблема творчества в прямой или опосредованной форме всегда присутствовала в дискурсах разного направления. Но только начиная с ХVI-XVIII вв. четко была обозначена борьба и вместе с тем диалог между сакральным и научно-рационалистическим пониманием феномена творчества.

Фундаментальные наработки по этой проблеме были осуществлены также в российской и украинской философии.

**1.3. Проблема творчества в украинской и российской философии.**

Значительные достижения в изучении проблемы творчества как в ее общей постановке, так и в анализе отдельных аспектов (в том числе и особенно в ее человеческом измерении) имеет украинская и российская философская мысль. Более того, в отличие от западноевропейского философского дискурса, в котором преобладающей долгое время была рационалистическая ориентация на изучение познавательных возможностей субъекта, российско-украинская традиция настаивала на единстве человеческого духа. Последний и является той основой, на которой базируется творческая активность человека, направленная не только на создание материальных вещей, но прежде всего на развитие и саморазвитие человека, на реализацию его внутренних потенциальных возможностей.

Такая традиция была заложена усилиями Г. С. Сковороды, П. Д. Юркевича, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, Н. Ф. Федорова и других.

Нельзя преувеличить вклад в разработку теории творчества украинского мыслителя сократовского масштаба Григория Савича Сковороды, который первым систематизировал свои взгляды на человека, как на творческое существо, способное к саморазвитию и самореализации при наличии свободы, внутренних и внешних условий для развертывания потенциальных возможностей и природных способностей. Рассматривая вопрос о сущности человека, Г. С. Сковорода опирается на разработанное им учение о «трех мирах» и «двух натурах». Человек – это микрокосмос, один из трех миров, существующий наряду с макрокосмосом (природой) и символическим (духовным) миром Библии, и тысячью нитей связанный с ними. Поэтому-то человек одновременно природное существо (имеет «тело земляное») и духовное (имеет «тело духовное»). Люди часто ищут свою настоящую сущность не в себе самих, а во внешних обстоятельствах – в религиозном служении, в поиске богатств, в плотских утехах, или где-то на небе, в «коперниковых мирах». Все эти поиски не выходят за пределы человеческой телесности, а настоящая сущность человека проявляется в его духовности, которая является «правдой божией», «источником правды», «истины», «добродетелей». Запорукой развития и саморазвития духовной сущности человека у Сковороды является свобода, которая в отличие от спинозовской жестко детерминированной свободы, является гарантом раскрытия творческого в человеке.

Центральным в понимании творчества в его человеческом измерении у Сковороды есть категория сродности, которая в конце концов вырастает в философскую, социальную и педагогическую теорию саморазвития человека. Можно согласиться с тем, что в идее «сродности» в свернутом виде имплицитно уже имеется то, что позже реализуется в различных теориях творчества: мотивация творчества, проблема призвания человека; его дарований, склонностей, способностей, талантливости, гениальности. Под «сродностью» мыслитель понимает духовную способность человека к определенному типу жизнедеятельности, поведения, к выполнению определенной работы: «Прибыль НЕ есть в увеселении, но исполнение нужности телесные, а если увеселении, это не внутреннее; родное же увеселении сердечное обитает в делании сродни. Тем оно слаще, чем сроднее ...Душа веселит сродное делание» [55, т. I, с. 433]. От рождения в человеке заложены вполне определенные возможности, которые необходимо выявить, осмыслить и создать благоприятные условия для реализации. Эти условия делятся на внутренние и внешние, благоприятные и не благоприятные сродности. Среди них есть определяющие, решающие: важнейшим внутренним условием самореализации человека является самопознание; среди внутренних факторов важное место занимает также свобода. Наличие последней ведет к ситуации выбора, который, в свою очередь, носит сознательный характер, опираясь на самопознание. «Прислушиваясь к себе», Сковорода в одном из диалогов иллюстрирует эту мысль следующим примером: «Некоторый молодчик был моим учеником. Детина подлинно рожден к человеколюбию и дружбе, рожден все честное слышать и делать! Но не рожден быть студентом. С удивлением сожалел я о его остолбенелости. Но как только он отрешился к механике, так вдруг всех удивил своим понятием без всякого руководителя» [55, с. 422] .

Г. С. Сковорода обращает внимание на то, что феномен сродности детерминирован социально-политическими и культурными условиями жизни, и что сродным или несродным может быть общество, государство. Так и творчество, как реализованная сущность человека, возможна только в творческом обществе.

Сердцевиной сродности у Сковороды выступает сродный труд, как таковой, естественно заложеный в человеке. Природа порождает желание к труду (есть «матерью желания»), которое является «ражжение, склонность и движение. Оно стремится к труду и радуется им, как сыном своим ... Кратко сказать, природа запаляетк делу и укрепляет в труде, делая труд сладким»[55, с. 323] .

В смысле соотношения разума и чувства, духа и души Сковорода предпочитает целостное понимание феномена человека, но при этом разум подчинен велению» духовного «сердца, а истинным человеком есть сердце в человеке» [55 , с. 49]. Сердце здесь, конечно же, не только и не столько телесный орган или орган чувств. Это, скорее всего – определенный символ человеческого в человеке, «орган», в котором логическое, рациональное в восприятии мира, других людей, самого субъекта неотрывно от чувственного и нравственно-эстетического, где Истина, Добро и Красота находят свое гармоничное соединение.

Тут – истоки кордоцентризма, благодаря которому приобретает оригинальный окрас украинское мировоззрение и его наиболее яркое отражение в философии.

Последний мотив, в частности, был подхвачен П. Д. Юркевичем, который считал, что «человек начинает свое нравственное развитие из движений сердца, везде желал бы видеть благо, счастье, сладкую игру жизни, всюду хотелось бы встречать существа, которые радуют, согревают друг друга теплотой любви, связанные дружбой и взаимным сочувствием. Только в такой форме совершенного всеобщего счастья мир представляется ему как нечто достойное существования» [77, с. 181] .

Выступая против абсолютизации разума, мышления в рационально-материалистических философских концепциях, П. Юркевич рассматривал духовную жизнь человека как сложное явление, центром которого становится не разум, а сердце**.** Последнее рассматривается мыслителем как скопление всей духовной жизни человека, как важнейший орган ... всех сил, отправлений, движений, желаний, чувств и мыслей человека со всеми их направлениями и оттенками» [77, с. 69]. Именно сердце человека и является источником творческой активности, так как «в сердце человека содержится источник для таких явлений, в которых отражаются особенности, не вытекающие ни из какой общего понятия или закона» [77, с. 92]. То есть, сердце производит то новое, что нельзя предсказать логическими выводами и составляет результат настоящего творчества.

Г. С. Сковорода и П. Д. Юркевич, бесспорно, были мыслителями глубоко религиозными, хотя последнее имело у них различную окраску (неортодоксально-гуманистическую у первого и ортодоксально-православную у второго). Поэтому в их философском творчестве присутствует постоянная полемика, диалог с западной рационалистической философской мыслью, и вместе с тем достижения последней интегрируются в собственном учении на более высоких уровнях обобщения.

Такие же тенденции мы наблюдаем в творчестве известных русских мыслителей XIX века, среди которых прежде всего выделяется фигура «загадочного старца» Н. Ф. Федорова, который является автором оригинальной «теории общего дела». Посседнюю одновременно можно рассматривать как одну из первых попыток создания теории творчества, как феномена, в котором реализуются творческие сущностные силы человека. [См .: 21; 22; 24; 45; 52].

Концепция Н. Федорова в своем общем виде и в решении конкретных вопросов была учением, возникшим в русле православного христианства, но волей автора переросло его пределы. Всю систему православно-христианского вероисповедания Н. Федоров сводит к одному, хотя и важному пункту – к культу предков. Человечество должно объединиться для «общего дела» – реального воскрешения предков «в духе и во плоти», осуществлением которого должно заниматься само человечество вместе с преобразованной природой.

Н. Федоров разрабатывает оригинальную концепцию творчества, которая у него выступает не простым подражанием природе, а созданием новой реальности, созданием своего, оригинального мира. Федоров не отрицает природу как таковую, и созданных естественным путем несовершенных людей, он призывает к превращению самой природы и вывода людей на высшую степень бесконечного космического творчества. Хотя человек – это часть природы, он несет в себе еще и то, что в христианстве было определено как божественное, духовное, а в целом ряде примеров секуляризованной мысли – как способность выходить за пределы самого себя, быть больше, чем есть, как неограниченная способность к самосовершенствованию [52, с. 263] .

Среди наиболее выдающихся российско-украинских оппонентов марксова учения о творческой сущности человека ведущее место занимает Н. Бердяев – философ, хорошо знавший марксизм, его сильные и слабые стороны, одно время он увлекался этим учением, а в течение своего творческого пути полемизировал с ним. Природа человека, по Бердяеву, – двойственная. Она включает как естественное, материальное, социальное, так и сверхъестественное, духовное, божественное: «Человек осознает себя не только существом природным, но и духовным» [8, с. 83]. Но в отличие от материалистического натурализма, как он называет марксизм, Бердяев утверждает приоритет духовного в человеке: последний не только и не столько существо природное, он абсолютен в духе [6, с. 310]. Человеческий дух есть «свобода, творческая активность, смысл, интеллект, ценность, качество и независимость, прежде всего независимость от внешнего мира, природного и социального. Духовное в человеке означает изначальность изнутри в отличие от той составляющей человеческой природы, которая определяется снаружи. Как существо духовное, человек есть существо активное, творческое, свободное ...»[7,с. 228] .

Творчество Бердяев изображает не в привычном понимании, как создание новых культурных ценностей в науке, искусстве и т.д. Он констатирует иерархический характер творчества, включающий как самые низкие ступени, так и творческую самореализацию человека. Вместе с тем, творчество у Бердяева вырастает до масштабов глобальных, оно является важнейшим для понимания отношения человека к Богу. «Творчество для меня не столько оформление в конечном, в творческом продукте, сколько раскрытие бесконечного, полет в бесконечность, не объективация, а трансцендентирование. Творческий экстаз (творческий акт всегда ex-tasis) является прорыв в бесконечность» [6, с. 189], – писал И.Бердяев.

В русле религиозного видения проблемы творчеств разворачивалась аргументация другого русского философа С. Л. Франка. По его мнению, богочеловеческое сущность человека в наибольшей степени реализуется в творчестве, в котором человек предстает не только рабом божьим, но и соучастником божественного творчества. С. Франк писал: «...Настоящее исполнение воли Божьей. Только в форме свободного творчества, всякое слепое, рабское, механическое выполнение этой воли является как раз невыполнением истинной сущности. Человек как только «раб Божий» раб «лживый и лукавый...» Он подобен, рабочему, выполняющему работу только по рабскому механически, не интересуясь ею, и не внося в нее свое волевое усилие, есть уже тайный саботажник. Бог призвал человека быть не просто рабом, а своим свободным, то есть, творческим сотрудником» [63].

Поэтому, всякий человек, любая деятельность, познание может быть творческим. Это происходит там, где цели деятельности рождаются из глубины человеческого духа. А поскольку человек вообще не может перестать быть личностью, постольку он всегда вынужден проявлять свою сущность в работе, в творчестве «всякий человек, который вносит отпечаток своей личности в окружающую его среду, всякая женщина и мать, которая вносит свой собственный моральный стиль в жизнь семьи», свой эстетический стиль в домашнюю обстановку, всякий воспитатель детей есть уже творец»

[64, с. 294] .

Но наиболее полной и типичной формой творчества является искусство, поэтому всякое творчество несет в себе отпечаток искусства. В нем реализуется замысел художника, автора, духовное «облегается» плотью, воплощается в материальное, оформляется.

С. Франк много внимания уделял раскрытию механизмов творчества, структуры личности, рассматривая само творчество как переход из потенциальности, возможности в реальность путем использования возможностей человека не только воплощать замысел путем обычной деятельности, но и через трансцендентированиеза пределы имеющегося опыта в трансрациональное сознание, или погружаясь во внерациональные глубины собственного духа [64, с. 399]. Центральной категорией у С. Франка есть понятие «непостижимое», которое автор понимает не так, что есть нечто, недоступное человеческому опыту вообще. Оно недостижимо лишь для познающего разума. То есть, в опыте существует нечто, что не может быть разложено до понятия [62, с. 196]. Эта недостижимость познанию проявляется двояким образом: как такое, что скрыто от нас по содержанию, то туманное, неуловимое, а также то, что по содержанию понятно, но противоречивое,необъяснимое, логически неоднородно. Непостижимое – то, что по своей сути такое, которое мы не можем ни объяснить, ни дать логического отчета [62, с. 197]. Это – непостижимое по сути, само по себе. «Оно имеет место рядом с предметным знанием, и знание о нем является знанием непонятного и необъятного» [62, с. 198]. С. Франк связывает это непостижимое не только с природными бытийными формами (звездное пространство, мир молекул, атомов), с земными, духовными феноменами, но главным образом – с миром Божественного. Творчество и есть прорыв, трансценденциячеловеческой энергии за пределы очевидного опыта, предметного знания и деятельности в мир необъятного, тайного, скрытого для обычных форм существования. Таким образом, в украинской и русской философии (за исключением Сковороды) проблема творчества как самостоятельная и центральная в философском дискурсе возникает только в конце XIX – начале XX веков, преимущественно в творчестве представителей религиозной философской мысли. У С. Франка и Н. Бердяева творчество предстает не только и не столько как создание новых ценностей, вещей, продуктов. Творческой может быть жизнь любого человека, если последняя в дело вкладывает душу, волю, интеллект.

На мнение указанных мыслителей, творчество – загадочно и необъяснимо, если исходить из эмпирических его характеристик, причин и обстоятельств. Но тайна творчества открывается, если рассматривать его через связи между человеком и Богом, который является последней истиной и возможностью человеческого творчества, в какой бы форме Бог не воспринимался человеком, – через глубокую веру, или через «внутренний голос», гений, чувство вечности, любовь к миру и т.д.

Творчество, как утверждают Бердяев и Франк, нельзя свести к определенному набору правил, средств, приемов мышления и деятельности. Творчество – это всегда самовыражение субъекта, процесс, в котором наряду с созданием внешних форм, материализацией замысла автора, происходит также самосозидание самого творца, его внутренних качеств, актуализация потенциальных возможностей.

Механизм творчества не может быть сведен к механизмам деятельно-рационального постижения мира, в своей действительности это процесс обмена информацией и энергией между различными уровнями бытия, который предусматривает, в частности, трансцендентирование субъекта творчества за пределы имеющегося опыта, а также погружение в глубины собственного духовного мира. Иными словами, творчество – это всегда диалог субъекта с самим собой («я» – «я»), с миром в целом, с другими субъектами ( «я» – «ты»).

В русско-украинской философской мысли начала XX века наряду с решением философских, общетеоретических аспектов проблемы творчества значительное внимание уделялось изучению конкретных вопросов. В частности, в дореволюционной России изучались особенности творчества в различных видах деятельности, анализировались характеристики личности. Активно переводились произведения иностранных авторов, в частности, Ф. Гальтона, Ч. Ламброзо, Г. Лебона, А. Мейера, Ф. Нардаума, Ш. Руше, Э. Эмерсона. Характерной особенностью изучения проблемы творчества в то время было то, что в основном этим занимались психологи, психиатры, физиологи.

В 20-30 года на базе социологических, психологических и педагогических исследований были достигнуты определенные успехи в изучении конкретных видов творчества (прежде всего художественного и научного). Накапливался материал по психологии творчества, разрабатывались методы выявления и анализа качеств личности, критически осваивался опыт зарубежных специалистов (С. О. Грузенберг, П. К. Энгельгеймер, А. Ф. Лазурский, И. И. Лапшин, Ф. Ю. Левинсон-Лессинг, Б. О. Лезин, Г. И. Маркелов, В. Г. Сегалин и другие).

В это время даже возникает комплексная наука о творчестве – эврилогия, был создан Институт эврилогии**,** который однако, был ликвидирован в начале 30-х годов.

Однако слабость методологических основ, эмпирический характер большинства исследований и ограниченность изучения проблемы ее психологическим аспектом при наличии достаточно большого объема фактического материала не давало возможности реализовать установку на создание общей теории творчества. К тому же, в 30-40-е годы исследования в этой сфере были свернуты и возобновлены лишь в конце 50-х годов. По прежнему первыми здесь были психологи (А. В. Брушлинский, А. Н. Леонтьев, К. К. Платонов, Я. А. Пономарев, О. К. Тихомиров, М. Г. Ярошевский и другие, к которым присоединились философы (В. С. Библер, Е. С. Жариков, Б. М. Кедров, О. М. Коршунов, В. Н. Пушкин, А. Т. Шумилин и другие).

Более глубоко и содержательно изучались проблемы научного, художественного, технического творчества (М. М. Бахтин, В. И. Белозерцев, Г. М. Волков, А. Т. Гордиенко, Е. С. Громов, Г. Л. Ермаш, М. С. Каган, А. С. Канарский, Л. С. Коршунов, В. А. Кудин, Б. С. Кузнецов, О. В. Лармин, Л. Т. Левчук, И. И. Лейман, В. С. Лутаенко, И. А. Майзель, Б. С. Мейлах, Е. З. Мирская, П. О. Рачков, Л. М. Столович, Я. Е. Стуль и другие). Было положено начало разработки методик творческой деятельности, в частности, изобретательской (Г. С. Альтшуллер, Г. И. Буш, В. М. Одрин и другие) была предпринята попытка создать целостную, комплексную науку о творческом мышлении-эвристику (В. Н. Пушкин).

В конце 70-х – начале 80-х годов возросло внимание к философско-социологическим аспектам творчества, к созданию теории творчества (Г. А. Давыдова, В. П. Иванов, О. М. Лук, В. Г. Федотова, Н. П. Французова, И. И. Фурсин, В. И. Шинкарук, А. Т. Шумилин).

Большое значение приобрели научные конференции, которые на протяжении ряда лет проводились в Киеве, Симферополе, Харькове и стали своеобразным полигоном для испытания новых идей по проблеме творчества. Сложились традиции изучения феномена творчества в научных университетских центрах Украины (Киев, Харьков, Симферополь, Днепропетровск, Одесса). Не прерывались плодотворные связи с философской общественностьюРоссии, где также активно разрабатывалась тема творчества [76, с. 7-11] .

Анализ многочисленных публикаций, касающихся творчества, позволяет выделить ряд важных положений, имеющих значение для дальнейшего приращения знаний. Во-первых, это вопрос о том, является ли творчество прерогативой только человека, или оно присуще и природе, является атрибутом бытия вообще? До сих пор этот вопрос не определен окончательно. В «Энциклопедическом словаре» Брокгауза-Ефрона отмечалось, что творчество «в прямом смысле является созданием нового. В таком значении это слово могло быть использовано по всем процессам органической и неорганической жизни, потому что жизнь – это ряд непрерывных изменений, и все, что обновляется и снова рождается в природе, есть продукт творческих сил. Но понятие творчества предполагает наличие личности создателя, поэтому это слово используется преимущественно относительно человеческой деятельности. Тенденция использовать это понятие в «широком» и «узком» значении сохраняется и сегодня. Большинство авторов придерживаются понимания творчества как «деятельности, порождающей нечто качественно новое, ранее никогда не бывшее» [61, с. 670]. Вместе с тем, психолог Я. А. Пономарев утверждал, что творчество присуще не только человеческой деятельности, но и природе, что оно (творчество) составляет основу всякого развития, движения, изменения. Подавляющее большинство исследователей пыталось определять специфику творчества в рамках деятельностного подхода к указанному феномену, выделяя самые важные, на их взгляд, эмпирические показатели творческой деятельности, касающиеся ее содержания, уровней, результатов и т.п. [19; 27; 35]. В то же время в качестве важнейших показателей творчества рассматривалась результативность деятельности, новизна и социальная значимость этих результатов (П. П. Гайденко, К. С. Пигров, А. Т. Шумилин и другие). Надо заметить, что такой подход дал возможность значительно продвинуться вперед в понимании природы и сущности человеческого творчества. Но вместе с тем, внимание исследователей, стоящих на указанных позициях, сосредотачивался на конечных продуктах творчества, на внешних ее проявлениях в культуре общества, а также на анализе эмпирических качеств личности. Например, рассматривая новизну результатов, как основную характеристику творчества, авторы должны отвечать на дополнительные вопросы о характере этой новизны (всегда ли эти новые результаты на самом деле новые?) То же самое можно сказать о попытке создать философскую теорию творчества, опираясь на традиционный анализ качеств человека как субъекта творческой деятельности.

Одним из положительных последствий дискуссий, которые проводились, было то, что все более понятной становилась бесперспективность эмпирического подхода к феномену творчества. Тем более, что на этом пути оказались неудачными попытки создать целостные теории творческого процесса, которые осуществлялись психологами (М. Г. Ярошевский) .

Дело в том, что с помощью эмпирических показателей нельзя раскрыть общую природу творчества, а его содержание нельзя свести или к психологическим механизмам творческого акта, или к логике творческого процесса, или к качествам творческой личности. Творчество не может быть сведено к одному или нескольким его аспектам, это – явление многоплановое и может быть осмыслена только в случае объединения усилий специалистов разного профиля.

Неудовлетворенность эмпиризмом в понимании творчества привело к поиску общеметодологических подходов, в том числе: отражательной концепции (А. М. Коршунов), диалектической трактовки творчества (Г. А. Давыдова), системно-деятельностного подхода (М. С. Каган). Первые попытки рассмотреть философские аспекты творчества были связаны с желанием ввести указанное понятие в систему категорий философии (конечно, марксистско-ленинской). Так, А. М. Коршунов отстаивал точку зрения, согласно которой творчество – это активное взаимодействие субъекта и объекта познания, единство материально-практического преобразования мира и процессов его духовного освоения. В соответствии с господствующей в то время традиции автор фактически отождествлял отражение, как основу познавательного процесса, и творчество, и заявлял, что всякая познавательная деятельность носит творческий характер [31, с. 8-19]. Вместе с тем, А. М. Коршунов обратил внимание исследователей на необходимость учета общефилософских положений о субъектно-объектном характере творческого процесса, об активности субъекта в процессе познания и творчества, о наличии творческих компонентов в познавательной деятельности.

Г. А. Давыдова осуществила серьезную попытку рассмотреть творчество в ее связи с диалектикой. И хотя автор отдала дань абсолютизации диалектики как метода познания, которая была характерна в целом для отечественной философии советских времен, она выдвинула ряд плодотворных идей и замечаний, которые оказали значительное влияние на дальнейшую разработку проблемы в ее философском аспекте. В частности, заслуживает внимания утверждение о том, что философский анализ творчества невозможно провести без обращения к вопросам о сущности человека и условиям ее реализации. Творчество должно рассматриваться как способ самобытия человека: как раз в творчестве человек формирует, воспроизводит и развивает себя как человека. Творчество – это пружина развития отдельного человека в истории, но в реальном историческом процессе сказывается разрыв между объективно историческим и субъективно-личностным аспектами творчества. История – это становление развитой формы творчества [19, с. 17-115]. Вообще, русские философы обратили внимание на необходимость изучения социально-культурного аспекта творчества, как относительно самостоятельной проблемы. Так С. С. Гольдентрих и Л. А. Пьянова писали, что изучение процессов творчества вне культурно-исторического контекста, предметно-практической деятельности, социальных механизмов общения ведет к подмене теории творчества ее феноменологиий [14, с. 52] .

Необходимо отметить тот вклад, который внесли в разработку теории творчества в ее философском аспекте представители украинской мысли, такие как В. А. Босенко, И. В. Бычко, В. П. Иванов, Л. Т. Левчук, И. Ф. Надольный, Ю. В. Осичнюк, М. О. Парнюк, М. В. Попович, Л. В. Сохань, И. И. Фурсин, В. И. Шинкарук, А. И. Яценко и другие, заложившие основы личностного подхода к творчеству. В частности, глубокую разработку получили вопросы соотношения творчества и свободы, природы и сущности человеческой деятельности, соотношение целей и идеалов, творческой природы труда, творчества как родовой характеристики человека, социально-психологических основ творческого процесса и другие [12; 26; 44; 47; 78] .

Весомый вклад в решение общетеоретических, философских вопросов понимания природы, сущности, содержания, эволюции, культурно-исторической обусловленности творческих процессов внесли более молодые российские и украинские исследователи (В. Д. Губин, П. П. Крамар, Б. В. Новиков, В. Н. Николко, К. С. Пигров и другие) [32; 41; 43] .

Удачной попыткой синтеза идей киевской и московской школ является концепция творчества Б. В. Новикова. Автор рассматривает творчество как наиболее развитую форму развития, как процесс постоянного осуществления диалектического противоречия, которое «себя как целое постоянно планирует, полагает и реализует в рамках исторически достигнутого и непрерывно расширяющегося... горизонта свободы» [43].

Творчество – это средство бытия человека в условиях, когда оно становится принципом и самоцелью истории, ее высшей ценностью [43]. Б.В. Новиков связывает творчество с человеческой деятельностью, но рассматривает его не как одну, пусть из главных, характеристик этой деятельности, а как истину и сущность деятельности как таковой, что раскрывается только на высшем уровне становления исторического процесса. Если на этапе «предыстории» речь может идти о частичной реализации творческой сущности человека, то высшая форма творчества реализуемая как разделение труда и самодеятельности личности, будет носить всеобщий характер [43]. По нашему мнению, важно то, что автору удалось в едином концептуальном подходе связать деятельностноепонимание творчества с его личностным и историческим аспектами, и тем самым сделать значительный шаг в философском осмыслении проблемы.

Проведенный историко-философский анализ степени разработки проблемы творчества, изучение работ современных зарубежных, украинских и российских авторов показывает, что человеческое измерение творчества занимает едва ли не определяющее место в философских дискурсах разных эпох и направлений.

Центральным понятием указанного среза исследования является категория «творческий потенциал человека», которая была впервые использована в отечественной науке психологами (Л. С. Выготский, С. Л. Рубинштейн, В. Г. Ананьев, Я. А. Пономарев, П. В. Симонов, В. П. Эфроимсон и другие), социальными психологами (Е. А. Донченко, Л. В. Сохань, В. О. Тихонович и другие). Благодаря усилиям социологов, политологов, философов, указанная категория получила широкое распространение и стала использоваться не только для характеристики человека, но и общества, его отдельных сфер (В. С. Бакиров, Б. О. Воронович, Л. И. Гольдин, Л. А. Гордон, М. С. Каган, И. Д. Ковалева, И. С. Ладенко, А. К. Назимова, В. Ф. Овчинников, В. В. Пошатаев, В. А. Правоторов, В. И. Толстых, В. Н. Сагатовский, Ю. Ф. Сафонов, С. С. Товмасян, В. А. Ядов, Е. А. Якуба и другие) .

Вместе с тем, в начале 90-х годов сложился определенный разрыв между накопленными эмпирическими данными по содержанию, проявлениями, функционированию творческого потенциала человека и их философско-теоретическим осмыслением. И хотя в этой области исследований идеологическая предвзятость не имела такого влияния, как в некоторых других, тем не менее, дальнейшее развитие теории тормозилось господством социально-деятельностной парадигмы понимания сущности человека и соответствующей трактовкой феномена творчества и творческого потенциала. Выход на широкий диалог с другими типами философствования, в частности, освоение идей современной западной философской мысли и возвращение в оборот теоретических достижений религиозной философии, позволил по-новому подойти к творчеству как таковому и к характеристике его в индивидуально-человеческом измерении. Классическими здесь являются идеи Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, А. Адлера, Г. Айзека, Ф. Баррона, А. Бергсона, М. Бубера, Х.-Г. Гадамера, Э. Канетти, Э. Касирера, Ю. Козелецкого, Э. Левина, А. Маслоу, Г. Олпорта, К. Поппера, Б. В. Скиннера, З. Фрейда, Э. Фромма, К. Хорни, К. Г. Юнга и других философов и психологов.

Плодотворным выглядит использование для разработки концепции творческого потенциала человека идей представителей так называемой «философии диалога», в частности, о многомерности духовного мира человека, о диалоге как универсальной форме существования и развития духа в его индивидуальном и общественном бытии как фундаментальной основе творчества. При этом речь идет как о классическом наследии, так и о работах современных авторов, о философских дискурсах религиозного и научного направления (работы С. С. Аверинцева, Г. С. Батищева, М. М. Бахтина, В. С. Библера, Н. А. Бердяева, М. Бубера, В. Б. Вышеславцева, В. Д. Губина, Э. Левинаса, М. О. Лосского, В. В. Налимова, Ф. Розенцвайга, С. Л. Франка, Н. В. Хамитова, С. С. Хоружего, Ф. Эбнера и других).

В последние годы большое внимание уделяется вопросам о саморазвитии и самосовершенствовании человека как важнейшего направления развития и реализации творческого потенциала, где также преобладают тенденции компаративистского диалога (С. П. Альгин, Н. В. Гончаренко, В. В. Клименко, И. Калинаускас, М. Д. Култаева, В. А. Лозовой и другие) .

В современной западной философии на основе теоретического наследства классических эпох ведется активное изучение общих вопросов творчества (Х. Андерсон, Ф. Баррон, У. Деннис, Е. Кестлер, Б. Хиселин и другие), проявлений творческой активности человека (Г. В. Олпорт, С. Колелл, Г. Домино, Магнус Флорин, Дж. Гоуен, Р. В. Раскин и другие).

Изучаются различные аспекты, связанные с раскрытием сущности, проявлений и форм гениальности и таланта (И. Агасси, В. Г. Боуверман, П. А. Браун, В. И. Бриттен, Р. Эльберт, М. Ранко, И. Х. Дуглас, И. М. Айзенштадт, Г. Холтон, А. Хок). Соотношение гениальности и умственных, интеллектуальных способностей человека раскрывают Х. Эйснок, И. Карлссон, З. Гетзелс, Ф. Яаксон, И. П. Гилфорд, Х. Уалберг, С. Рашер, И. Пакерсон и другие. Степень выявления гениальности в зависимости от пола исследуют Ф. М. Эмран, С. П. Бенбой, И. С. Стенли, Н. Коган, Л. Тосси и другие.

Непосредственно раскрытию содержания и форм проявления и реализации творческого потенциала человека посвящены работы Т. М. Амбил, С. Текле, М. Микера, Дж. Роберта, К. А. Пиковера, С. Тернберг, Т. Любарта, Е. П. Торфанса, А. К. Холла, Б .Р. Стандлера и других.

Разработки указанных выше авторов отличаются довольно кропотливой вниманием к эмпирическим фактам, но нередко им недостает теоретических обобщений и концептуальности, что требует их критического переосмысления и адаптации к теоретическим положениям, разрабатываемым нами.

Что до социально-философских аспектов анализа становления, развития и актуализации творческого потенциала человека в филогенезе и онтогенезе, то плодотворными являются идеи западных исследователей, касающиеся общей характеристики, истоков и эволюции современной цивилизации и культуры, перспектив их развития, эффективности различных моделей общественного устройства и т.д. (Р. Арон, Д. Белл, Ф. Бродель, И. Валлерстайн, И. П. Вернан, Р. Гвардини, Ф. Кликс, Х. Ортега-и-Гассет, К. Поппер, П. Сорокин, А. Тойнби, Э. Б. Тейлор, Д. Д. Фрезер, М. Фуко, Ф. А. Хайек, Э. Шацкий, К. Ясперс и другие).

В русской и украинской философской литературе также значительное внимание уделяется вопросам развития культуры, духовности в их человеческом измерении (А. И. Арнольдов, Е. К. Быстрицкий, П. С. Гуревич, В. А. Бачинин, В. С. Библер, Я. Е. Голосовкер, М. С. Каган, Н. С. Кораблева, К. С. Разлогов, Д. В. Рузин, Б. С. Раушенбах, К. А. Свасьян, Л. В. Скворцов, В. С. Степин, В. Г. Стрелков, В. Г. Табачковский, В. Г. Федотова, А. Е. Чусов-Русов, А. К. Шевченко, К. П. Шудря и другие), отдельным аспектам деятельности человека на раних этапах истории и жизненного пути (С. И. Головаха, Л. В. Сохань, В. О. Тихонович, О. П. Зубец, Л. Н. Коган, А. М. Кривуля, В. И. Лузгин, В. В. Толстых и другие), перспективам развития человека в связи с современными цивилизационными изменениями и, в частности, компьютерной революцией, а также с реформационными процессами в современной Украине (С. И. Грабовський, А. Г. Данильян, А. Ершов, В. А. Звегинцев, В. М. Кайтуков, И. И. Кальной, К. М. Кантор, В. А. Малахов, М. В. Попович, А. И. Уткин, В. Г. Федотова, М. П. Колесников, А. И. Ракитов и другие).

Значительную ценность для разработки темы имеют диссертационные исследования, коллективные монографии и сборники, материалы конференций, в которых рассматриваются вопросы развития и саморазвития внутреннего духовного мира человека, сохранения духовности народа, модернизации общественных отношений, развития украинского государственности, эффективного освоения и использования цивилизационных достижений, оптимизации системы образования и т. Вместе с тем, анализ показывает, что разработка вопросов, связанных с изучением различных аспектов проблемы индивидуальных механизмов осуществления творческих актов пока отстает от потребностей практики. Остается слабо разработанным социально-философский аспект указанной проблемы. Долгое время в отечественной философии господствовало упрощенное понимание творчества, которое рассматривается только как «деятельность по достижению новых результатов», на этой основе за пределами анализа оставались духовные составляющие творческого потенциала.

**1.4. Информационно-энергетическая природа и духовно-деятельная сущность творчества**

Сложность, многоаспектность феномена творчества обусловили многообразие подходов к его определению. Возникает потребность в упорядочении, классификации как самих определений, так и подходов к творчеству. Пытаясь решить эту проблему, В. Н. Николко, например, разделяет имеющиеся определения на группы, возводимых в своей основе к фундаментальным категориям: деятельность, состояние, процесс, аспект, форма каузальности, функция сознания, функция особого органа, дар божий, особая форма иррациональности. В соответствии с ними автор выделял «деятельные», «психологические», «процессуальные», «аспектные», «причинные», «иррациональные» определения творчества. В свою очередь, указанные группы определений делятся на взаимодополняющие друг друга пары, которые отражают реальные противоположности, существующие в творческом процессе. В результате система определений приобретает следующий вид: рациональные и иррациональные, процессуальные и аспектные, природные и деятельностные, результативные и психологические, операционные и целевые [41, с. 15-17] .

Не отрицая гносеологической содержательности указанного подхода к классификации этих определений, отметим, что он все же не отображает полностью всей многогранности понимания феномена творчества.

Проведенный нами выше историко-философский анализ позволяет выделить наиболее общие, родовые различия в подходах к определению творчества, а потом уже на их основе классифицировать их. В истории философии четко отслеживается наличие двух основных подходов к творчеству: сакрально-религиозного и реалистического, который впоследствии приобретает характер научно-реалистического.

Принадлежность к тому или иному подходу предопределяет выбор определенного субъекта и объекта творчества, определение механизмов его осуществления, методов и методологии творческого процесса. Так, в первом случае в качестве субъекта творчества доминирующее положение занимает Бог, или какая-то мистическая сила. Человек, если и присутствует в качестве субъекта творчества, то только как такой, который полностью зависит от божественной воли, несет в себе «искру божью». Творчество здесь направлено как на бытие в целом, так и на отдельные его формы, а главным инструментом и творческой силой является дух в его всеобщей или индивидуальной форме. В научно-реалистических дискурсах способность к творчеству присуща как природе, так и человеку, или только человеку, направлена она на создание идеального и материального социально-культурного мира благодаря наличию интеллектуальных (мышление), психологических (воля, интуиция, подсознательное и сверхсознательное т.д.) и телесно-энергетических качеств человека, а также его способности к деятельности. Последняя выполняетсяс использованием соответствующих методов и методологий, приемов, форм мышления и деятельности. Дальнейшая классификация определений творчества может быть осуществлена путем выделения определенных аспектов творческого процесса (содержание, процесс, результат, направление, предмет). Одна из разновидностей возможной классификации определений творчества представлена в таблице 1.

*Таблица 1*

**Классификация определений творчества**

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| Типы  определений  подходы к  творчеству | | Сакрально-религиозные определения | Научно-реалистические определения |
| 1 | Субъект творчества | - Бог;  - мистическая сила;  - мировая энергия;  - человек как носитель «искры божьей»; | - человек;  - социальная группа;  - общество;  - природа и человек; |
| 2 | Объект (предмет) творчества | - духовная реальность;  - материальная реальность;  - духовный мир отдельного человека; | - материальная и духовная культура;  - социальные отношения;  - внутренние (идеальные) качества человека; |
| 3 | Механизмы и инструменты творчества | - религиозная вера;  - мышление;  - медитация;  - откровение; | - деятельность;  - мышление;  - психологические процессы (воля, интуиция и т.д.) |
| 4 | Методологии, методы творчества | - религиозная вера;  - молитва;  -трансцендентирование индивидуального духа; | - логика мышления, и деятельности;  - диалектика;  - системный анализ;  - критика;  - предвидение |
| 5 | Аспекты творческого процесса | Содержание, процесс, результат, предмет, направленность, вид, форма | |

Классифицировать существующие определения творчества можно и по другим критериям, например, по уровням обобщения. В таком случае творчество в его «широком» смысле может рассматриваться как механизм любого развития, ведущего к возникновению бытия из небытия, или же к переходу от одних к другим формам бытия. В таком русле можно рассматривать определения, фиксирующие творчество как таковое, которое присуще не только человеку, но и природе, и Богу.

Более «узкие» определения касаются различных форм и проявлений взаимоотношений между человеком и миром (познание, вера, деятельность, общение), в результате чего создаются новые материальные и духовные ценности, достижения культуры, происходят изменения в духовном мире человека и в бытии в целом.

На более низком уровне речь идет о конкретных механизмах осуществления творчества в его содержательных, процессуальных, целевых, результативных и других аспектах. Таким образом, различные проявления и структурные уровни творчества могут быть рассмотрены как составляющие элементы творчества как системно-целостного феномена, или как относительно самостоятельные его проявления.

Наличие различных определений творчества свидетельствует, прежде всего, о сложности самого изучаемого явления. В наше время наметились новые перспективы использования системного анализа не только с точки зрения наличия сложных систем, как объектов исследования, но и с позиций степени разработки самого системного подхода. Если раньше нередко такой подход только декларировался, то в последние годы появился ряд фундаментальных и прикладных исследований, в которых реализованы принципы синергетики, как области знаний, в которой путем междисциплинарных исследований выявляются общие закономерные связи, пути становления и саморегулирования устойчивых структур в открытых системах [61, с. 612-614]. Значительный вклад в решение ряда теоретических и методологических вопросов внесла группа ученых так называемой брюссельской школы под руководством академика Ильи Пригожина, труды которого, кстати, в 80-е годы были опубликованы на русском языке [42; 48] и широко обсуждались научной общественностью и философами Украины и России [9; 30; 54].

Заслуга брюссельской школы И. Пригожина как раз и заключается в том, что удалось обобщить представления о механизмах эволюции сложных систем, как с точки зрения их взаимодействия с внешней средой, так и исходя из взаимодействия внутренних для систем элементов.

Большинство систем, из которых состоит мир, открытые, то есть, они обмениваются энергией, веществом, информацией с окружающей средой. Отсюда, по мнению И. Пригожина, главную роль в мире играют не равновесие, порядок, закономерность, а непостоянство, неравновесность, хаос. Подсистемы, из которых состоят открытые системы, все время изменяются (флуктуируют). В какой-то момент эти флуктуации приводят к коренным преобразованиям в самой системе: последняя либо разрушается, либо переходит на другой уровень организации, осуществляется это в так называемых «точках бифуркации». Именно в этот момент происходит спонтанное возникновение порядка из хаоса. В таких состояниях систем, в точках бифуркации далеких от равновесия (неравновесное состояние системы), даже очень слабые, случайные воздействия могут усилиться до гигантских масштабов и привести к разрушению существующих структур.

Синергетической (системный) подход дает возможность понять, что система – это не просто совокупность частей, и не их сумма, а что-то новое, целостное. Система – не более и не менее суммы их частей, она – качественно иная. Части, входящие в систему, подчиняются принципу согласования и развиваются в одном темпе со всей системой.

Самоорганизующиеся системы имеют собственную логику развития, и внешне им нельзя навязать пути эволюции. Поэтому важным является необходимость познания вариантов возможного поведения системы и путей вывода ее на эти пути. Для сложных систем существует несколько, нередко альтернативных, путей развития, но в точках бифуркации существуют определенные границы возможных преобразований.

Искусство управления системами заключается, в частности, в правильном выборе точек воздействия на них. В данном случае главным становится не сила воздействия на систему, как это обычно бывает в так называемых линейных процессах, а правильная архитектоника управленческих решений, малые, но точные, так называемые резонансные действия.

Что касается проблемы творчества, в отечественной философской, социологической, психологической литературе имеют место достаточно плодотворные образцы применения принципов системного анализа в его современной интерпретации. В частности, синергетическое понимание творчества разрабатывал В. Н. Николко. Надо заметить, что автор придерживался расширенной трактовки феномена творчества, рассматривая последнее как одну из форм обновления материи [41, с. 15]. Он отмечал, что особым родом изменений в системах являются инновационные процессы или метаморфозные проявления нового. Их специфической особенностью является нелинейный характер и особая форма проявления статистичности. Инновационные процессы в неживой природе проявляются как нестационарные изменения, в живой – как эволюционные, в обществе – как творчество [41, с. 23-25].

Надо заметить, что это не единственная известная нам попытка применить идеи синергетики к исследованию проблемы творчества. Например, некоторые исследователи отмечают значимость хаоса, как источника творческой активности. Известный автор Эдвард де Боно, противопоставляя шаблонное и нешаблонное (творческое) мышление, писал, что «благодарность и чувство обязанности, присущее шаблонном мышлению, прямо противоположны необъятным потенциям хаоса нешаблонного мышления» [10, с. 77].

Действительно, порядок предвидимый, имеет ограниченное количество вариантов развития. В нем закономерность, постоянство превалируют над случайностью, неопределенностью, а потенции порядка ограничены существующей структурой. В то же время хаос, неопределенность, подвергаются случайным воздействиям и тем самым оказываются потенциально богаче всякого рода изменениям.

На эвристическую роль хаоса в творчестве указывает и известный психолог П. В. Симонов. Порядок и постоянство психологического состояния, по его мнению, не являются источником творческого акта, поскольку опираются на привычные, традиционные структуры. Хаос, провоцируемый стрессом, создает предпосылки для творчества, гипотезы, озарения [54, с. 77]. Творчество удовлетворяет потребностям системного его изучения и по другим принципам. По нашему мнению, сегодня уже нет необходимости доказывать важность применения вышеуказанного подхода к изучению феномена творчества. Актуальным является использование его при изучении конкретных аспектов и проявлений творчества. Причем, насущной становится необходимость дополнять качественный анализ разработкой количественных моделей, которые бы давали возможность прогнозировать «поведение» изучаемой системы в разных условиях и ситуациях.

Обращаем также внимание на то, что к пониманию творчества как явления, присущего различным формам бытия, подталкивают и результаты исследований, касающихся общих основ различных по своей форме проявлений активности в мире. Речь, в частности, идет об информационно-энергетической природе творчества. Вопрос об источниках творческой активности привлекал и привлекает внимание философии, религиозных учений, психологов и т.п. Диапазон суждений здесь очень широк: от утверждений о том, что все мысли, поступки, жесты, слова, взгляды человека представляют собой энергетические явления до попыток аккумулировать представления об энергетической природе психики и поведения человека в имеющиеся философские, религиозные, этические или медицинские учения или же путем создания более или менее оригинальных учений [2; 16; 28; 29;73] .

Например, З. Фрейд рассматривал активность как биологическую, природную силу, источником которой является инстинктивные побуждения, которые человек наследует от животных. Поскольку общество накладывает «цензуру» на инстинкты, они вытесняются в сферу подсознательного. Но и здесь они сохраняют свой энергетический потенциал и из сферы подсознательного управляют духовной жизнью и поведением человека, сублимируются в различные формы культуры и продукты творческой деятельности человека. Комплексы инстинктов, по Фрейду, – это и есть главная причина активности человека [65] .

Последователи Фрейда – неофрейдисты (Э. Фромм, К. Хорни и другие) пытались совместить идеи своего учителя с утверждением о социальной среде, как источнике творческой активности человека. По их представлениям поиск любви и одобрения, погоня за властью, престижем и обладанием, стремление подчиняться и принимать мнение авторитетных лиц, бегство от общества – все это можно объяснить влиянием среды [66; 67].

В популярной литературе часто используют достаточно простые примеры, которые должны подтвердить мнение об источнике активности человека. Так, в одном из учебников по психологии приведены такой пример: приходит зима, человек нуждается в зимней одежде, и эта потребность заставляет его активно искать такую одежду. Таким образом, «нужда в одежде» выступает как источник активности человека. Но в данном случае речь, скорее, идет не об источнике, а о понуждении к действию, что не всегда совпадает. В таком случае при поездке на автомобиле источником активности двигателя можно было бы назвать необходимость в езде саму по себе, а не переход тепловой энергии топлива в механическую энергию движения механизмов и узлов машины. То есть, вопрос заключается не только в том, для чего и почему возникает действие, но и на основе чего оно возможно, что питает эту активность.

Нужно заметить, что энергетический подход к пониманию феномена творчества имеет давнюю традицию в отечественной и мировой психологии. Еще в начале XX века английский психолог Ч. Спирмен допустил, что в основе талантливости лежит особая «умственная энергия», которая постоянна для отдельного человека и тем отличает индивидов друг от друга. Эту же точку зрения развивал и известный российский врач и психолог А. Ф. Лазурский, который писал, что талантливость человека сводится «к большему или меньшему общему (потенциальному) запасу его нервно-психологической энергии, или, используя другой термин, к присущему ему большему или меньшему количеству психической активности [34, с. 13]. К использованию энергетических терминов, энергетического подхода к анализу психических процессов все чаще обращаются и психологи, сознание которых сформировалось в условиях доминирования марксистской интерпретации психоло-гических проблем [23] .

В общем виде энергетическая трактовка человека охватывает следующие основные положения. Человек – источник и потребитель энергии, ее «аккумулятор». Существование человека в мире наряду с другими процессами представляет собой обмен веществом, психологической энергией, информацией. Эти энергетические потоки связаны между собой и обеспечивают процесс жизнедеятельности человека во всех ее проявлениях [28, с. 28] .

Физическая сила, мощь интеллекта, сила ума, энергия молодости – эти и другие понятия нередко, и не всегда в метафорическом смысле, используются в повседневной жизни и в научных трактатах. Такая постановка вопроса вполне логична, потому что человек – существо в том числе и природное. И как таковой, он подчиняется общим естественным законам. Энергия, которую потребляет человек, питающая человеческую активность, может быть структурирована следующим образом:

− внутренняя энергия человеческого организма, которая имеет биологическую природу. Она наследуется человеком, а также накапливается в процессы жизни, является результатом «горения» вещественной энергии, которую человек получает с пищей, водой, воздухом. Это – энергия тела, которая может быть определена как биопотенциал, или биоэнергетический потенциал человека;

− энергия человеческой психики и сознания, которая связана со способностями индивида на основе биопотенциалов перерабатывать информацию и энергию, которые поступают извне, в психические и интеллектуальные процессы, обеспечивающие активное и творческое отношение человека к миру.

Эти процессы можно определить как психоэнергетический и интеллектуально-информационный потенциалы. Первый в основном обеспечивает психологической энергией механизмы деятельностной активности человека. Второй – дает возможность субъекту перерабатывать информацию о себе и окружающем мире. Функционирование указанных потенциалов может происходить в достаточно широком диапазоне по силе, интенсивности, глубине, зависит от энергетической «емкости» человеческого тела, психики, сознания. Но в принципе указанные параметры представляют собой конечную величину: существуют верхние и нижние пределы физической силы человека, его разума, психической выносливости, выход за которые ведет к нарушениям не только в соответствующих сферах, но и может угрожать жизни субъекта.

Открытость миру, возможность раздвинуть индивидуально-природные параметры жизнедеятельности гарантирует еще один потенциал – побудительно-мотивационный. Это тот параметр индивидуальности, который дает возможность аккумулировать энергию, которую производят тело, психика, сознание, а также ту, что была получена от внешних источников, для конструирования различных типов отношений с миром. В этом смысле, наверное, надо понимать идею о том, что тело, психика, сознание представляют собой лишь «инструменты» для построения и регуляции деятельности человеческого «Я» или «души»» [28] .

Сложным является вопрос о внешних источниках энергии, носителями которой являются общество, природа, космос. Существует точка зрения, согласно которой пространство жизнедеятельности человека пронизывается энергетическими и информационными полями и потоками, влияющими в соответствии со своей спецификой на человеческое тело, психику, сознание. Причем, различается положительное и отрицательное влияние, то, что энергетически насыщает и лишает энергии, влияние, которое возникает как результат взаимодействия человека с другими людьми, с общественными институтами, природными процессами. Сегодня накоплено достаточно большое количество наблюдений и фактов, подтверждающих эти идеи, однако остается открытым вопросом о конкретных механизмах энергетически-информационного взаимо-действия. Наличие соответствующих материальных структур, к тому же, далеко не всегда осмысливается и контролируется субъектом.

Таким образом, в процессе своей жизнедеятельности человек использует внешнюю и внутреннюю, врожденную и усвоенную физическую, психическую, интеллектуальную энергию и информацию. Эта энергия и является источником, «горючим» для всех форм активного отношения человека к внешнему, социальному и природному миру, к другим людям, вещам, явлениям, процессам. Этодеятельностное отношение – результат энергетически обусловленной активности процессов, происходящих в теле, психике, сознании, в духовно-душевных проявлениях человека.

При этом тело поглощает, трансформирует и производит физическую энергию, обеспечивает не только жизнедеятельность тела, но и психики, и сознания. Последние составляющие человеческой индивидуальности, в свою очередь, не только используют физическую энергию тела, но и имеют свои энергетические источники. Психика накапливает, трансформирует, производит и использует психическую энергию для переработки и приращения жизненно важной информации. Она занимает промежуточное положение между энергией тела и сознания, потому что обеспечивает интенсивность протекания процессов переработки физической энергии телом и информации – сознанием. Психика как бы выдает психофизическое топливо для деятельности интеллекта.

Сознание с энергетической точки зрения представляет собой способность субъекта мышления к отбору, концентрации, резонансному увеличению объема информации и энергии в нужном направлении деятельности. Таким образом, сознание, трансфор-мирует физическую и психическую энергию в интеллектуальную информацию. Об этом свидетельствует, например, тот факт, что мозг – этот основной инструмент мышления – тратит 20% энергии организма. При этом запасы энергоносителя в самом мозгу очень незначительны, и мозг постоянно зависит от непрерывного снабжения энергией через мозговое кровообращение [49, с. 373].

Целеустремленность мышления и деятельности определяет система потребностей и мотивов и связанных с ними составляющих человеческого духа (идеалы, ценностные ориентации и т.д.). Тело, психика и сознание в таком случае выступают как инструменты, энергетически обеспечивающие взаимодействие индивида с окружающим миром – отдельными людьми, обществом, природой.

Эти связи открывают плодотворные возможности для диалога между научно ориентированными концепциями понимания природы человека и разного рода эзотерическими и экзотерическими учениями Запада и Востока.

Например, представляет интерес концепция Агни-Йоги, разработанная супругами Рерихами и их учениками, которая базируется на новом энергетическом мировоззрении. Главным в этом учении является утверждение, что мир можно рассматривать как совокупность энергий различных уровней, разной «утонченности». Материальный мир с этой точки зрения есть не что иное, как наиболее грубая форма энергии. Все остальные формы бытия материи и духа могут рассматриваться как отдельные виды энергии, различающиеся по насыщенности, интенсивности и по другим параметрам.

Эта и подобные ей концепции в принципе не вступают в противоречие с основными положениями европейской науки, которая, как известно, базируется на идее об иерархическом устройстве мира. Каждая последующая структура более сложная, чем предыдущая, и словно господствует над ней. Об этом свидетельствует анализ взаимодействия между неживой природой, растениями, животными, человеком, обществом, духовной жизнью. Именно тот факт, что каждая последующая структура «тоньше» предыдущей, дает возможность использовать последнюю для удовлетворения собственных потребностей и господства (в прямом и переносном смысле слова) со стороны более «тонкой» структуры.

Размышления в русле такого «иерархического» подхода вполне логично приводят к выводу, что «тонкие» энергии не заканчиваются на уровне человека и общества, ноосферы как сферы тотальности человеческого разума, и, возможно, существуют и более "тонкие" уровни энергии, которые господствуют над человеком в каких-то, определенных аспектах.

Расхождения взглядов представителей различных типов восприятия мира начинается там, где возникают вопросы о качественном своеобразии «тонких» энергий, о механизмах и степени их влияния на человека и тому подобное. С научной точки зрения не возникает возражений относительно рассмотрения феноменов проявлений человеческой индивидуальности в русле энергетического подхода. А это, в свою очередь, открывает путь к количественному измерению явлений психики, сознания, мотивационной сферы, которые до сих пор не подвергались такому измерению.

Расходование энергии совершается в процессе деятельности, общения, «проживание жизни» человеком, происходит с разной интенсивностью и результативностью. В частности, творчество – это и форма расходования энергетических запасов человека, которая является наиболее эффективной и результативной как для самого субъекта творчества, так и для внешнего мира, общества, культуры. Творчество, его результаты дают прирост в развитии внутреннего душевно-духовного мира человека и обеспечивает постоянный процесс воспроизводства бытия, переход небытия в бытие через информационно-энергетические затраты внутренних сил человека и использование внешних для него источников энергии.

Разработка системно-энергетического понимания творчества дает возможность, помимо прочего, внести некоторые уточнения в понимание определенных феноменов человеческой духовности. Так, например, в марксизме (точнее, в советской интерпретации идей марксистской философии, которая и сегодня во многом определяет атмосферу теоретических исследований в рассматриваемой области), психика и сознание определяются почти идентично: как «свойство высокоорганизованной материи», как «формы отражения субъектом объективной реальности», прежде всего – социальной. При этом сознание выступает «высшим уровнем психической активности человека как социального существа», как «отражение реальности в форме чувственных и умственных образов». Оно «предотвращает спонтанные практические действия человека, обеспечивая их целенаправленный вид» [61, с. 623]. По мнению авторов определения, как раз на этом базируется творческое преобразование действительности сначала в сфере практики, а затем и во внутреннем духовном мире человека в виде представлений, мыслей, идей и других феноменов психики и сознания, которые составляют содержание сознания.

На базе отражательной концепции был сделан ряд попыток раскрыть механизм творческой активности сознания и психики человека, но акцентирование на функции отражения и сужение рамок взаимодействия индивидуальности с миром к социуму, по нашему мнению, значительно обеднило познавательный потенциал понимания творческой активности человека. В данном случае произошло редуцирование многофункционального и структурно дифференцированного внутреннего механизма творческой активности человека к одному из его проявлений. Дело в том, что психика и сознание человека не только (и не столько) отображают мир. Качественным отличием информационного типа взаимодействия человеческой личности с окружающим миром, которое представлено в данных типах взаимодействия, является прежде всего и в первую очередь преобразование человека и окружающего его мира. При этом в процессе взаимодействия тело, психика и сознание играют разную роль, которая соответствует их энергетическим и эвристический возможностям, формам связи с окружающим миром, роли, которую они играют в творческом процессе.

Тело не только выполняет команды, поступающие от психики и сознания, но и играет активную роль в творческом процессе как поставщик исходной энергии для психических и интеллектуальных операций и реализации их результатов в различных видах деятельности, в которых воплощаются творческие замыслы субъекта. Сознание отображает, накапливает и перерабатывает энергию, поступающую из внешнего мира, от тела и психики, при этом оказывая влияние на них. Психика опосредует взаимодействия между телом и сознанием, трансформируя физическую энергию тела в психическую, а ту, в свою очередь, использует для преобразования в информацию, которую усваивает сознание. Побудительно-мотивационная сфера, своими корнями уходит в основу всех трех указанных выше потенциалов, вместе с тем, связывает их не только с социальными, но и с природными и духовным проявлениями действительности. Таким образом, не психика сама по себе, и не сознание само по себе выполняют управленческую функцию в отношении человека как творческого существа, а делегируют часть своих полномочий побудительно-мотивационному потенциалу. В этой связи целесообразно говорить не об иерархии природных, психологических, интеллектуальных, социальных, духовных составляющих сущностных проявлений человека, а об их системном единстве, где каждая из подструктур равнозначна всем другим с точки зрения обеспечения условий функционирования человека как творческого существа.

Вместе с тем, надо обратить внимание на то, что различные формы и уровни творческой активности человека обеспечиваются конкретным содержанием, которое заполняет указанные потенциалы, и концентрацией внешних и внутренних энергетических ресурсов на заданных направлениях функционирования системы.

Творчество – это всегда приращение: информации, вещества и предметов культуры, форм общения, индивидуальных качеств самого субъекта творчества. Но откуда это приращение берется, в рамках традиционных для европейской философии подходов указать невозможно. Ответ типа «возникает из ничего» в данном случае не подходит. Обсуждение проблемы в таком случае неизбежно переводится в религиозную плоскость, где речь идет о вере, а не о знании.

С точки зрения энергетического подхода творческая энергия есть результат аккумуляции различных видов энергии, в том числе и той, что была заложена в человека при его рождении в виде генетических возможностей для ее накопления, переработки и потребления, а также той, что производится в процессе жизни человека как из внутренних, так и из внешних источников. При определенном состоянии системы «человек-среда» накопленная энергия, ее пульсация, концентрация осуществляется для того, чтобы реализоваться в определенных формах – в деятельности, общении, творчестве вещей и предметов культуры, а также в саморазвитии и самореализации самого человека. В творческом процессе происходит создание нового путем приращения информации, вещей материального мира на основе концентрации энергетических потоков, полученных в результате функционирования человеческого тела, психики, сознания, побудительно-мотивационной сферы. Как и всякая другая, энергия творческого процесса подчиняется определенным ритмам, и активность субъекта является самой высокой в результате совпадения пиков ритмов энергетических потоков и их концентрации. Это и есть те бифуркационные точки, ведущие к возникновению нового, как необходимого результата творческой деятельности. Иными словами, творческий акт можно рассматривать как результат вхождения в резонансное состояние человеческих энергопотенциалов как между собой, так и с окружающими внешнимиэнергопотоками.

В свете вышесказанного выглядит вполне обоснованной попытка В. Н. Николко ввести энергетический аспект в изучение проблемы творчества. Он, в частности, вводит в научный оборот понятие закона не сохранения содержания в новационных процессах и приводит в этой связи своего рода формулу творчества:

N + ΔH → N1

где ΔH – прирост содержательности по сравнению с содержанием, в котором появляется новое как результат творческого акта [41, с. 61] .

Можно согласиться с автором, который утверждает, что именно в этом явлении – приросте нового, которого не было до творческого акта и заключается так называемый парадокс творчества. В соответствии с формулой творчества Платона-Диотимыи законом прироста содержания в новационных процессах, творчество может быть представлена в следующем виде:

N1 + ΔH′ → B1 ... N2 + ΔH′′ → B2 ... Nn + ΔH′n → Bn

где N – небытие;

ΔH – прирост содержании в бытии.

Но в таком случае остается непонятным, за счет чего происходит приращение содержательности. Определенную ясность вносит обращение к такому параметру, как энергетический. Если ввести энергетический параметр (Е) в формулу творчества, то последняя приобретал такой вид:

N1 + E1 → B1 (N1 + ΔH′) →B1 ΔH′ ... → N2 + E2 → B2 (N2 + ΔH′ ′) →

→ B2 ΔH′′ ... → Nn + En →Bn (Nn + ΔHn),

или N1 + E1 → B1 ΔH′ + E2 → B2 (B1 ΔH′ + ΔH′′) ... + En →

→Bn (Bn-1 + ΔHn)

Таким образом, творчество может рассматриваться как процесс приращения содержательности, перехода небытия в бытие путем энергетических затрат субъекта творчества. То есть, творчество в приведенной выше формуле может быть представлено как единство трех составляющих:

1) взаимодействие небытия и бытия;

2) соотношение старого и нового содержания в объекте творчества при осуществлении творческого процесса;

3) энергия субъекта творчества, которая использована по отношению к объекту творчества.

Кроме всего прочего, анализ приведенной выше формулы дает возможность утверждать, что творчество – это пульсирующий процесс. И если речь идет не о каком-то первоначальном смысле исходного материала творчества, а о небытии продукта творческой деятельности, то последний можно понимать как приращение содержания в результате творчества на основе использования энергии разных видов. Таким образом, в данном контексте творчество можно рассматривать как пульсацию энергии субъекта творчества, благодаря которой происходит переход от небытия к бытию, прирост содержательности как в объекте, так и в субъекте творчества.

Ретроспективный обзор историко-философского материала позволяет сделать вывод о том, что несмотря на наличие различных подходов к определению самого творчества, разнообразие представлений о субъектах, механизмах, методологий творческих процессов, существует тенденция, присущая различным дискурсам, рассматривать творчество как родовой признак и сущность человека, форму его бытия, самодеятельности, самоутверждения и самореализации.

Основу такого понимания творчества составили размышления философов о сущности человека. Уже в античной философии был поставлен вопрос о принадлежности человека к разным мирам – биологическому, природному и общественному, миру инстинктов и миру разума, которое берет начало в мифологическом осмыслении взаимоотношений между человеком и миром. Но только в XIX-ХХ веках позиции философов в этом отношении четко определились. Наиболее отчетливо по этому поводу заявили себя К. Маркс и З. Фрейд. Если первый, как уже упоминалось, сущность человека отнес к миру социального, то второй отстаивал первенство природно-биологической составляющей сущности человека, проявляющей себя как мир бессознательных инстинктов, который регулирует сознание и поведение человека. И хотя Бердяев сближает позиции указанных мыслителей, говоря о том, что в данном случае имеет место один и тот же подход к человеку, "снизу", то есть, происходит выдвижение на первый план объективных, бессознательных, космических сил, которые заложены в человеке, тем не менее, разница в указанных позициях очевидна. Вместе с тем, Н. Бердяев прав, когда он противопоставляет Марксу и Фрейду свое понимание сущности человека, как взгляд «сверху», то есть, идущий от Бога и духовного мира человека, который имеет давнюю традицию в европейской христиански ориентированной философии [8 , с. 79-104] .

К сказанному следует добавить, что в противовес господствующей тенденции объяснения сущности человека исходя из позиций рационализма (материалистически или идеалистически ориентированного), кроме указанной концепции Фрейда, возникает стремление перевести разговор в психологическую плоскость путем абсолютизации таких феноменов человеческого духа, как воля, интуиция. В конце XX столетия все большее признание получают взгляды Н. Федорова, В. Вернадского, П. Тейяр де Шардена, которые сущность человека видели в проявлениях, характеризующие его как существо космическое.

Сегодня можно констатировать наличие как минимум пяти вариантов определения сущности человека в зависимости от тех или иных структур человеческой субъективности:

1) биологизаторские подходы;

2) психологические концепции;

3) социологизаторские теории;

4) духовно-религиозные интерпретации сущности человека;

5) определение сущности человека как космического существа.

Обратим внимание на то, что сущность любого явления не может по определению рассматриваться однозначно, как некая окончательная и единственно возможная данность. Тем более это справедливо по отношению к человеку, как существу, проявляющемуся многосторонне. Очевидны попытки редуцировать различные проявления сущности человека к одному из ее проявлений, избранного в качестве предмета изучения тем или иным автором.

Так, анализируя взгляды К. Маркса, Н. Бердяева, Н. Федорова на место творческой составляющей сущности человека, можно констатировать характерные для них попытки выделить некоторые универсальные качества человека (разум, способность к общению и т.д.), их субстанциальные проявления, и редуцировать к ним все разнообразие проявлений сущности человека. Необходимо также заметить, что человек, его сущность определяется указанными авторами не из самого человека, а выводится за его пределы: в социум, природу, космос, к Богу. В результате сущность человека предстает в виде того или иного набора качеств, наследуемых или сформированных в процессе жизнедеятельности, но неизменно строя жесткую систему, каркас, который взаимодействует в лучшем случае с одним из указанных выше объектов: обществом, Богом, природой, Космосом. Вместе с тем, надо отметить, что традиция, которая берет начало от Гегеля, рассматривать как связанные друг с другом сущность и существование человека в мире, позволила авторам рассмотреть определенную динамику указанных выше гносеологических моделей творческой сущности человека. Наличие различных точек зрения на место творческой составляющей в многообразных проявлениях сущности человека постепенно привело к пониманию того, что эта сущность не может быть определена однозначно, и необходимо исходить из такой системы координат, в которой человек проявляет свои сущностные качества. В современных условиях накоплено достаточно теоретического и эмпирического материала, который позволяет перейти от констатации парных отношений (человек – природа, человек – общество, человек – Космос, человек – Бог) к построению динамичной модели взаимодействия различных по своему происхождению факторов, которые влияют на сущностные проявления человека [См.: ].

Перефразируя Канта, можно сказать, что человек обнаруживает себя на перекрестке трех основных сфер – должного, возможного и действительного, реально существующего. Что человек может, каким он должен быть, обусловлено общечеловеческими идеалами, выработанными в процессе развития культуры и зафиксированными в религиях, морали, идеалах, ценностях. Сфера должного условно обозначена нами понятием «Бог». Понятно, что в данном контексте оно может нести как сверхъестественную, так и научно-реалистичную нагрузку, то есть, имеет реальный смысл, независимо от отношения к религии. Для верующего человека Бог – это реальность, для неверующего – сфера должного состоит из идеалов иного происхождения, нежели религиозные.

Что касается возможностей человека, то они ограничены прежде всего экзистенциальными рамками жизненного пути и представляют собой тот сектор, в границах которого человек может реализовать свои способности и задатки в пространственно-временном континууме отношений с природой, обществом. При этом должны быть учтены историческое время, возможности индивидуального жизненного пути, а также пространство непосредственныхусловий существования человека.

Что человек представляет собой «на самом деле», как реальность, как существо рода Homo sapiens, можно квали-фицировать как тотальность, которая существует в данном месте и в настоящее время, то есть, относится к сфере действительности. Конечно, то, что в состоянии сделать человек, которого действительность воссоздает, зависит не только от внешних для него обстоятельств, но и от внутреннего состояния самого человека, от его способностей преодолевать внешние и внутренние препятствия на пути реализации человеческого в самом человеке.

Обратим внимание на то, что хотя возможности человека и ограничены, тем не менее, граница между возможным и должным прозрачна с обеих сторон. Должное выступает не только как сфера недостижимого идеала, но и проникает в реальность, действительность в виде моральных норм, традиций и тому подобное. Вместе с тем, человек в принципе может преодолевать границы своего существования и подняться в сферу трансцендентного**.** Но удается это немногим – святым, пророкам в религии, гениям в искусстве и науке – тем, кто способен преодолевать свое время и пространство бытия. Это и есть та зона творчества, которую покоряет человек в зависимости от имеющегося у него творческого потенциала и тех возможностей, которые предоставляет ему общество.

Реальный человек – существо многомерное, он – носитель одновременно двух миров – внутреннего и внешнего, субъективного и объективного. Своим телом, биологическими и физиологическими качествами человек – частица природы, но телесное существование – лишь необходимая предпосылка всех проявлений человека. Вместе с тем, человек – член общества, но он же – носитель социальных качеств, которые сформировались в процессе жизнедеятельности в социуме. Общество – и вне человека, и в нем самом. То же можно сказать и о духовных параметрах человеческого бытия. Вопрос о том, что первично, что более важно – биологическое или социальное, земное или небесное, по большому счету лишено смысла, поскольку указанные составляющие взаимодействуют не только как иерархизированные сущности, а, скорее, как подсистемы в единой системе, носящей название человека.

Многие мыслители приходили к выводу о том, что человек одновременно – объект и субъект в его отношении к природе, обществу, космосу и даже Богу. Он творит обстоятельства и обстоятельства творят его. Только во взаимодействии с другими проявляется и меняется человеческое «Я». Отсюда понятны трудности при определении сущности человека и кажущаяся истинность ее определение через общество, природу Бога. Но эти внешние реальности не имеют смысла сами по себе. Они приобретают его при сопоставлении с сущностью человека, а не наоборот. Человек – открытая система, которая настроена на самосозидание, его можно сопоставить лишь с самим собой, то есть с нераскрытым потенциалом и тогда человек выступает идеальной меркой не только для себя, но и для общества, природы, духа.

Можно согласиться с Э. Фроммом, видевшим сущность человека в противоречии экзистенциального характера, которое вечно рождается и разрешается. Оно выражается в том, что как частица природы и вместе с тем имея самосознание, разум, воображение, способность творить, человек – это единственное животное, которое воспринимает собственное существование как проблему и вынуждено постоянно решать эту проблему в процессе жизнедеятельности. Тем самым он самореализуется, творит себя и обстоятельства.

Бытие человека осуществляется в различных формах, проявлениях, но среди них, бесспорно, лидируют духовное и деятельное бытие. Рассмотрим указанные составляющие в их отношении к творчеству.

В общем виде духовность в ее индивидуальном аспекте можно определить как качественную характеристику внутреннего мира человека [59], как тип целостности, опирающейся на определенную систему ценностей, которые в большей или меньшей степени определяют индивидуальное мировосприятие и поведение, средства жизнедеятельности, образ жизни. В зависимости от типа систем ценностей различаются и типы духовности, их наличие определяется также уровнем и направлениями воплощения в индивидуальной жизнедеятельности глобальных систем ценностей.

В частности, и в отношении к личной духовной жизни можно говорить об определенном типе духовности при наличии целостной внутренней психической жизни человека.

Но вместе с тем, существуют определенные различия в понимании того, в чем проявляется целостность духовности. Так, В. Федотова рассматривает духовность как целостное содержание сознания субъекта [59]. Но в таком случае возникают вопросы о том, существуют ли чисто духовные ценности и каким образом можно отличить духовное состояние сознания от бездуховного.

Трудно согласиться и с мнением о том, что духовность базируется исключительно на потребностях личности, прежде всего и главным образом на духовных потребностях: в познании, в потребностях «для других», которые имеют альтруистическую направленность [53]. То, что духовность соответствует определенным фундаментальным потребностям – сомнения не вызывает. Но отождествлять феномен духовности и то, из-за чего он возникает, видимо, не совсем правильно. Как отмечает В. И. Стрелков, определение духовности через качественную детерминированность сознания, через набор духовных качеств, в которых «отсвечивается» духовность, но у которых не суть она сама, недостаточно [57, с. 199] .

В интерпретации В. И. Стрелкова духовность является процессом погружения человеческой субъективности в глубинные слои личного «Я», а также во внешние для человека духовные сферы, в результате этого и возникает целостность, которая охватывает разные уровни духовности.

Духовность в индивидуальном аспекте – это характеристика субъекта, носителя духа. Последний является многоуровневым феноменом, в котором сознание является лишь поверхностным уровнем, играющим значительную роль в повседневной жизни и познавательном освоении мира, но ограниченное как исторически, так и субъективно, индивидуально. Личный дух наследуется только как возможность, как способность быть таковым. Он сам себя создает благодаря духовной работе, которая продолжается в течение всей жизни.

Духовность – это сфера самовыражения субъекта в духе как таковом. Сознание и деятельность – лишь «свидетели» духовного процесса, внешние проявления.

Потенциально человеческий дух способен к более глубокому и системному освоению духовной реальности, в том числе к овладению личными духовными потенциями, а также внешними формами бытия духа. Духовность и есть процесс освоения субъектом внутренних и внешних духовных ресурсов.

Индивидуальный дух живет благодаря своим связям с духовным сообществом, которое со своей стороны, обеспечивает жизнь объективного духа. Индивидуальный дух становится самим собой благодаря «врастанию» индивида в объективный дух, в духовную сферу, которую он находит и которую может в большей или меньшей степени освоить. Это и составляет процесс становления человека как человека, так как под этим понятием понимается живое существо, отличное от других своей духовностью, своим свободным существованием и возможностью смотреть на события и вещи словно со стороны, в противовес другим живым существам, над которыми господствуют непосредственные побуждения.

В данном случае речь идет о наличии виртуальных (внутренних) и трансцендентных (внешних) уровней духовности, которые существуют наряду с уровнем, связанным с индивидуально-сознательными проявлениями. Духовность – это непрерывный процесс движения между этими уровнями, в результате которого происходит накопление и переработка информации, составляющей содержание указанных уровней. Иными словами, духовность можно рассматривать как реализованную потенцию индивидуального духа с точки зрения овладения им бесконечной целостностью объективного и объективированного духа и собственной виртуальностью.

Можно поставить вопрос и по-другому: духовность – это процесс осознания человеком связи между индивидуальным конечным духом с бесконечностью; это – процесс роста, расширения связей между «Я» и бесконечностью мира, в ходе которого на основе освоения глубин личного духа усиливается единение с этой бесконечностью бытия. И тогда последний зеркально отображается во внутреннем мире человека и наоборот. В итоге человек осознает себя частью Космоса, Вселенной, переживает наличие связи с ними.

При этом речь идет об особых связях таких, которые не всегда поддаются осознанию на рациональном уровне и не могут быть выражены вербально. Выявить их можно двумя путями:

1) принимая за аналог целостности мира определенный замещающий символ. (В религии таким символом является Бог, в философии – Мудрость, в науке – Истина в искусстве – Красота, в морали – Добро);

2) воспринимая мир всем своим существом, переживая его целостность не только и не столько умом, который способен фиксировать только внешние, поверхностные связи.

Таким образом, духовность можно рассматривать как прорыв человеческой индивидуальности через собственную ограни-ченность – конечность (через принадлежность своим природно-животным естеством к миру грубых материальных слоев бытия) к целостному миру, который воплощен на разных уровнях духовной жизни общества, во всеобщих связях и закономерностях бытия Вселенной, Космоса, а для верующего человека – прежде всего и главным образом в Божественном провидении.

Разные проявления целостного духовного мира представляют собой как бы зеркала, которые взаимно отражаются и отображаются друг в друге. Взаимное пересечение лучей и создает настоящую, глубинную целостность мира, высокую Духовность, которая не подвластна пространственно-временным аберрациям. Вместе с тем целостность духа на индивидуальном и общественном уровнях опирается на различное содержание ценностных структур [5] .

Надо иметь в виду, что человек как носитель духовных ценностей, не является воплощением абсолютного блага, добра, положительных качеств. Человек вмещает в себе добро и зло, они проявляются через человека, его дух и деятельность. Поэтому существует духовное благо и духовное зло, «есть святые, есть падших ангелы» и «самые плохие наши грехи – духовные». «Потому удивительный дар духовности – «большая тайна», в которую погружен человек», может быть направлена и на зло, и во благо» [36, с. 128] .

Это пишет глубоко верующий человек. Но сегодня мы все хорошо понимаем, что, например, дар поиска истины в науке, не связанный с мыслями и чувствами о человеке, превращается на наших глазах в огромное зло, угрожающее существованию человечества, его бытию.

Проблема духовности и творчества может быть поставлена и решена также в русле понимания последнего как самотворчества, самореализации потенциальных возможностей человека. Но это самотворчество не замыкается в самом субъекте и не имеет целью саморазвитие как таковое. Потому указанное развитие субъекта имеет также вектор, направленный на диалог культур и мировоззрений, как внешних для индивида параметров самоосуществления.

Духовность, таким образом, – это своего рода «нить», что соединяет конечное «Я» и бесконечность безличного или олицетворенного духа. Духовность – это результат самотворчества, единство конечного и бесконечного, Большого и Малого Духа. Самотворчество – механизм формирования духовности. Но духов-ность нельзя понимать как нечто завершенное, как конечный результат. Это – процесс, где творчество и духовность – две его равноценные стороны. По мнению В. Д. Губина, духовностью является полнота сознания и в этом смысле она является понятием по существу связанным с творчеством, которое является целостным качеством целостной человеческой личности [18, с. 3] .

Духовность и творчество дополняют друг друга. В них общий субъективно-бытийный субстрат, но разная направленность. Вектор духовности направлен от конечного Малого сознания к бесконечно Большому. Творчество прежде всего реализуется в русле движения от виртуальной глубины субъективного бытия к деятельно-практической сфере, в которой индивид превращает в социокультурных масштабах опыт своей целостной инаковости [57, с. 207] .

Без духовности не было бы условий для творчества, а также высоких его проявлений – вдохновения и озарения. А без механизма творчества не было бы связи между духовностью и культурой, нельзя бы было обеспечить прирост культуры, который всегда начинается с создания маяков **–** идеаловдуховного происхождения, манящих за горизонты наличной культуры.

Вместе с тем, духовность можно рассматривать и как вид творчества, которая понимается как приращение индивидом своей самости на основе познания глубин своей природы и расширения, открытия связей человека с окружающим миром. В этом смысле можно согласиться с мнением о том, что творчество – это своего рода затвердевание и овнешневение эманации духовности.

Таким образом, духовность и творчество – процессы, пре-дусматривающие и дополняющие друг друга, реализующиеся друг через друга. Хотя в то же время они и противостоят друг другу, особенно когда речь идет о жизнедеятельности отдельного человека.

Существование творческого человека представляет собой постоянную борьбу с природностью и социальностью с целью наращивания духовности в индивидуальном существовании как главного ресурса для самореализации человека. В процессе взаимодействия «большой» и «малой» духовности происходит движение от потребления духовных ценностей к их созданию, от репродуцирования – воспроизведения существующих образцов к созданию того, чего раньше не существовало**.**

Прорыв личности в мир большой духовности обеспечивается целостностью мировосприятия на основе воплощения в индивидуальном духе систем существующих в мире духовных ценностей. Механизмом функционирования такой развитой духовности является творчество, которое является не только динамичной основой духовности, но и адекватным проявлением человеческого в человеке. Духовность, рассматриваемая как творчество – это особая способность человека относиться к самому себе и окружающему миру, как к требующим постоянного вмешательства с целью совершенствования и выхода за пределы известного, привычного**.**

Творчество нельзя рассматривать как одну из форм духовности, которая существует наряду с другими. Творчества в его чистой содержательности не существует, оно проявляет себя через конкретные формы духовности, представляя их активную, преобразующую сторону. Субъектом творчества всегда является человек с его внутренними возможностями – физической энергией, психофизиологическими качествами, духовными и деятельными ресурсами. Поэтому при определении творчества нельзя ограничиваться теми или иными сущностными проявлениями человека, сводить указанный феномен или к духовному, или к материально-деятельной составляющей.

По нашему мнению, творчество не может рассматриваться как вид, аспект , атрибут или функция деятельности. Скорее наоборот – деятельность, которая может осуществляться на разных уровнях, в разных формах и видах, может нести в себе как творческие, так и нетворческие (продуктивные и репродуктивные) моменты, может рассматриваться как инструмент, средство, форма осуществления творчества. Ибо последнее в широком своем значении, как уже не раз указывалось выше, является механизмом развития, изменений, обеспечивающих переход от небытия к бытию, от одних форм бытия к другим. То есть, по своей сущности и конкретным формам проявления творчество в его человеческом измерении шире деятельности, это – родовой признак и родовая сущность человека, форма его бытия, которая охватывает как духовные, так и деятельные проявления в их единстве и взаимосвязи.

Связь между творчеством и деятельностью нельзя отрицать: не существует бездействующего творчества. Последнее – это всегда проявление человеческой активности, которая в конечном счете реализуется в действии, в определенном результате. Но это лишь конечное звено в цепи творческого акта, потому деятельная его составляющая сама по себе не приведет к качественно новому результату, если не будет оплодотворенадуховным по своему содержанию формообразованием, трансцендентированием инди-видуального духа за собственные пределы. Поэтому творчество можно рассматривать только в единстве его духовных и деятельных проявлений, как конструирование бытия в идеальной форме и его материализации через деятельность. Творчество – не деятельность как таковая, а синтез различных форм деятельности для достижения нового результата.

Таким образом, современный уровень понимания творчества как сущностного родового признака человеческого бытия, требует синтезированияразличных по своей направленности дискурсов, наиболее важными среди которых являются религиозно-сакральное и научно-реалистическое видение феномена творчества. Это требует необходимости целостного анализа человека как субъекта творчества. Плодотворным, на наш взгляд, является использование категории творческого потенциала человека, еще не нашедшего достаточного обоснования и освещения в отечественной философии.

Поскольку в центре внимания философии находится совокупность отношений между индивидом и миром во всем их разнообразии и исторической изменчивости, это требует при рассмотрении философского аспекта творчества в первую очередь сосредоточить внимание как раз на человеческом измерении творчества, не исключая и других его проявлений. В таком контексте творчество выступает как механизм взаимодействия человека и других форм бытия, которое (взаимодействие) ведет к развитию. Понятно, что в таком случае речь пойдет не только о новых, более или менее масштабных и значимых результатах творчества в социально-культурной среде, но и о любых возникающих новациях.

Такое понимания творчества дает возможность выйти за пределы определения его только как деятельности, имея в виду, что спектр отношений человека к миру значительно шире, чем практика или деятельность и охватывает также широкую гамму духовных проявлений (мышление**,** чувства, верования, сознательные, подсознательные и надсознательные процессы), а также общение, оценки и тому подобное. То есть, речь идет о возможности и необходимости аккумулирования в едином дискурсе достижений религиозно-сакрального подхода к творчеству в его человеческом измерении и наработок научного характеру.

Кроме всего прочего, такое толкование феномена творчества позволяет распространить инновационные функции и на самого человека, который меняется и развивается в процессе творчества.

Упорядочение и типологизация имеющихся определений творчества позволяет сделать вывод о системном характере указанного феномена бытия. Как таковое, творчество подчиняется общим закономерностям эволюции открытых самоорганизующихся систем. В его основе – энергетически-информационный обмен, осуществляемый за счет активности субъекта творческих процессов. Иными словами, творчество можно рассматривать как пульсацию энергий различных уровней, благодаря которой происходит переход от небытия к бытию, совершается прирост содержательности как в бытии в целом, так и в самом субъекте творчества. Системно-энергетическая трактовка творчества позволяет рассматривать его как вполне естественное явление, как наивысшую степень самоактивностиприроды в ее эволюционной поступи.

Творчество – родовой признак и сущностное проявление человеческой субъективности, форма ее бытия, самоутверждения, развития и реализации в природном, социальном и духовном мирах. Как феномен человеческого бытия творчество – духовно-деятельная целостность, в которой деятельное подчинено духовному. Последнее же понимается в его широком смысле, как качественная характеристика внутреннего, субъективного мира человека в его многочисленных эмпирически фиксированных проявлениях. Духовность – тип целостности мировосприятия, опирающегося на определенную систему ценностей, в которой определяющим является не постоянство, застылость (как в понятиях «мировоззрение», или «личность»), а способность к саморазвитию, выходу за собственные пределы. Творчество в его индивидуально-человеческом измерении можно определить как конструирование бытия в идеальной форме с последующей материализацией через деятельность, общение, другие формы человеческой активности. Деятельность в таком случае – одна из форм проявления творчества, это – инструмент, средство осуществления творческого акта, конечный синтез форм деятельности для достижения нового результата.

**ЛИТЕРАТУРА**

**ГЛАВА ПЕРВАЯ**

**СТАТУС КАТЕГОРИИ И «ТВОРЧЕСТВО» В МИРОВОЙ КУЛЬТУРЕ И ФИЛОСОФИИ**

1. Августин Аврелий. Исповедь / Пер. с лат. М.Е. Сергиенко. Вступит. статья А.А. Столярова. – М.: Ренессанс, СП ИВО-СИД, – 1991. – 488 с.
2. Акимов И., Клименко В. О природе таланта. О мальчике, который умел летать, или путь к свободе. Том первый. Концепция. – М., б/и, 1994. – 224 с.
3. Антология кинизма. – М.: Наука, 1984 – 398с.
4. Аристотель. Сочинения: В 4-х т. / АН СССР. Ин-т философии. – М.: Мысль, 1975 – 1983. Т. 1-4.
5. Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. – Спб.: РХГИ, 1997. – 464 с.
6. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
7. Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире // Новый мир. – 1990. – №1. – С.207-232.
8. Бердяев Н.А. Проблема человека (к построению христианской антропологии) // Ступени. – 1991. – №1. – С.79-104.
9. Богомолов С.І. Навчальний процес у технічному вузі та становлення синергетичного світорозуміння // Проблеми вищої школи. – 1994. – Вип. 80. – С.12-15.
10. Де Боно Эдвард. Рождение новой идеи. О нешаблонном мышлении. / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1976. – 142 с.
11. Бубер М. Проблема человека. – К.: Ника-центр; Вист-с, 1998. – 96 с.
12. Бычко И.В. Познание и свобода. М.: Политиздат, 1969. -215с.
13. Гельвеций К.А. Сочинения в 2-х т. – М.: Мысль, 1977. – Т.1. – 647с.; Т.2. – 687с.
14. Гольдентрихт С.С., Пьянова Л.А. К вопросу об общей теории творчества // Вестник Моск. ун-та. -Серия 7. – Философия. -1983. -Вып. 2. – С. 52-61.
15. Гончаренко Н.В. Гений в искусстве и науке. -М.: Искусство,1991,-432 с.
16. Гоч Василий. Путь за Тантру. Философия Высшего творчества. Причины и карма. – Ашхабад: ЫЛЫМ, 1992. – 244 с.
17. Губин В.Д. Критика современных буржуазных теорий творчества. – Х.: Вища школа, изд-во при ХГУ, 1981. – 168 с.
18. Губин В.Д. Концепция творчества в феноменологическо-экзистенциальной традиции. Критический анализ. Автореф. дисс. д-ра филос. наук. 09.00.08. / МГУ. – М., 1987. – 35 с.
19. Давыдова Г.А. Творчество и диалектика. – М.: Наука, 1976. – 176 с.
20. Древняя китайская «Книга перемен».– М.: ЭКСМО, 2009.– 560 с.

Электронный ресурс: www.sahhome.ru.

1. Дуденков В.Е. Философия веховства и модернизм. Критика антигуманизма и эстетизма в России рубежа ХХ века. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. – 158 с.
2. Дуденков В.Є. Релігійний космізм як феномен російської філософії // Філос. і соціол. думка. – 1991. – №12. – С.100-110.
3. Ершов А. Взгляд психолога на активность человека. – М.: Луч, 1991. – 159 с.
4. Зернов Н. Русское религиозное Возрождение ХХ века. – Париж: УМКА-ПРЕСС, 1974. – 336 с.
5. Зубец О.П. Возраст: особенности нравственной жизни. – М.: Знание, 1987. – 64 с.
6. Иванов В.П. Человеческая деятельность. – Познание – Искусство. – К.: Наукова думка. – 1977. – 251 с.
7. Каган М.С. Человеческая деятельность (опыт системного анализа). – М.: Политиздат, 1974. – 328 с.
8. Калинаускас И. Жить надо! – Спб.: Медуза, 1994. –372 с.
9. Клизовский А. Основы миропонимания новой эпохи: В 3-х т. – Рига: Виеда, 1991. – Т. 1. – 310 с.
10. Князева Е., Курдюмов С. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным // Вопросы философии. – 1992. – №11. – С. 25-32.
11. Коршунов А.М. Отражение, деятельность, познание. – М.: Политиздат, 1979. – 216 с.
12. Крамар П.П. Категория "творчества" в исторических формах мировоззрения // Проблемы философии. – К., 1981. – Вып. 54. – С. 17-25.
13. Кузанский Николай. Сочинения в 2-х т. – М.: Мысль, 1979. – Т.1. – 648с.; Т.2. – 672с
14. Лазурский А.Ф. Классификация личностей. – Птг: Госиздат, 1922. –51 с.
15. Лобанова В.Е. Философия и социология творчества. – Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 1983. – 153 с.
16. Льюис К.С. Любовь // Вопросы философии. – 1989. -№8. – С. 107-149.
17. Маркс К. и Энгельс Ф. Собрание сочинений. – 2-е изд. – М.: Политиздат, Т. 1-46.
18. Марксистсько-ленінська філософія у світлі “останніх рішень”. Постанова “круглого столу” // Філос. і соціол. думка. – 1995. – №3-4. – С. 16-40.
19. Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии // Мифоло-гический словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1991. – С. 653-658.
20. Нестик Т.А. Тема внутреннего слова у Августина: мышление и время // Вопросы философии. – 1998. – №10. – С. 112-125.
21. Николко В.Н. Творчество как новационный процесс. Философско-онтологический анализ. – Симферополь: Таврия, 1991. – 190 с.
22. Николис Г., Пригожин И. Познание сложного / Пер. с англ. В.Ф. Пастушенко. – М.: Мир, 1990. – 342 с.
23. Новіков Б.В. Творчість як спосіб здійснення гуманізму. – К.: НТЦУ “КПІ”, 1998. – 310 с.
24. Осичнюк Е.В. Идеал и деятельность. – К.: Вища школа, 1981. – 184 с.
25. Пазилова В.Н. Критический анализ религиозно-философского учения Н.Ф. Федорова. – М.: Изд-во Моск. гос. ун-та, 1985. – 135 с.
26. Платон. Сочинения. В 4-х т. / АН СССР – АН России. Ин-т философии. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2. – 527 с.
27. Попович М. Розум, воля і відчуття // Філос. і соціол. думка. – 1995. – №11-12. – С. 3-17.
28. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1986. – 431 с.
29. Психология одаренности детей и подростков. / Под ред. Н.С. Лейтеса. – М.: Изд-во Центр Академия. – 1996. – 416 с.
30. Размышления и афоризмы французских моралистов ХVI-XVIII веков. – М.: Мысль, 1987. – 458 с.
31. Семенова С. Мытарства идеала. К выходу в свет «Чевенгура» Андрея Платонова // Новый мир. – 1988. – №5. – С. 218-231.
32. Семенова С.Г. Николай Федоров: творчество жизни. – М.: Сов. писатель, 1990. – 384 с.
33. Симонов П.В., Ершов П.М., Вяземский Ю.П. Происхождение духовности. – М.: Наука, 1989. – 352 с.
34. Симонов П.В. Мозг и творчество // Вопросы философии. – 1992. – №11. – С. 3-24.
35. Сковорода Г.С. Твори у 2-х т. – К.: 1961. – Т.1. – 482 с.; Т.2. – 356 с.
36. Спиноза Б. Избранные произведения. – М.: Мысль, 1957. – Т.1. – 458с.
37. Стрелков В.И. Духовность и творчество // Человек как философская проблема: Восток-Запад. – М.: Изд-во ун-та Дружбы народов, 1991. – С. 197-208.
38. Федоров Н.Ф. Сочинения. – М.: Мысль, 1982. – 711 с.
39. Федотова В.Г. Практическое и духовное освоение действительности. – М.: Наука, 1989. – 276 с.
40. Фейербах Л. Избранные произведения. – М.: Мысль, 1955. – Т.1. – 463с.; Т.2. – 458с.
41. Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1983. – 840с.
42. Франк С. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 181-559.
43. Франк С. Реальность и человек.– М.: Республика,1997. – 479 с.
44. Франк С.Л. Духовные основы жизни. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
45. Фрейд З. Психология бессознательного. Сб. произведений / Сост., науч. ред., авт. вступ. ст. М.Г. Ярошевский. – М.: Просвещение, 1990. – 448 с.
46. Фромм Э. Душа человека. / Пер. с англ. – М.: Республика, 1992. – 430 с.
47. Фромм Э. Психология и этика. / Пер. с англ. – М.: Республика, 1993.-415с.
48. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В.П. Визина, Н.С. Автономовой. Вступ. статья Н.С. Автономовой. – Спб.: А-са, 1994. – 406 с.
49. Хоружий С.С. Заметки к энергийной антропологии. «Духовная практика» и «отверзание чувств»: два компонента в сравнительной перспективе // Вопросы философии. – 1999. – №3. – С.55-84.
50. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии: Учебное пособие для вузов. – М.: Высшая школа, 1991. – 512с.
51. Чаплигін О.К. Творчий потенціал людини: від становлення до реалізації (соціально-філософський аналіз). – Х.: Основа, 1999. – 277 с.
52. Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век / Под ред. И.Т. Фролова и др. – М.: Республика, 1995. – 528 с.
53. Чернышова Е.Ю. Мера вечности / Научн. ред. и вступ. ст. А.К. Чаплыгина. – Х.: Крок, 1996. – 266 с.
54. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Сочинения: В 2-х т. / Сост., ред., автор. вступ. ст. А.В. Гулыга. – М.: Мысль, 1987. – Т. 1. – с.227-489.
55. Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию // Сочинения. – М.: Правда, 1989. – с. 475-574.
56. Шумилин А.Т. Проблемы теории творчества. – М.: Высшая школа, 1989. – 143с.
57. Юркевич П.Д. Философские произведения. – М.: Правда, 1990. – 670 с.
58. Яценко А.И. Целеполагание и идеалы. – К.: Наукова думка, 1977. –275с.

**ГЛАВА ВТОРАЯ**

**ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ЭТЮДЫ ПО ВОПРОСАМ ТВОРЧЕСТВА И ТВОРЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА ЧЕЛОВЕКА**

**2.1. Древнекитайская «Книга Перемен»** **и «Исповедь» Аврелия Августина как источники по философии творчества и самотворчества.**

Проблема творчества в современной философии постепенно выходит на первый план, обретая статус структурнообразующей тематизации, претендующей на роль одного из „основных вопросов” философии [11]. Активно разрабатываются вопросы, связанные с раскрытием природы и сущности творчества, его психологических, интеллектуальных, духовных оснований, формированием, развитием и реализацией творческого потенциала человека, социальных условий и форм, видов проявления творчества и многие другие (см. работы: В. Г. Батищева, В. Д. Губина, Г. А. Давыдовой, В. Н. Николко, Б. В. Новикова, А. Т. Шумилина и др.). Историко-философский и культурологический анализ показывает, что человеческая культура и философская мысль – неисчерпаемый кладезь идей и практических приемов, навыков, способствующих расширению креативного потенциала человечества. При этом речь идет о необходимости аккумуляции в единой теории творчества идей и наработок представителей различных школ и направлений, порой диаметрально противоположных мировоззренческих установок [см.: 3; 6; 7]. Плодотворным оказался компаративистский подход, синтезирующий наработки религиозно-идеалистического и реалистически-материалистического понимания творчества, использование которого позволило продвинуться в понимании индивидуальных и социальных механизмов формирования, развития, реализации творческого потенциала человека [см.: 9].

В общем виде в качестве целей творческого процесса можно рассматривать создание новых, отчуждаемых от человека результатов, в виде материальных и духовных ценностей, форм общения, а также саморазвитие человека, его телесности, деятельностного освоения мира, углубления и обновления психологических, интеллектуальных, духовных сил [9].

Целью данного фрагмента является рассмотрение познавательного потенциала проблематики философии творчества в таких памятниках мировой культуры, как древнекитайская «Книга перемен» и «Исповедь» Аврелия Августина (Блаженного) – видного христианского теолога и философа IV-V вв., представителя западной патристики.

В первом случае нас привлекает модель творческих актов и процессов, представленная в «Книге перемен», где творчество рассматривается в его наиболее общем виде как космическая сила [10]. «Исповедь» Августина предстает как конкретизация общих положений о творчестве, как яркое по форме и точное по содержанию изображение развертывания во времени этапов самотворчества, приложенных к судьбе отдельного человека.

В работах по философии и социологии творчества делались неоднократные попытки выявить ритмику творчества, выделить его основные этапы, присутствующие в любых видах креативной деятельности, безотносительно к субъектам творчества и характеру полученных результатов. Что касается ритмов творчества, то это связано с определением стадий, фаз, из которых состоит любой творческий акт или совокупность таких актов. Одна из первых теоретических моделей творчества как ритмического процесса как раз представлена в «Книге перемен», относящейся к VII-VIII в. до н.э. Книга состоит из графических символов и комментариев к ним. В одном из вариантов восемь триграмм символизируют творчество как процесс, включающий Цянь (творчество), Чжэнь (возбуждение), Кань (погружение), Гень (пребывание), Сунь (уточнение), Лу (сцепление), Дуй (решение) и Кунь (осуществление, исполнение) [2].

Максимально возможное сочетание триграмм составляет 64 гексограммы, что соответствует 64 графическим символам всех возможных состояний мира. Каждый символ, каждая триграмма и гексограмма состоит из определенных сочетаний горизонтальных линий (прерывистых и непрерывных), которые соответствуют понятиям Ян и Инь, являющимися исходными и основными в китайской философии. Они характеризуют исходные противоположности, состояния, которые находятся в постоянном взаимодействии и взаимопереходах: свет и тьму, солнце и луну; огонь и воду, активность и пассивность, небо и землю и т.п.

Ян превращается в Инь, Инь – в Ян. Взаимопереход обеспечивает естественный ход бытия, истории, культуры. И наоборот, нарушение естественного взаимодействия ведет к различного рода катаклизмам, катастрофам. Мир постоянно изменяется, а взаимодействие Ян и Инь порождает все разнообразие вещей и явлений в нем. Эти сущности порождают четыре символа, которые и дают начало восьми триграммам, а последние определяют счастье и несчастье, удачу и поражение, здоровье и болезнь. Первоосновой являются триграммы Цянь и Кунь: первая из них – Творчество – все порождает, вторая – Исполнение – определяет. Как отмечал исследователь «Книги перемен» Ю. К. Шуцкий, в ней «творчество рассматривается в его самом чистом виде. Это в первую очередь акциденция неба, как олицетворения творческой силы, которая лежит в основе всего существующего. Она, как универсальная сила, принципиально не может иметь никаких препятствий в своем развитии, которому способствует то, что эта сила является целиком стойкой». Совершенный человек может в своей деятельности проявить такое творчество, которое позитивно отразится в окружающем мире [10].

В диаметрально противоположных символах Цянь и Кунь (творчество и осуществление, исполнение) представлена продуктивная и репродуктивная составляющие творческого процесса, начальное и конечное его состояние. Между ними другие шесть состояний творчества, начиная с вхождения субъекта в творческий процесс, через переживание высших взлетов духа в ходе создания нового и завершая включением результата в культурно-социальный контекст. Говоря о начале творческого процесса, Ю. К. Шуцкий писал, что творчество имеет место в случае, когда активная деятельность превалирует над простым, пассивным бытием. При этом необходимо особое внимание, чтобы эта деятельность привела к позитивному результату. Наиболее ответственным является момент начала творчества: здесь важное значение имеет не сама творческая деятельность (ее по сути еще нет), а особое состояние замкнутости и сосредоточенности. Человек полон сил и энергии, но время для творчества еще не пришло. Такой человек в «Книге перемен» представлен в образе дракона, который «нырнул». Это – существо, наполненное силой и мощью, но еще не проявившееся, оно – прячется и еще не действует. Такое состояние характерно для всякого творчества и любого субъекта творчества на его начальном этапе.

В дальнейшем, творец, полный творческой энергии, как бы выходит из своего убежища, его творчество может проявиться перед всеми («дракон, который появился, находится на поле»).

На этой позиции первая волна творческого акта достигает наивысшего проявления. Но если первые три стадии относятся к тому, что происходит внутри субъекта, то последующие разворачиваются во внешнем мире. Переход от внутреннего к внешнему в творчестве связан с возникновением кризиса, несущего риск творцу, который плодотворно действовал в течении всего первого периода («весь день»). Только полная сосредоточенность в течении всего периода будет способствовать преодолению кризиса. «При выходе к активной деятельности вовне, – пишет Ю. К. Шуцкий, – у человека, который подготовил его внутренне, как будто выскальзывает почва из-под ног, но как раз эта предварительная подготовленность делает возможным благоприятный итог» [10, с. 200].

Только в позиции Сунь (уточнение) творческий субъект разворачивается во всей своей силе. Он до конца проявил себя вовне, и имея в себе достаточную энергетическую мощь, не нуждается ни в какой поддержке: «Он, как полный сил дракон, лежит в небе». В этой позиции, с такой высоты, тот, кто творит, легко может увидеть Совершенного человека, где бы тот ни находился. Ведь и сам творец становится Совершенным человеком, который реализовал свою творческую энергию в деятельности, что дает возможность оценить вклад субъекта творчества в развитие Космоса.

На этом собственно и завершается творческий процесс, ибо все последующие попытки продолжить творчество в избранном направлении будут выглядеть лишь ненужным «переразвитием». Если творчество достигло своего наиболее полного проявления, и больше уже создать ничего нельзя, то тот, кто все еще хотел бы «творить», выявил бы лишь только свою гордыню [10, с. 200].

Кунь (исполнение) хотя и нельзя отделить от творчества, но находится за его пределами, ибо символизирует репродуктивные усилия человека, и при этом творческий дух «дремлет», а преобладающей оказывается пассивная деятельность. «Исполнение, осуществление», как противоположность творчеству, вместе с тем не существует без последнего, имеет двойственную природу. «Даже наиболее напряженное творчество не может реализоваться, если нет той среды, в которой она будет осуществляться. Но и эта среда, для того, чтобы осуществилось абсолютное творчество, должна быть абсолютно податливой и пластичной. Кроме того, она должна быть лишена всякой личной инициативы, должна в полном самоотречении лишь вторить и следовать за импульсами творчества. Но вместе с тем, она не может быть бессильной, иначе она бы была не в состоянии исполнить то, что является творческим замыслом. Поэтому она целиком самостоятельная сила, которая метафизически выражена в образе кобылицы, которая хотя и лишена нрава коня, но не уступает ему в способности к действию». Если творчество – это Небо, Свет, Совершенный человек, то Осуществление – это Земля, Тьма, Благородный человек, прислуживающие высшим творческим силам [10, с. 201].

Таким образом, символы и тексты «Книги перемен» раскрывают механизм творческого акта как взаимодействия внутренних духовных потенций человека с внешним миром, средой осуществления творчества. Последнее в этих текстах в ее наиболее широком понимании предстает как процесс космического масштаба, как основа любых изменений и развития. Главный упор здесь сделан на процессуальной стороне творчества.

В дальнейшем при изучении ритмики научного, художественного, технического творчества эти идеи „Книги перемен” подтвердились, и были конкретизированы и развиты.

Одним из важных направлений разработки проблемы творчества является выявление механизмов самотворчества. В качестве источников, дающих материал для теоретических обобщений, здесь могут быть использованы письменные свидетельства (дневники, письма, мемуары) и живые примеры, факты из жизни творческих личностей [См.: 4].

В европейской культуре именно в христианстве получает распространение теоретическая разработка и практическое осуществление моделей внутреннего саморазвития человека, как существа, способного к творческому диалогу с Богом. Уже у Филона Александрийского в общих чертах описаны возможные пути достижения земным человеком мира божественного. Бог у Филона – творец мира, он трансцендентен человеку, то есть, находится вне его повседневного бытия, над человеком. Последний способен к общению с Богом благодаря тому, что душа после смерти поднимается в высшие сферы, наслаждаясь покоем в обществе ангелов, Логоса, а то и самого Бога. Вместе с тем, создать ощущение присутствия Бога можно и в земной жизни. Для этого душа должна освободиться от всех земных чувств и предпочтений. Этот путь связан не столько с жертвоприношениями, сколько с особыми внутренними состояниями души – покаянием, экстатическими переживаниями, верой, святостью и молитвой.

Важным здесь являются утверждение об нерархичности духовного мира, где духовность человека не только занимает определенное место, но и способна слиться с более совершенными уровнями, проходя определенные этапы на этом пути. В дальнейшем получает развитие идея об иерархичности духовного мира отдельного человека. В этой связи в западном и восточном христианстве получили развитие учения о «глубинном мышлении», «внутреннем слове», «внутреннем человеке» [3].

Уже в наши дни углубленное изучение психологических и духовно – интеллектуальных механизмов творчества позволило сделать вывод о наличии трех уровней, на которых протекает творчество, – *эссенциального*, связанного с осознанно-интеллектуальной обработкой информации человеком-творцом, *виртуального*, охватывающего не только психологические механизмы неосознанного характера, но и такие компоненты, как воля, память во всех ее проявлениях, а также – *трансцендентального –* выхода человека за пределы собственного индивидуального духовного мира в процессе творческой деятельности [См.: 6; 7; 9].

Особое место среди источников, дающих материал по самотворчеству, занимает так называемая исповедальная литература, задачей которой обычно является стремление автора дать достоверную картину целенаправленного саморазвития в каком-то определенном направлении или расширения своих творческих сил в целом. Открывает череду подобных исповедальных текстов в мировой философии и литературе «Исповедь» Аврелия Августина (Блаженного), в которой автор в форме блестяще написанной лирической автобиографии, раскрыл собственное внутреннее развитие от ранней юности до окончательного утверждения собственного мировоззрения в русле ортодоксального христианства [1]. Автор сумел показать противоречивость становления личности. От констатации «темных» бездн души Августин приходит к выводу о необходимости «божественной благодати», которая способствует выходу личности из бесплодного тождества самой себе, через религиозный «экстаз», к восхождению к трансцендентальному божественному началу, тем самым обеспечивая религиозное спасение человека [3]. Композиционно произведение строится вокруг этой идеи, что позволяет проследить основные этапы самотворчества автора и сделать обобщения и сравнения в пользу мысли о наличии единых механизмов творчества, независимо от его целей и направленности.

Тема «внутреннего слова» занимает особое место в «Исповеди», где речь идет не только о разработке традиционной для европейской философии проблемы соотношения мышления и языка. Автор ставит вопрос значительно шире: понятие «внутреннее слово» охватывает всю актуальную мыслительную деятельность человека. В произведении делается попытка выявить структуру внутреннего духовного мира человека, пути самопознания и самотворчества человека, достижения состояния диалога, «встречи» человека верующего с Богом. Как отмечает Т. А. Нестик, в самом широком смысле внутреннее слово у Августина – это всякий мыслительный образ, реальный или созданный нашим воображением, на котором сконцентрировано внимание человека [3, с. 117]. Вместе с тем, это понятие отождествляется с разумом, душой, «внутренним человеком» [3, с. 115-116].

«Узкий» смысл понятия внутреннего слова связан с мыслью, которая рождена истинным знанием, полученным путем мыслительного созерцания вечной истины. Последняя – такая мысль (Слово), которая не подчиняется времени и пребывает в душе вечно. Такие знания, считает Августин, существуют объективно по отношению к отдельному человеку, пребывая в Вечном Иерусалиме и наполнены божественным словом.

В становлении внутреннего слова участвуют три составляющие внутреннего духовного мира человека – Разум, Память и Воля – Внимание. Последнее имеет деструктивный характер относительно стремлений человека сосредоточиться на Слове и тем самым найти пути к Богу, ибо внимание «вместо того, чтобы сосредоточиться на едином и никогда уже не отклоняться, хватает один образ за другим, растрачивая свою силу… Внимание, эта волевая составляющая мышления, несовершенно, ослаблено, не может не перебегать от одного образа к другому… Это не схватывается сразу, а собирается вниманием как мозаика» [1, с. 10, 243].

Вместе с тем, Разум и Память у Августина выполняют конструктивно-творческую функцию. В «Исповеди» автор провозглашает своеобразный гимн Памяти, как сокровищнице образов, из которых разум конструирует определенные составляющие «внутренние речи» [1, с. 243-250].

Память – это «сокровищница, куда занесены бесчисленные образы» всего, что было воспринято. Там же сложены и все наши мысли… Туда передано и там спрятано все, что забытьем еще не поглощено и не похоронено… Память сберегает все, что дал опыт, дают ощущения. Там встречаюсь я сам с собой, и вспоминаю, что я делал, когда, где и что ощущал в то время, когда это делал… [1, с. 243-244]. Это – «святилище величины беспредельной», это – «сила моего разума» [1, с. 245]. Память – это душа, это – сам человек, благодаря памяти человек и познает Бога. Мышление упорядочивает образы, которые продуцируются органами чувств и через «внутреннее созерцание». Последнее и является основным путем реализации творческой способности памяти в мышлении: «помыслить – как бы собрать то, что содержит в себе память беспорядочно разброшенным, и внимательно расставить спрятанное в ней, но заброшенное и разброшенное, расставить так, чтобы оно находилось в самой памяти как бы под рукой и легко появлялось при обычном усилии разума» [1, с. 247]. То есть, память, по Августину, обладает творческой способностью, может распределять свои «запасы» переконстуировать их, дополняя, разводя, вообще изменяя. Это – вид конструктивной способности оперировать данными, которые сохраняются в памяти. С помощью памяти разум способен создавать свой собственный мир, независимый от реального опыта. Память собирает и внешний и внутренний опыт. Она вплетает в основу нити разного опыта, разных мыслей, объединяя прошлое с настоящим, создает «ткань будущего» [1, с. 459-460]. Результат этой деятельности – «внутреннее слово» как самостоятельно найденное, знание, которое возникает не благодаря внешним восприятиям, а через осознание в себе образов и представлений.

В «Исповеди» Августин раскрывает свою жизнь как реальное воплощение духовного самотворчества на пути достижения идеала – Бога. Молодые годы, как они поданы автором «Исповеди», выглядят как будто бы совершенно не связанные с дальнейшими духовными поисками. Но это не так – это был период поиска себя, накопления знаний, обретения опыта умственной деятельности. Августин отмечает, что любовь к мудрости зародило в нем прочитанное произведение Цицерона [1, с. 90]. И хотя первая попытка знакомства со Священным Писанием христианства была неудачной (юноше эти тексты показались скучными и непонятными), поиск продолжился. И хотя Августин «бродил далеко» от Бога [1, с. 93], вместе с тем накапливалась информация, углублялся внутренний мир молодого человека, а внешний – переставал удовлетворять его.

Следующий этап духовного развития личности был, по словам Августина, самым опасным: его душа «жила в напряжении и поисках», «в неспокойных размышлениях». Это было состояние «подвешенности в воздухе» [1, с. 148]. В итоге родилось твердое понимание того, что Августин должен был «вопрошать и учиться», а не «обвинять и утверждать» [1, с. 147]. То есть, произошла переоценка своего отношения к миру: молодой человек понял, что он еще знает мало (почти по Сократу: «Я знаю, что я ничего не знаю»), и потому необходимо примириться и продолжить поиск. Состояние «болезненности души» в определенной степени сохранилось и на этапе погружения в религиозную веру. Последняя рождается в душе Августина в результате длительных и мучительных размышлений о Боге, Человеке, Мире. Но это была еще не устоявшаяся, не окрепшая вера. Главные затруднения автор видел в том, что в его сознании земные, материальные интересы и потребности еще преобладали над духовным: «Я стоял выше этого (материального – А. Ч.) мира и ниже Тебя», – обращается Августин к Богу. Но уже становится ясно, что путь к спасению заключается в том, чтобы оставаясь «по образу Божьему», служить ему, одновременно господствуя над собственным телом [1, с. 176]. Процесс продолжается: «Ты колол сердце мое стрекалом своим, чтоб не было мне покоя, пока не уверую в тебя внутренним зрением. Спадала сверхчувственность от тайного врачевания твоего, и… укрепившееся зрение души моей со дня на день восстанавливалось от едкой мази оздоравливающих страданий» [1, с. 177]. Пребывание в христианской вере сопровождалось дальнейшим углублением и расширением духовного мира автора «Исповеди». Августин, обращаясь к текстам неоплатоников и Библии, как будто возвращается к самому себе, «вошел в глубины свои» [1, с. 179]. И его посетило первое, еще неясное озарение: «Я увидел свет. И этот свет ослепил слабые глаза мои, ударив меня лучом твоим, и я задрожал от любви и страха». Итогом этого стало своеобразное знание о собственном незнании: «Я увидел, что я далек от тебя». Но уже было убеждение, что существует Истина, которую можно постичь разумом через свет, созданный Богом» [1, с. 181].

Пришло время трезвого самоанализа того пути, который прошел автор [1, с. 184-185]. Он видит, что начало его – в движении от удовлетворения потребностей тела к душе, которая ощущает через тело, а отсюда – к внутренней силе, которая получает весточки о внешнем от телесных ощущений. Но ведь так чувствуют и животные. Человеческие же возможности связаны прежде всего со способностью к размышлениям, суждениям о том, что воспринимается телесными чувствованиями. Но эти суждения – изменчивы, поэтому, поняв это, необходимо подняться к самопознанию, которое отвлекает мысль от привычного, освобождает от «противоречивых миражей», «стараться» понять, какой свет направлен на человека. Результатом самоанализа и является пока что «стыдливое» и «мгновенное» озарение, которое еще не гарантирует твердых позиций относительно объекта верования. В результате, жалуется Августин, он не смог остановить свой взгляд на божественном и был отброшен назад «своей слабостью», возвратившись к своим привычкам. Но при нем осталось «любовное воспоминание и как будто желание пищи, известной своим запахом, вкусить которую еще не мог» [1, с. 185]. Трудным для [Августина](file:///\\\августина) оказался переход от понимания, познания истины к деятельности: «Мне нравился путь…, но не было желания идти этим узким путем» [1, с. 190]. «Я жил духом и телом» [1, с. 197].

Автор безжалостен к себе, оценивая себя как нечестивца особого рода, – который «зная Бога, не хвалит его как Бога, и не испытывает к нему благодарности» [1, с. 191]. Чтобы осуществилось сцепление между внутренними убеждениями и действием, необходимо было какое-то эмоциональное переживание, которое способствовало бы дальнейшему продвижению по избранному пути. Такую роль для Августина сыграл рассказ о двоих агентах полиции, которые сразу и без сомнений приняли христианскую веру. Их поступок и оказался тем толчком, который всколыхнул душу Августина и заставил возненавидеть свою склонность к плоти и материальному миру и полюбить Бога. Автор отмечает: «Нужно только пожелать идти, и ты уже не только идешь, ты уже у цели, но желать нужно сильно, от всего сердца, а не бросаться туда-сюда со своей полубольной волей, в которой одни желания борются с другими, и то одно берет верх, то другое» [1, с. 204].

Любовь к Богу у Августина носит возвышенный характер, ибо он любит не то, что можно воспринимать чувствами. Любит он «определенный свет и определенный голос, определенный аромат и определенную пищу, и определенные объятия – эти свет, голос, аромат, пища, объятия внутреннего моего человека, там, где в душе моей сияет свет, который не ограничен пространством, где звучит голос, который время не заставляет замолкнуть, где разлит аромат, который не развеет ветер, где пища не теряет вкуса…, где объятия не размыкаются при пресыщении…» [1, с. 24].

Глубокое переживание божественного способно время от времени порождать в глубине человеческой души чувства высокого подъема, переживания, связанные с озарением. Такое состояние Августин описывает, когда он пребывал у матери в Остии. Они вели беседы на религиозные темы. «И войдя в себя, думая и говорли о творениях твоих…, пришли мы к душе нашей и вышли из нее, чтобы достичь красоты неисчерпаемой полноты, где Ты вечно живишь Израиля пищей истины, где жизнь есть та мудрость, через которую возникло все, что есть, что было и что будет… И пока мы говорим о ней и желали ее, мы слегка прикоснулись к ней всем трепетанием нашего сердца. И вздохнули, и оставили там «печать духа», и возвратились к скрипению нашей речи, к словам, которые возникают и исчезают» [1, с. 228].

Это было прикосновение самого Бога, его голоса, результат отречения от «волнений плоти», представлений о земле, воде, воздухе, молчания души, которая вышла из себя, *полного молчания*. Благодаря этому, собеседникам удалось «выйти из себя и быстрою мыслью прикоснуться к Вечной Мудрости, которая надо всем пребывает…» [1, с. 229].

Таким образом, начиная с эпохи эллинизма и особенно в неоплатонизме и христианстве значительное внимание уделяется развитию духовного начала в человеке и ограничению грубых, животных инстинктов. Постепенно получает распространение презрительное отношение к телу и телесным наслаждениям, осознается краткосрочность и зрящность материальных ценностей, земной славы. Смысл жизни видится в очищении от пороков, в подготовке к неземному существованию, переход к которому (смерть) только и дает настоящую оценку человеку. А еще – ощущение постоянного присутствия в мире Бога, к которому каждый должен искать свой путь. Такая позиция стимулировала понимание человека как созданного Богом по своему образу, но и подобен творцу именно с точки зрения способностей творить, в том числе творить себя, свой духовный мир. Плотин теоретически указал на эту возможность, Августин реализовал своей жизнью, обобщив свой опыт самотворчества в области религиозной духовности.

В «Исповеди» жизнь Августина предстает не только как такая, что осуществляется по религиозному сценарию, но и как развернутый во времени процесс самотворчества. При этом мы наблюдаем наличие типичных для любого творчества этапов его осуществления: подготовку, включение в процесс всех внутренних ресурсов личности; накопление и переработку информации; озарение; практическое осуществление цели.

После Августина по-новому прочитывается само понятие озарения, как высшего проявления творчества. Оно охватывает не только религиозный *экстаз* как выход из своего «Я» и непосредственный момент прикосновения к божественному началу. Это – самая высокая точка духовного переживания, которая также предполагает интеллектуально-умственные усилия, погружение в глубины собственного духа с тем, чтобы в определенный момент указанные три уровня духовного возбуждения (эссенциальный, виртуальный и трансцендентальный) слились воедино и дали не только нечто новое, ранее не существовавшее, но и яркие переживания, которые сходны с переживаниями, характерными для любого творческого вдохновения.

Важной также выглядит идея о духовно-деятельном характере самотворчества человека, в данном случае на избранном им пути к Богу (к идеалу, говоря нерелигиозным языком). С Августина в христианстве берет начало рассмотрение творчества и самотворчества человека как постоянного диалога, общения – с Богом, с самим собой, с другими людьми.

Постепенно это способствовало распространению в европейской культуре и философии традиции рассматривать человека как существо универсальное, имеющее большие потенциальные возможности к выходу за рамки непосредственных условий существования, способное к творчеству и самотворчеству.

**2.2. Амбивалентность Эроса и творчества в древнегреческой**

**культуре и философии.**

Трактовка Эроса (Эрота) как олицетворения любви и секса или персонифицированного обозначения сексуального влечения [см.: 3; 4; 5; 8] прямо не указывает на его связь с творчеством. В более широком контексте интерпретировать образ бога любви позволяет обращение к древнегреческой мифологии, поэзии, философии. Уже в Дионисийских мистериях Эрос рассматривался как одна из первостихий, как одно из первых божеств («перворожденный») – космогоническое начало мира наряду с Геей, Тартаром, Эребой, Никтой. В один ряд с указанными божествами ставит Эроса Гесиод. По мнению А. Ф. Лосева, именно Гесиод «возможно впервые» извлек Эроса из культового мира и возвел на столь большую теогоническую высоту. В мифах же Эрос еще не персонифицирован и не отделен от первобогов и их потомков. Все они в совокупности и каждый в отдельности представляют собой специализированные олицетворения мирообразующих потенций, таящие в себе силы и характеристики жизни и смерти, судьбы, гармонии и дисгармонии бытия.

Некоторое забвение Эроса в классический период древнегреческой цивилизации сменяется новым подъемом интереса к нему в поздней классике и особенно в эпохи Эллинизма и Рима. Изменяется и генеалогия бога любви. Если в VI-V вв. до н.э. он – сын Эроба и Ночи (Никты), а то и одно из воплощений самого Зевса, то в последующем в мифах и поэтических произведениях его родителями являются Ирида и Зефир, Афродита и Арес или Гермес [3; 11].

Постепенно меняются содержательные характеристики Эроса: в более древние времена он «перворожденный», «явленный», «сияющий» (у орфиков). Эрос – смелый стрелок, крылатый, многоискусный, владыка ключей эфира, неба, моря, земли, царства мертвых. В последующем формируется образ златокудрого, золотоволосого, подобного ветру мальчика, затем – юноши – самого юного из богов. Меняется и характер божества – он не только изящен, легок, весел, но вместе с тем капризный, жестокосердный, помыкающий людьми и даже собственной матерью – Афродитой. Внутренняя противоречивость характера бога любви дополняется непростыми отношениями с другими божествами, в которых Эрос проявляет себя как созидательная и деструктивная сила одновременно.

Если в мистериях Эрос представлен как творец, то в трагедии – как разрушитель. Эту двойственность Эроса отмечают многие исследователи. Так, О. Фрайденберг пишет, что в сущности, до римской поэзии Эрос означал не «любовь, а смерть природы, то-есть муку, зиму и холод, закат, падение светила, разлуку и дисгармонию. Всюду, где Эрос, там страдания» [9].

Разрушительные силы «дурного Эроса» запечатлены в античной лирике, в которой распространение получают мотивы неразделенной любви, роковой муки, увядания, разлуки. В трагедии указанные интерпретации Эроса достигают апогея. Бог любви представлен здесь преимущественно как воплощение всепоглощающей страсти, ведущей к несчастьям и смерти. Здесь эрос демонстрирует «ненависть и распри, нечистую страсть, проклятье, Аид, всякое распадение и разрушение» [9]. Например, в трагедиях Эврипида женский хор часто поет об Афродите и Эросе как о разрушительной силе. В противовес вводится мотив «умеренной любви». В «Антигоне» Софокла образ героини воплощает в себе Эрос в женском обличье, являющийся носителем «до-любви» в ее мифологическом значении, которая по сути совпадает со смертью, источником которой здесь является безудержная страсть, разрушительное вожделение, порождающие безумие:

О Эрос – бог, ты в битвах могуч!

О Эрос – бог, ты грозный ловец!

На ланитах дев ты ночуешь ночь,

Ты над морем паришь, входишь в логи зверей,

И никто из богов не избег тебя,

И никто из людей:

Все, кому ты являлся, – безумны! [7, с. 209].

Очевидно, что Эрос здесь, отнюдь, не златокудрый мальчик, он не осеняет чувств влюбленных (Антигоны и Гемона). Скорее, Эрот предпочитает вражду, силу, противостояние в бою, и движет им не любовь к жизни, а к смерти. В трагедии повторяются образы могилы, брачного ложа в виде склепа, свадьбы – смерти (В темный брачный чертог, усыпляющий всех, / Навеки уйдет Антигона…; О склеп могильный, брачный терем мой… и т.д.). Смерть и свадьба в мифологии и культуре древних греков – однопорядковые события. В том и другом случае речь идет о переходе человека в новое состояние, о крутом повороте судьбы. Поэтому достаточно часто смерть представлялась как свадьба. На женских надгробьях часто изображается сцена надевания сандалий, участвует в которой Афродита, а осуществляет – Эрот. Сандалии у греков использовались в качестве традиционного свадебного подарка и погребального дара. Двойственную роль играло и зеркало: умершая изображалась с зеркалом в руках, которое в то же время считалось обязательным для невесты [11]. Д. Ю. Молок приводит в качестве примера слова автора сонника (II в.н.э.) некого Артемиора, который говорит, что «свадьба и смерть считаются поворотными моментами в жизни человека и всегда указывают одно на другое. По этой причине брак во сне возвещает больному о смерти, поскольку одному и другому, умершему и брачующемуся, выпадает на долю одно и то же» [11]. Ф. Фрайденберг также отмечает, что для античности «свадьба – типичное изображение на саркофагах, брачные боги – боги смерти; похоронная процессия и свадебная процессия одинаковы; невесту приводят ночью при факелах, брачная постель уподоблена смертному ложу, и шествие вокруг алтаря аналогично погребальным обрядам» [11]. Устойчивая связь Смерти и Любви в персонифицированной мифологии послеклассических периодов истории культуры античности порождает представления о тесной связи между Эросом и Танатосом – богом смерти.

Эрос и Танатос сближает то, что сначала оба божества выполняли лишь роль персонификации любви и смерти. Возникновение Танатоса как самостоятельного божества исследователи обычно связывают с «Теогонией» Гесиода, рассматривающего последнего в ряду порождений матери – ночи, в числе которых сон, судьба, раздор, злословие. Особо близки близнецы – Танатос и Гипнос – сон.

Культ Танатоса в последующем находит воплощение в фольклоре и поэзии, наделяясь присущими этому божеству атрибутами – темным плащом, крыльями, мечом. В Спарте, где в отличие от других земель Греции, Танатос почитался в числе наиболее важных богов, он изображался в виде крылатого юноши с погашенным факелом в руке. Тем самым бог смерти сближался с архаическим образом Эроса, которого также изображали как юношу с факелами и стрелами. Эта традиция была подхвачена и римлянами.

Двойственность Эроса обусловлена также его происхождением от Афродиты, образ которой также неоднозначен. Она – воплощение культа великой матери, матери богов. В эпоху патриархата и героизма Афродита выполняет новые функции богини любви и красоты вместо прежней, дикой, «зверино-сексуальной», настолько же порождающей, насколько уничтожающей. Афродита как и Эрос, – носители ипостаси дикой животной страсти, сил разрушения, несущих смерть. У римлян один из вариантов почитания Афродиты связан с культом Либитины – богини садов и виноградников, плодородия, которая в то же время является богиней погребения. Олицетворяя любовь и смерть, Либитина близка и Венере, и подземному миру мертвых. Вообще, у римлян связь Эроса и Танатоса становится явной: Купидон – сын Венеры и олицетворяет сексуальное желание и он же – символ жизни после смерти.

Выше уже упоминалось о воинственности Эроса, который, как и его мать, – может быть жестоким бойцом, вступать в поединок, носящий любовный характер или когда речь идет о схватке в бою. Несомненна связь военных и эротических мотивов, власти и физической потенции, например, в римской культуре. Здесь манифестируются связи между Марсом и Венерой, Аресом и Афродитой, «приносящей победу». Нередки изображения Афродиты и Эроса в воинском облачении. Главное оружие здесь – зачатие и рождение, побеждающие смерть.

В конце-концов, дуализация касается и самого понимания любви, которая дифференцируется на любовь «правильную» и «неправильную». Это выражается, в частности, в наделении Афродиты дополнительными эпитетами (Афродита – Пандемос, Афродита – Гетера, Афродита – Порна), что все более характеризует богиню как «блудницу», «общедоступную», «всенародную». В результате тема «блуда» оказывается символом спасения, а женское «божество производительности» – божеством эротической любви, или ее жрицей, или просто блудницей. Это ведет к возникновению культа Афродиты Гетеры и института гетер, как вестниц победы [9].

Таким образом, символика Эроса, который претерпевал достаточно значительные изменения в античной мифологии и поэзии, тем не менее сохраняла потенциал творческого начала в плане воспроизводства человеческого рода. При этом нельзя говорить, что уже здесь речь идет о сознательном понимании Эроса как проявления творческой активности человека и природы. Только у орфиков находим подобную характеристику бога любви.

Тематизация творческой природы Эроса, получившая частичное воплощение в художественной культуре и мифологии Древней Греции, развернутый вид приобрела в античной философии. Причем, проблемы творчества и Эроса получают развитие как в отдельности, так и в их органическом единстве у Платона и частично – у Аристотеля. Показателен в этом смысле диалог Платона «Пир». Чаще всего в философских текстах в последние годы цитируется определение творчества, которое автор вкладывает в уста собеседницы Сократа Диотимы: «творчество, – понятие широкое. Все, что вызывает переход из небытия в бытие – творчество, поэтому создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех тех, кто создает – их творцами… Но… они не называются творцами, а именуются по-другому, ибо изо всех разновидностей творчества выделена одна отрасль – отрасль музыки и стихотворных размеров, к которым принято относить название «творчество». Творчеством называется только она, а творцами-поэтами – только те, кто в ней действует» [5, с. 135]. Вместе с тем, В. А. Яковлев утверждает, что «в текстах Платона содержится достаточно большое количество прямых высказываний о природе и механизмах творчества» [10, с. 145].

То-есть, творчеством является всякий переход из небытия в бытие в результате деятельности людей и богов («широкий» смысл понятия). Но в обществе к творчеству относится прежде всего художественное творчество («узкий» смысл). Вместе с тем, Платон стремился связать воедино творчество божественное и земное. В первом случае создаются вечные ценности, вещи и их образы. Человеческое творчество зависит от божественного, носит ограниченный характер и проявляется в деятельности по созданию нового во всех сферах жизни. При этом универсальной активизирующей силой божественного и человеческого творчества выступает как раз Эрос. Этому способствует многоликость последнего: он нечто среднее меду богами и человеком, между мудростью и глупостью, между смертным и бессмертным. Он – «великий гений», его предназначение – «быть посредником и интерпретатором между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям – наставления богов и награды за жертвы. Пребывая посредине, он дополняет пространство между теми и другими, вследствие чего Космос объединен внутренними связями» [5, с. 132-133].

«Благодаря гениям возможны разные пророчества, искусство жрецов и вообще все, что касается жертвоприношений, таинств, заклинаний, пророчеств и гаданий» [5, с. 133]. Но роль гениев выходит далеко за рамки чисто религиозных обрядов и действий, ибо «сталкиваясь с людьми, боги общаются с ними только через посредничество гениев – во сне или наяву. И кто знает толк в этих делах, тот человек божественный, а обознанный во всем другом, будет ли это какое-либо искусство или ремесло – просто ремесленник» [5, с. 133]. Одним из таких гениев и является Эрос.

Но поскольку Эрос – сила творческая, как таковой он характеризуется еще более широко и неопределенно, нежели иные гении. Его амбивалентность и многовекторность определяется его происхождением, ибо Эрос – сын божества и земной женщины, воплощение богатства и бедности, спутник и слуга Афродиты. Эрос «всегда бедный, не прекрасный и не нежный, а брутальный, неаккуратный, не обутый и бездомный; он валяется на голой земле, под открытым небом, без дверей, на улицах, и как сын своей матери, избавляется от бедности» [5, с. 134]. Но как сын своего отца, Эрос «тянется к прекрасному и совершенному, он – храбрый, сильный, умелый ловец, замышляя хитрость, он желает содержательности и достигает ее» [5, с. 134].

Платон прямо рассматривает Эроса в качестве философа, с философией связывает творчество в узком значении этого понятия: всю жизнь Эрос занят философией, он – умелый маг, волшебник и софист [5, с. 134].

Эрос непостоянен и изменчив, он то живет и расцветает, то умирает, то оживает снова. Эрос – ни богатый, ни бедный, он – посредник между мудростью и глупостью, ибо боги не занимаются философией и не желают стать мудрыми, поскольку боги и так мудры. Кто мудр, к мудрости не стремится [5, с. 134]. Философией занимаются, те, кто находятся посредине между мудростью и глупостью, таков и Эрос [5, с. 134].

И здесь впервые Платон связывает изначальную функцию Эроса быть гением любви с творчеством. Ведь мудрость, – пишет философ, – это одно из наиболее прекрасных благ в мире, а Эрос – это любовь к прекрасному, поэтому Эрос не может не быть философом, то-есть, любителем мудрости, а философ занимает промежуточное положение между «мудрецом и глупцом» [5, с. 134].

Вполне справедливо А. Ф. Лосев отмечал, что самый яркий син-тез философии и методологии дан у Платона в образе Эроса [2, с. 4].

Диотима спорит с Сократом относительно того, кем является Эрос – предметом или основой любви и выдвигает аргументы в пользу того, что речь идет об основе любви. Предмет любви должен сам носить в себе черты прекрасного, нечто, являющееся основой как раз и должно иметь тот промежуточный вид, который описан выше. Прекрасное, по Платону, и предмет любви, и условие совершенного творчества [1, с. 170].

Другими словами, творчество должно базироваться на любви и наоборот, и нести в себе потенциал незавершенности, позволяющей создавать нечто новое, ранее не бывшее, извлекать из небытия новые бытийственные формы. А именно такие возможности открывает любовь. А. Ф. Лосев, сужая постановку вопроса о любви как основе творчества до познавательно-эстетического момента, вместе с тем совершенно справедливо замечает, что по мнению Платона только любовь к прекрасному открывает глаза на это прекрасное, и только понимаемое как любовь знание есть знание подлинное. В своем знании знающий как бы вступает в брак с тем, что он знает, и от этого брака возникает прекраснейшее потомство, которое именуется у людей науками и искусствами. Любящий всегда гениален, так как он открывает в предмете своей любви то, что скрыто от всякого нелюбящего. Обыватель над ним смеется. Но это свидетельствует только о бездарности обывателя. Творец в любой области, в личных отношениях, в науке, искусстве, в общественно-политической деятельности всегда есть любящий; только ему открыты новые идеи, которые он хочет воплотить в жизни и которые чужды нелюбящему [2, с. 60-61].

В процессе диалога выстраивается такая логика связей любви и творчества, в результате которой эти связи соотносятся со всей системой жизнеосуществления человека и в конечном счете приводят не только к открытию другого «Я», но к построению собственной самости. «Зачем людям нужен Эрос? – вопрошает Диотима и сама же отвечает. – ибо Эрос есть любовь к прекрасному». Но чего хочет тот, кто любит прекрасное? Чтобы оно стало судьбой человека. При этом последний получает благо, ибо «прекрасное» и «благо» совпадают по своему содержанию. Тот, чья судьба – благо, оказывается в конце концов счастливым. Установка на благо и счастье присуща всем людям, однако это не объясняет, почему некоторые люди не любят.

В диалоге это объясняется тем, что, как и в случае с творчеством, в сознании людей существует подмена понятий: мы берем один вид любви и закрепляем за ним ее общее понятие, а иные называем по-другому. Но любовь имеет много разновидностей. Любое проявление стремления к овладению благом можно назвать любовью. В результате к разряду любви относится и корыстолюбие, и любовь к физическим упражнениям, к мудрости и т.п. Взятая в общем любовь – это вечное стремление к благу [5, с. 137-138].

Но это чувство должно иметь определенный результат, – любящие «должны родить прекрасное» как телесно, так и духовно. Отсюда Платон разделяет телесную и духовную любовь. Телесно речь идет о соединении мужчины и женщины ради рождения ребенка. Суть любви и заключается в желании родить и произвести на свет прекрасное – в данном случае дитя. Любовь обеспечивает связь между смертным существом, каковым является человек, и бессмертием. Ибо и «все смертное, в отличии от божественного, стареет и отходя, оставляет новое свое подобие». Именно «ради бессмертия сопровождает все на свете заботливая… любовь» [5, с. 139]. Любовь к прекрасному есть «эротическое» восхождение, так как не все прекрасные предметы в равной степени прекрасны и не все заслуживают равной любви.

Рядом с плотской, физической существует и духовная любовь, которую вынашивают «духовно беременные» люди. Их усилия могут быть направлены на разные объекты, в том числе на управление государством и домашним хозяйством. Но особое значение имеет стремление к самосовершенствованию. «Кто смолоду вынашивает духовные качества, сберегая чистоту до прихода мужественности, но чувствуя горячее желание родить, тот… точно так же имеет везде прекрасное, в котором он мог бы освободиться от ноши, ибо в безобразном он вообще ничего не родит…» [5, с. 139]. Залог полноты любви и достижения наивысших результатов заключается в ее целостности. «Субъект радуется прекрасному телу, но больше радуется прекрасному телу в соединении с прекрасной, благородной, одаренной душой» [5, с. 140]. Юноша, общаясь с человеком, развитым телесно и духовно, обеспечивает и собственное саморазвитие в творчестве, способность рождать прекрасное и бессмертное в том, к чему у него есть способности. Существует определенная иерархия целей – ценностей, на которые может быть направлена любовь-самотворчество.

«Кто хочет избрать верный путь, должен начинать со стремления к прекрасным телам в молодости… Человек полюбит в начале одно такое тело и родит в нем прекрасные мысли… Потом поймет – красота одного тела родственна красоте других тел. И если стремиться к прекрасному, то видишь, что красота у всех тел неодинакова. Поняв это, он будет любить все прекрасные тела, а любовь к одному телу ослабнет» [5, с. 141]. Следующие этапы саморазвития будут связаны с переносом акцента с тела на душу, которую человек будет ценить больше, чем красоту тела. Последовательно сменяя друг друга, далее следует ценность красоты обычаев и порядков, науки. Но высшей ценностью является мудрость.

И тогда человек, «стремясь к красоте во всей ее многогранности, не будет… рабом чьей-то привлекательности, а выйдет в открытое море красоты и, созерцая ее в необратимом стремлении к мудрости, щедро рождать чудесные речи и мысли, пока, наконец, набравшись тут сил и совершенствуясь, не увидит то единственное знание, что относится к прекрасному» [5, с. 141].

«Кто став на путь любви, будет последовательно созерцать прекрасное, тот, дойдя до конца этого пути, вдруг увидит, что-то действительно прекрасное по своей природе, то самое…, ради чего и были созданы все предыдущие труды – что-то, во-первых, вечное, т.е. то, что не имеет ни рождения, ни гибели, ни роста, ни разложения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, не в чем-то, не для кого-то и в сравнении с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и в сравнении с чем-то безобразное. Прекрасное это появится перед ним не в виде какого-то лица, рук или частей тела, не в виде какой-то вещи или знания, ни в чем-то другом, или это животное, земля, небо или еще что-то, а само по себе, всегда в самом себе однородное; все другие разновидности прекрасного причастны ему таким образом, что они возникают или исчезают, а его остается ни больше, ни меньше и никаких влияний оно не испытывает» [5, с. 142].

В результате, «тот, кто благодаря правильной любви к юным поднялся над отдельными разновидностями прекрасного и начал осваивать собственно прекрасное, тот, наверное, достиг цели» [5, с. 142].

Платон отмечает, что процесс саморазвития может осуществляться человеком как самостоятельно, так и под воспитательным руководством со стороны. Но в любом случае начиная с отдельных проявлений прекрасного, «надо все время, будто по ступеням, подниматься вверх ради самого прекрасного тела к двум, от двух – ко всем, а потом – от прекрасных тел к прекрасным обычаям, от них – к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, что есть учением собственно о прекрасном…» [5, с. 142].

«И в созерцании прекрасного самого по себе… только и может жить человек, который его познал» [5, с. 142]. В таком случае отходит на второй план любовь к золототканой одежде, к красивым мальчикам и юношам, к любимым. «Тот, кто родил и вскормил истинное благо, тому выпадает любовь богов, если кто-то из людей и бывает бессмертным, то как раз он» [5, с. 142].

Таким образом, в древнегреческой культуре и философии закладываются мифологические и философско-методологические основы традиции рассматривать любовь и творчество как тесно связанные между собой проявления активности в космическом масштабе и на уровне человека. Любовь есть специфический вид творчества, творчество невозможно без любви. Но последняя многолика, как многолик ее распространитель и хранитель Эрот, она может быть животной и одухотворенной, любовью – страстью и романтической любовью. По Платону творческой есть лишь та любовь, которая способна к восхождению от низших форм к высшим, венцом такой иерархии является любовь к прекрасному.

**2.3. Зарождение теории творчества в античной философии.**

Перспективы преодоления противоречий современной цивилизации и выхода на путь интенсивного развития всего человечества не в последнюю очередь связаны с рачительным и справедливым использованием накопленных ресурсов, возможностей, мощностей. Человечество способно решать все или почти все проблемы, сосредоточив на данном направлении интеллектуальные, информационные, материальные и духовные человеческие ресурсы. Чтобы знать, «куда» и «зачем» идти, общество должно предусматривать последствия решений, которые принимаются, их стоимость в самом широком смысле. Поэтому очевидна необходимость оценки потенциала, которым общество обладает для решения актуальных задач, определения путей его использования с наибольшей эффективностью.

С другой стороны, перипетии, переживаемые социумом, существенно влияют на изменение роли и места личности, индивидуализируя человеческое сообщество при одновременном разрушении традиционных связей и отношений. Тем самым повышается значимость *творческой активности каждого* индивида, увеличивается его ответственность *за собственные поступки*и за судьбу цивилизации, каким бы пафосным это не выглядело. To-есть, задача формирования и развития творческого потенциала человека, актуализированная в индустриальную эпоху [См.: 13], остается не менее значимой и для постиндустриального общества. Задача философского осмысления социальной реальности заключается в категориальном освоении изучаемых феноменов, в данном случае в теоретической разработке понятия «творческийпотенциал» человека и общества.

Круг литературы, в которой анализируются проблемы *творчества, формирования, развития и реализации творческого потенциала,*достаточно широк [См.: 13, с. 251-276J. В данном случае рассмотрены соответствующие фрагменты «Метафизики» Аристотеля, а также работы представителей русской религиозной философии (С. Булгаков, П. Флоренский), в которых харак-теризуются проблемы перехода небытия в бытие в их метафизическом аспекте. Использованы идеи авторов, рассматривающих механизмы эволюции современной цивилизации с точки зрения их влияния на личность (3. Бауман, Л. Донскис). Весьма содержательными являются изыскания современных авторов, анализирующих вопросы перехода потенциального в актуальное, рассмотренные с компаративистских позиций (А. В. Иванов, С. С. Хоружий, А. А. Яковлев).

В древнейших философских системах Индии, Греции проблема творчества впервые была рассмотрена на теоретическом уровне, были даны первые определения творчества, в том числе в его человеческом измерении. Например, для античного мышления было характерно признание как божественного, так и человеческого творчества. Первобытный мифологизм сменяет космологическое мировоззрение: человек рассматривается как часть космического целого, а поскольку последнее – совершенно, постольку человеку нет смысла что-то создавать. Хотя древние греки реально творили в материальной и духовной областях, созерцательный характер мышления ориентировал их на недооценку человеческих творческих способностей. Лишь начиная с софистов и Сократа берет начало поворот к анализу субъективной творческой активности индивида. Ученик Сократа – Платон дал первое известное нам определение творчества в диалоге «Пир» [9].

Традицию рассматривать творчество в его «узком» смысле продолжил Аристотель. Анализируя специфику мышления, философ отмечает: «Всякое мышление направленно или на деятельность, или на творчество [1, с. 18]. Соответственно, Аристотель разделяет науки на практические, касающиеся человеческой деятельности в сфере этики и политики, на творческие – направленные на создание чего- то, в основном в сфере риторики и поэтики, и теоретические (математические, физические знания, плюс «первая философия»). Таким образом, творческое знание занимает промежуточное положение между теоретическими и практическими науками. Аристотель также выдвинул ряд плодотворных идей, которые позже послужили основой для разработки проблемы творчества в ее человеческом измерении.

Прежде всего речь идет о диалектике потенциального и актуального, возможности и действительности, рассмотрение которой имеет давнюю традицию в мировой культуре и философии. Причем, в ряде случаев потенциальные возможности относятся не к реальным (природа, человек) или воображаемым (Бог) субъектам, а выступают прерогативой небытия, ничто. Например, христианский мыслитель Псевдо-Дионисий называл несуществующее «световой тьмой», на Востоке распространение приобрело понятие шуньяти – «беременной пустоты». В христианстве подобные представления были также выражены в учении о Софии-Премудрости как передвечном замысле Бога о мире, который предшествовал его физическому творению. И одновременно София – первичная субстанциальная основа физических и психических космических процессов [2; 3; 7]. Русский религиозный философ С. Булгаков, например, рассматривал «ничто» в двойном смысле:

1) как «глухое бездонное небытие», как «сплошная тьма, которая сторонится света». Это – абсолютное небытие, пустота, бесплодие, противостоящие Богу, который творит;

2) ничто, которое несет в себе определенные конструктивные потенции.

Первое состояние небытия автор называет «уконом», второй – «меоном». Говоря о творении мира Богом из ничего, С. Булгаков пишет: «Мир создан из ничего в смысле укона и потому первым, основным и существенным актом творения было облегание его меоном. Это преобразование укона в меон является созданием общей материи тварности, этой Большой Матери всего природного мира»[3, с. 160-163].

У Булгакова учение о Большой Матери-Материи дополняется учением о Софии-Премудрости, как «надвременной и надпространственной идеальной основе Космоса», где мир возникает как София в своей основе, но он одновременно «не является Софией в своем состоянии» [3, с. 195]. Т.е., речь идет о попытке найти потенции активности, из которых вытекают воля к творению всего сущего. Что-то подобное, но на другой философской основе, встречаем в учении о бытии у Гегеля, когда он анализирует категории бытия и ничто в их связи с понятием «становление» [4].

При рассмотрении бытия Аристотелем рассматривается субстанция или сущность, под которой философ понимал «бытие целиком самобытное», такое, что находится в самом себе, но не в чем-то другом. Это единичное бытие предмета представляет собой единство материи и формы. Под формой философ понимал сущность предмета, зафиксированную в понятии о предмете, которое схватывает вечное и общее в конкретных явлениях. Форма – общее, но реально существуют отдельные вещи. Форма становится формой чего-то единичного тогда, когда к ней присоединяется что-то, что не является формой и представляет собой полностью «неопределенную материю». Это тот субстрат, (материя), в котором общее (форма) впервые становится определенностью другого бытия [1].

Но что является причиной этих изменений? По мысли Аристотеля, они происходят благодаря наличию некоторых общих свойств материи. Последняя представляет собой единство двух моментов:

1) отсутствия, отрицания, «лишенности» формы;

2) наличия «чего-то», в чем заложена возможность формы, другими словами, то, из чего возникает форма, есть что-то среднее между отсутствием формы и формой действительной, которая существует реально. Это «среднее» между отсутствием бытия формы и ее действительным бытием и есть бытие в возможности или «потенциал». Но бытием в возможности обладает и то, чего нет, но не возникает то, бытие чего невозможно. Между возможностью и действительностью существует разница: «Среди несуществующего что-то есть в возможности; но оно не есть, потому что оно не есть в действительности» [1, с. 238].

Действительным становится лишь то, в чем заложена возможность. Материя, таким образом, есть бытие в возможности, форма – это действительность, или осуществленная возможность: «...материя есть в возможности, потому что может приобрести форму, а когда она есть в действительности, у нее уже есть форма» [1, с. 246]. Таким образом, там где начало возникновения происходит в самом возникающем и в возможности есть то, что при отсутствии любых внешних преград станет сущим в действительности через себя. Когда же нечто благодаря тому, что оно имеет начало в самом себе, оказывается способным перейти в действительность, оно уже таково в возможности [1, с. 243].

Переход возможности в действительность есть механизм осуществления всякой формы движения. «Я под движением, – отмечает Аристотель, – разумею осуществление сущего в возможности... А происходит движение тогда, когда имеет место само осуществление, и не прежде, и не после». И дальше: «Движение является осуществлением того, что есть в возможности, когда оно при осуществлении действует не как таковое, а поскольку оно может быть приведено в движение» [1, с. 289].

В конечном итоге Аристотель, характеризуя процесс оформления материи, вводит понятия возможности (dynamic, dynaton) и действительности, которые позднее схоластами средневековья были переведены как «потенциал» и «акт» (потенциальное и актуальное). Актуальную действительность, в свою очередь, Аристотель определяет не одним, а двумя словами –«энергия» и «энтелехия». При этом первое из них преимущественно характеризует процесс, деятельность, осуществление перехода от возможности к действительности, второе – акцентирует внимание на осуществленности, результате этого перехода. Действительность здесь – и процесс, и результат всякого изменения, преобразования потенциальной возможности в актуальную действительность.

Рассматривая данную проблему, Аристотель приводит многочисленные примеры. Один из них – строительство дома как процесс актуализации потенциальных возможностей. Потенция (кирпич) в процессе актуализации переходит в действительность через энергию человека, которая используется в процессе строительства, в конечный результат – построенный дом. Актуализация потенциального здесь происходит в двух направлениях: как отношение процесса строительства к потенции и как осуществленность бытия к материи. Т.е., в данном случае мы имеем конкретизированную модель перехода небытия в бытие как результата творческой деятельности, где взаимодействие между процессом и результатом опосредовано человеческой энергией.

Аристотель противопоставляет свое понимание взаимодействия потенции и акта, как диалектического единства противоположностей, которые переходят одно в другое, взглядам представителей других школ античной философии, в частности, мегарской. Обращаясь к тому же примеру со строительством дома, они утверждали, что что-то может действовать только тогда, когда оно действительно действует, когда же не действует, оно и не может действовать (тот, кто не строит дом, тот не может строить дом, а это может (лишь) тот, кто его строит, когда он его строит) [1, с. 237]. Аристотель отвергает эти взгляды как бессмысленные, так как в таком случае ни один человек не будет строить дом, если он его сейчас не строит. Но быть строителем дома означает быть в состоянии строить дом, а не только строить его как раз сейчас [1, с.237]. По логике мегарцев «все то, что стоит, всегда будет стоять, и то, что сидит – сидеть; раз оно сидит, оно не встанет, ибо невозможно, чтобы встало то, что не имеет возможности встать» [1, с. 238], – пишет Аристотель. Но тем самым отрицается сама возможность становления, изменения, движения. Хотя возможность и действительность и отличаются одно от другого, в них скрыты потенции перехода возможности в действительность. Возможность переходит в действительность, когда нет никаких препятствий в ней самой [1, с. 243].

У Аристотеля возможность и действительность тесно связаны с такими понятиями, как способности, цель, деятельность, воля. Потенция, – это прежде всего способность. Аристотель пишет что «все искусства и всякое умение творить суть способности, а именно: они начала изменения, вызываемого в другом или в самом, обладающем данной способностью» [1, с. 236].

«Все, что возникает, движется к какому-то началу, т.е., к цели, которая представляет собой действительность, ради которой приобретается способность». И далее: «...дело – цель, а деятельность – дело, поэтому и деятельность (energia) происходит от «дела» (ergon) и нацелена на осуществление (entelechieia). Действительность находится в том, что создается». И в конце: «То, что из сущности в возможности становится действительностью через замысел, можно определить так: оно – то, что возникает по воле (действующего), если нет каких-либо внешних препятствий» [1, с. 234].

Обращает на себя внимание также замечание Аристотеля относительно того, что понятия потенциального и актуального, как и «движение», не подлежат точному определению, так как устанавливаются с помощью аналогий по принципу соответствия: «То, что мы хотим сказать, становится в отдельных случаях ясным с помощью наведения, и не следует для каждой вещи искать определение, а надо сразу замечать соответствие, а именно: как строящее относится к способному строить, как бодрствующее относится к спящему, и видящее к закрывающему глаза, но обладающему зрением, выделенное из материи к этой материи, обработанное к необработанному. И в этом различии одна сторона пусть означает действительность, другая – возможное. Не обо всем говорится в одинаковом смысле, что оно есть в действительности, разве только в смысле соответствия одного другому, а именно: как одно находится в другом или относится к другому, так третье находится в четвертом или относится к четвертому, ибо одни относятся друг к другу как движение относится к способности, другие – как сущность к какой-нибудь материи» [1, с. 241-242].

Аристотелева трактовка существования и сущности имеет универсальный характер. Благодаря глубинной связи между событием (актом, явлением), с одной стороны, и сущностью, – с другой, первое как раз возникает как завершенная и самодовлеющая смысловая целостность, как результат, как событие, ее возникновение необходимо сопровождается определенными причинами, она имеет в себе определенную сущность, реализует форму и цель, характеризуется постоянством, целостностью, завершенностью, может быть рассмотрена как «обналиченное бытие» [12, с. 65]. Т.е., всякое событие может быть представлено в виде триады, включающей в себя потенциальную возможность, которая соединяясь с энергией дает результат [См.: 13, с. 38-39].

Триада представляет собой упорядоченную целостность, которая раскрывает механизм преобразования (осуществления) возможности благодаря энергии в результат. Указанная триада, отмечает С. С. Хоружий, несет в себе ядро или «атом» философского описания реальности и может рассматриваться как базисная структура, из которой может быть развернут философский дискурс [12]. Указанная конструкция довольно гибка и содержательна и допускает разные трактовки как соотношения между составляющими триады, так и самой триады в целом.

Согласно указанной схеме происходит всякое событие, приобретает существование сущность. Но наличие такого специфического субъекта, как человек, переводит разговор в ракурс активно-деятельного обеспечения реализации указанной триады. В результате бытийсвеная картина приобретает целостность. Человек – это фокус, центр, источник, в котором сходятся все конкретные образы данного бытия. Человек также выступает как энергетический микрокосм: как сущность, для которой не существует неосуществляемых событий, и которая выступает как центр связи (nexus) в целокупном бытии-действии [12, с. 65]. Как раз на этом уровне речь идет не просто об энергетически-деятельном освоении человеком бытия, а о творчестве, как важнейшей форме активного отношения человека к окружающему миру и к самому себе.

Следует отметить, что не любое небытие в творческом акте переходит в бытие, а небытие как потенциальный носитель определенных возможностей, которые объединяясь с энергией деятельности, дают новый результат, обналичивают бытие.

Таким образом, религиозно-мифологическая интерпретация потенциальности только обозначает основные параметры данной проблемы. Творческими потенциями владеет или божество, или мистическое ничто. Хотя уже здесь мы встречаем указание на сложный характер творчества, которое включает субъект, его способности к творчеству, процесс и результат самого творчества. Учение о Софии, в свою очередь, разделяет творчество на духовное напряжение («замысел», «премудрость») и на процесс деятельности (сотворение мира).

Проведенный Аристотелем категориальный анализ не только легализует самое понятие потенциала, но и придает ему философское звучание. С этих пор проблема взаимодействия возможности и действительности становится одной из важнейших в философском дискурсе. Конечно, в данном случае речь идет больше о постановке вопроса, чем о его решении. У Аристотеля все подчинено изложению основной для него проблемы взаимодействия материи и формы. Но важно то, что философ старался раскрыть динамику процесса перехода потенциального в актуальное, при этом выделяя промежуточные состояния процесса, анализировал роль внешних и внутренних факторов, которые этот процесс сопровождают.

Аристотель не просто вводит в обращение понятие становления как результата взаимодействия потенциального и актуального, но и рассматривает его как акт осуществления творческих возможностей субъекта, реализации его потенциала в процессе творческой деятельности. Энергия деятельности, подкрепленная психическими проявлениями человека (способности, воля, целеустремленность) – это и составляет основу творческой эволюции, становление действительного бытия на основе имеющихся потенциальных возможностей.

Важным выглядит указание на неустойчивый характер категорий потенциального и актуального. По мнению известного исследователя проблемы творчества Э. де Боно, репродуктивная и продуктивная стороны мышления представлены в так называемых статических и динамических категориях. Автор, констатируя эвристическое значение динамических понятий в нешаблонном мышлении, как основы творчества, писал: «Большая часть трудностей, связанных с классификацией, состоит в потом, что разум предпочитает иметь дело со статическими определениями и понятиями. Мы говорим «серое» предусматривая определенное понятие, а не динамическую стадию перехода белого в черное [5, с. 82]. Э. де Боно, вместе с тем доводит понимание «текучести» понятий динамического типа до такой степени, которая не оставляет для них возможности называться понятиями, рассматривая их как «чистые» возможности, которые в силу своей текучести не препятствуют появлению новых идей. Мы считаем, что в данном случае речь идет все-таки о понятиях и категориях, о таких из них, которые в европейской философской традиции рассматриваются как диалектические категории.

**ЛИТЕРАТУРА**

**ГЛАВА ВТОРАЯ**

**ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ЭТЮДЫ ПО ВОПРОСАМ ТВОРЧЕСТВА И ТВОРЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА ЧЕЛОВЕКА**

**2.1. Древнекитайская „Книга Перемен” и»Исповедь» Аврелия Августина как источники по философии творчества и самотворчества**

1. Августин Аврелий. Исповедь / Пер. с лат. М.Е. Сергиенко. Вступит. Статья А.А. Столярова. – М.: Ренессанс, СП ИВО-СИД, – 1991. – 488 с.
2. Древняя китайская «Книга перемен».– М.: ЭКСМО, 2009.– 560 с.
3. Нестик Т.А. Тема „внутреннего слова” у Августина: мышление и время // Вопросы философии. – 1998. № 10. – С. 112 – 125.
4. Парандовский Я. Алхимия слова. Петрарка – король жизни // Пер. с польск. – М.: Правда, 1990. – 656 с.
5. Плотин. Эннеады. – Спб.: РХГИ, 1995. – 326 с.
6. Хоружий С.С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. – 1998. – № 3. – С. 35 – 118.
7. Хоружий С.С. Заметки к энергийной антропологии. „Духовная практика” и „отверзание чувств”: два компонента в сравнительной перспективе // Вопросы философии. – 1999. – №3. – С. 55 – 84.
8. Чаплыгин А.К. Духовная составляющая творческого потенциала человека в компаративистском измерении // Вісник Національного технічного університету „Харківський політехнічний інститут”. Збірник наукових праць. Тематичний випуск „Філософія”, Харків. НТУ „ХПІ”. – 2006. – Вип. 20. – С. 4 – 13.
9. Чаплигін О.К. Творчий потенціал людини: від становлення до реалізації (соціально-філософський аналіз). – Х.: Основа, 1999. – 277 с.
10. Шуцкий Ю.К. Китайская классическая „Книга перемен”. – М.Л.: Изд-во Восточ. л-ры, 1960. – 424 с.
11. Яковлев В.А. Философия творчества в диалогах Платона // Вопросы философии. – 2003. – №6. – С. 142-154.

**2.2. Амбивалентность Эроса и творчества в древнегреческой культуре и философии**

1. Асмус В.Ф. Платон. – М.: Мысль, 1975. – 220 с.

2. Лосев А.Ф. Жизненный и творческий путь Платона. Вступительная статья // Платон. Собр. соч. в 4-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 3-63.

3. Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. – М.: Вече, 2008. – 464 с.

4. Новейший философский словарь.– 2-е изд., перераб. и дополн. – М.: Интерпрессервис; Книжный дом,2001.– 1280 с.

5. Платон. Бенкет // Читанка з історії філософії. У 6-ти кн. І. Філософія Стародавнього світу. – С. 131-142.

6. Платон. Собр. соч. в 4-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – 860 с.

7. Софокл. Антигона // Античная драма. – М.: Худож. лит., 1970. –С. 179-230.

8. Тахо-Годи А.А. Эрот // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. – М.: Сов. энциклопедия, 1992. – Т. 2. – С. 668-669.

9. Фрайденберг О. Миф и литература древности. – М., 1998.

10. Яковлев В. А. Философия творчества в диалогах Платона // Вопросы философии. – 2003. – № 6. – С. 142-154.

11. Б/а Отрывок из работы. Танатография Эроса в поэтическом сборнике Ш.Бодлера „Цветы зла”. // http://www.po-drugomu.ru/articles/erostanos/.

**2.3.** **Зарождение теории творчества в античной философии**

1. Аристотель. Сочинения в четырех томах. – Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.

2. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Библейские изд-ва, 1995.- 1376 с.

3. Булгаков С. Свет невечерний: созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.

4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Наука логики. – Т.1. – М.: Мысль, 1975.-452 с.

5. Де Боно Э. Рождение новой идеи. О нешаблонном мышлении. – М.: Прогресс, 1976. – 142 с.

6. Донскіс Леонідас. Збентежена ідентичність і сучасний світ. – Київ: Факт, 2010. -312с.

7. Иванов А.В. Философско-богословская идея Софии. Современный контекст исследования // Вестник Московского университета. – Серия 7. Философия. – 1996. – №2. – С. 3-18.

8. И-Цзин: древняя китайская "Книга перемен."- М.: ЭКСМО, 2009. – 560 с.

9. Платон. Собрание сочинений в 4-хт.-Т.1. – М.: Мысль, 1990. – 860 с.

10. Токарев С.А., Мелетинский Е.М. Мифология (вступительная статья) // Мифы народов мира. Энциклопедия. – М., 1991. – Т.1. – С. 3-15.

11. Флоренский П. Столп и утверждение истины. Сочинения в 2-х томах. – Т.1(1). – М.: Правда, 1990. – 837 с.

12. Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. – 1997. – №6, – С. 53-68.

13. Чаплигін О.К. Творчий потенціал людини: від становлення до реалізації (соціально- філософський аналіз). – X.: Основа, 1999. – 277с.

14. Чаплыгин А.К. Амбивалентность Эроса и творчества в древнегреческой культуре и философии // Філософія спілкування. – 2010. – №3. – С. 194-200.

15. Шуцкий Ю.К. Китайская классическая "Книга Перемен". – М,- Л.: – Изд-во Вост. л-ры, 1960.-424 с.

16. Яковлев А.А. Модель мистического познания и рефлексия // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. – М.: Политиздат, 1990. – 464 с.

17. Bauman Z. The Individualized Society. Cambridge. Polity Press, 2001. -VII – 259 p.

**ГЛАВА ТРЕТЬЯ**

**ОТРАЖЕНИЕ ТЕОРИИ ТВОРЧЕСТВА И САМОТВОРЧЕСТВА В УКРАИНСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ**

**3.1.Триптих о философии Г. С. Сковороды**

Отношение специалистов в области гуманитарного знания в Украине к Григорию Савичу Сковороде обусловлено трепетным преклонением перед духовным подвигом мыслителя, восхищением его упорством и целеустремленностью, с которыми философ строил собственную жизнь в соответствии с избранной позицией, не поддаваясь соблазнам, и с полным правом подведя итог жизни в знаменитом «Мир ловил меня, но не поймал». Г. С. Сковорода достойно жил, достойно умер и достоин того, чтобы его имя, мысли, идеи, философские и человеческие позиции были широко известны далеко за украинскими и российскими пределами.

В этом смысле все почитатели таланта нашего земляка, и не только философы, а и литераторы, филологи, педагоги сделали и делают очень много. В целом пишущая братия описала, интерпретировала, сравнила и выделила мысли, идеи, поступки Г. С. Сковороды во всевозможных вариациях и по отношению к многим предшественникам, последователям, а то и к тем, кто имеет достаточно отдаленное отношение к Г. С. Сковороде, его жизни и философии.

Следует отдать должное самоотверженным сотрудникам Национального музея Г. С. Сковороды в селе, названном его именем, где мыслитель завершил свой жизненный путь, которые не просто берегут память о великом земляке, а и поддерживают горение факела духовности, зажженного самим Григорием Савичем. Ежегодно проходят Международные Харьковские Сковородиновские чтения, инициатором и творческим мотором которых был профессор Александр Михайлович Кривуля. Проходят и другие конференции, чтения, посвященные Г. С. Сковороде, в которых активное участие принимают не только маститые исследователи, а и студенты, и даже школьники.

Нельзя не упомянуть и о творческом подвиге, который совершил Л. Ушкалов и те, кто ему активно помогал, впервые подготовившие и издавшие полное академическое собрание сочинений Г. С. Сковороды [1].

На пути исследования и пропаганды мировоззренческих позиций «Слобожанского Сократа» сделано много хорошего и полезного, но не обошлось и без ложного и греховного. Мыслителю приписывались и еще сейчас иногда приписываются мысли, которые ему не были характерны и даже противоречили духу и букве позиций, которые Г. С. Сковорода отстаивал. В этом ряду – рассуждения о якобы присущих мыслителю революционности, безбожии и даже атеизме. Дошло до того, что имя его всуе привязывается к некому современному прогрессистскому движению по технико-технологическому обновлению современной Украины.

В таких условиях важно соблюдать меру и придерживаться здравого смысла, который, как известно, не игнорировал и сам Г. С. Сковорода. Не будет оскорблением памяти философа и использование определенной доли философского критицизма по отношению к его творческому наследию. Только так можно актуализировать глубокое и разностороннее учение Сковороды о человеке и его предназначении.

\* \* \*

**3.1.1. Философия «здравого смысла» Г. С. Сковороды.**

Понятия «дух», «душа», «духовность» чем дальше, тем больше осваиваются отечественной философией и обретают категориальный статус не только в религиозных философских дискурсах, но и, условно говоря, в светской философии. Чего не достает – так это рекомендаций относительно путей обустройства индивидуальной духовности, теоретически обоснованных и реально осуществимых в условиях цивилизационных разломов ХХI века. Попытки перенести на восточнославянскую почву разного рода практики само-совершенствования, медитации восточного происхождения без учета отечественных традиций, ментальных характеристик народа, а также стремление восстановить православную религиозность в ее неизменном виде, не меняют к лучшему достаточно неприглядное состояние духовной жизни современного украинского (как и российского) общества. Плодотворным выглядит в этой связи обращение к философскому наследию отечественных мыслителей, которые стремились традиционную религиозность подчинить философской рефлексии (Н. Бердяев, Н  Федоров, С. Франк и другие).

Особое место в отечественном философском корпусе занимает Григорий Савич Сковорода и не только потому, что он тут был исторически первым, но и потому что человек в его размышлениях всегда был на первом плане. В центре внимания мыслителя – развитие и саморазвитие человека в свете библейских заповедей и традиционных моральных принципов в рамках реально осуществляемых усилий субъекта, направленных на само-совершенствование как раз в моральном и духовном отношении. Идеи добра и зла, справедливости и несправедливости, сущности и предназначения человека, присутствуя в работах Г. С. Сковороды, интерпретируются автором не только в религиозно-моральном аспекте, но и при опоре на козацко-крестьянский здравый смысл.

Последний в философской традиции, идущей от Гегеля, нередко рассматривается как поверхностное, неглубокое восприятие действительности, сопровождающееся воспроизводством мировоззренческих штампов, ошибок, предрассудков.

Однако народная жизнь, в отличие от теоретических схем, базируется как раз на устойчивых формах, традиционно-консервативная составляющая в ней уравновешивается жизненно оправданными новшествами.

И как раз здравый смысл, традиционализм являются той силой, которая оберегает устойчивость бытия в периоды абсурдности жизненных реалий, вызванных абсолютизацией теоретических или религиозно-мифологических конструктов, или же неожиданно быстрыми переменами в социальном и индивидуальном бытии.

Однако реалии первых десятилетий ХХI века все в большей степени заставляют обращаться к нетрадиционным средствам философского освоения действительности. К этому, в частности, подталкивает общая политическая нестабильность и идеологическая неопределенность, дискредитация науки и наукообразных способов философствования, их неспособность разрешить животрепещущие проблемы современности. Нашему обществу по известным причинам присуще так называемое «измененное сознание», для которого характерна переориентация с привычного, стереотипного на поиск нового, нетрадиционного. В этих условиях массовыми становятся особенности сознания, которые в стабильных условиях развития общества проявляются только у представителей маргинальных слоев населения – необоснованный страх, неуверенность, отсутствие целостного мировоззрения, размытость идеалов и ценностных ориентаций. А поскольку при переходе от одного типа социальной системы к другой маргинализируется значительная часть населения (по крайней мере так случилось у нас), общественное сознание находится в состоянии, близком к массовому психозу. Это и требует ограничения на практике и в теории всякого рода рискованных экспериментов, теоретических прожектов и возвращения к здравому смыслу, как к стабилизирующему фактору.

Для западной философии обращение к обыденному сознанию как возможности познания сущности явлений, как к жизненной мудрости, позволяющей человеку существовать в мире, в котором исчезают традиционные ценности и ориентиры, – дело привычное и оправданное. У нас же завороженность гегелевско-марксовой фразеологией о действенности научного мировоззрения и рационалистической мысли не дает возможности реально оценить значимость здравомыслия на путях очищения от мифологем и философем официальной псевдонаучной пропаганды, господствовавшей в недавнем прошлом, и сегодня приобретающей (но уже с иным содержательным наполнением) разнузданно-одиозные формы.

К счастью, несмотря ни на что, отечественная философская традиция не растеряла навыков опоры на здравый смысл, как на основу, способную обеспечить целостное мировосприятие, интегрировать разум и веру, интеллект и волю, мысль и действие. Одним из таких мыслителей и был Г. С. Сковорода, который основу человеческого существования видел в самопознании, в поиске «внутреннего», «сердечного», «единого» человека. Основой такого внутреннего единства, по его мнению, и выступает здравый смысл, обеспечивающий равновесие между отдельными составляющими человеческого духа.

В потоке жизни человек, как известно, имеет дело с двумя уровнями ее проявления – сущностью и существованием. Каждому уровню соответствует специфический тип мышления – теоретический и обыденно-практический. Повседневное мышление – это обычно конгломерат, в котором часто смешаны истина с ошибками, заблуждениями, правда с обманом, реальное с выдуманным, фантастическим, мудрые прозрения – с поверх-ностными сентенциями. Для этого типа мышления основными недостатками являются недостоверность, скольжение по поверхности бытия, доверие к видимости, кажимости.

Что касается теоретического мышления, которое отображает, как правило, глубинные, сущностные связи и отношения, процессы, то ему присуща вместе с тем возможность отрыва от действительности, а при определенных обстоятельствах – и навязывание последней абстрактных схем и нежизнеспособных догм.

Крайности того и другого типов мышления в определенной степени нейтрализует здравый смысл, выступающий в форме целостного, образно-рационального, интуитивного и чувственно-практического освоения мира. Конечно, существование между Сциллой и Харибдой обыденного и теоретического мышления порождает колебания здравого смысла в ту или иную сторону.

Что касается обстоятельств сегодняшнего дня, то более опасными являются угрозы, представленные штампами теоретизма. Здравый смысл в этих условиях выступает в качестве наиболее вероятного фактора преодоления разрыва между теорией и практикой, нейтрализации угрозы замены старых утопических теоретических конструкций новыми, не менее опасными для общественного сознания и общества в целом, мифологемами теоретизма.

Г. С. Сковорода, при всей его высокой образованности европейского уровня, философской и научной эрудиции, сознательно избранной жизненной судьбой и теоретической позицией сближает себя не с дворянством (общение с представителями которого он, тем не менее, вовсе не избегал), а с крестьянско-козацким большинством. Тем самым и адресатом произведений Сковорода имел как раз эти массы и должен был считаться со спецификой народного мировоззрения, а также сам проникался народным духом. Поэтому здравый смысл массового сознания в его произведениях переплетался с научно-философским теоретизмом эпохи научной революции ХVII–ХVIII вв. и мистико-мифологичекими вариациями христианского богословия.

Магистральные направления прогрессирующего развития социума, по мнению Г. С. Сковороды, проходят не через общественные столкновения, конфликты, бунты и кровопролития, а через самопознание и самосовершенствование каждого отдельного человека путем взращивания в себе глубокой и искренней религиозной веры, освоения глубин библейской символики и познания Бога в самом себе.

Любые попытки найти в произведениях великого украинского мыслителя атеистические мотивы не имеют под собой почвы. В крайнем случае, речь опять-таки может идти об элементах здравого смысла, которые всегда были присущи народу и отразились в таких поговорках, издавна распространенных на Слобожанщине и которые любил повторять мой дедушка Степан Дорофеевич Чаплыгин: «Бог, Бог, но не будь и сам плох», а также «На Бога надейся, а сам не плошай».

**3.1.2. Самопознание как путь к духовному росту**

Призыв «Познай самого себя!» стал референом для большинства произведений Г. С. Сковороды, начиная с песен, стихов, басен и заканчивая философскими диалогами и трактатами. Несомненно, в философском смысле на первом месте здесь диалоги и трактаты, в которых развернуто учение о человеке, его сущности и существовании в свете представлений философа об универсальности взаимодействия миров – видимого и невидимого, материального и духовного, символического.

Непредвзятое прочтение текстов, принадлежащих Г. С. Сковороде, развеивает мифы о мировоззренческих позициях мыслителя, порожденные в период господства марксистской моноидеологии. В частности, речь идет о социально-протестных мотивах в творчестве Сковороды, а также о будто бы присущем ему материализме и даже атеизме [2]. Действительно, в произведениях мыслителя звучат достаточно резкие характеристики, относящиеся к стремлению обогатиться, накопить материальные блага, использовать власть в личных интересах и т. п. Но мы не найдем здесь ни единого слова против существующего социально-политического строя как такового, или призывов к его ликвидации и замене более справедливым или прогрессивным. Такие высказывания, если бы они существовали, противоречили бы сознательно избранной Сковородой роли философа – учителя мудрости, стоящего *вне* или *над* обыденным миром, игнорирующего любые соблазны и личную выгоду, проповедующего высокие *духовные* цели и ценности. Идеи добра и зла, справедливости и несправедливости, касающиеся отношений между отдельным человеком и властью, богатством и бедностью, у Сковороды, конечно же, присутствуют, но они интерпретируются им исключительно в моральном аспекте и не идут далее критического отношения к неприятностям жизни в духе крестьянского здравого смысла.

Учение о развитии и саморазвитии личности у Сковороды опирается на теорию двух миров – видимого и невидимого, материального и символического: «Весь мир состоит из двух натур: одна видимая, другая невидимая. Видимая называется Тварь, а невидимая – Бог. Эта невидимая натура, или Бог, всю тварь пронизывает и вмещает, везде и всегда был, есть и будет…» [3]. И сам человек имеет двойственную природу, ибо состоит из тела «плотского», «земляного» и тела духовного, таинственного, высшего, из праха и сокровенной божественной истины. Два человека в одном и том же теле – земной и небесный и два начала – земное и божественное [4]. «Один для нас всех есть путь, ведущий в вечность, но две в себе части и две стороны, как бы два пути, справа и слева имеет – пишет Г. Сковорода, – часть господняя ведет нас к себе, а левая его сторона в тлен» [5]. Человек таков, какую любовь он несет в себе – к телесному или духовному. Хотя в большинстве своем мы – любопрахи [6]. Обращаясь к мифологическому образу Нарцисса, Сковорода и сам нарциссизм разделяет на два типа: тот, что принадлежит буйным, беспутным бездельникам, отдающимся телесным утехам и любящим только свое телесное наслаждение, а также тот, который характеризуется влюбленностью человека в красоту духовного мира.

В свете той же теории двух миров следует рассматривать и призыв к познанию самого себя: «Познай себя. Смотри на себя. Будь в доме твоем. Береги себя. Слушай! Береги сердце…» [7]. Автор различает в человеке разум и сердце, отождествляя последнее с душой, верой, духом. Разум сеет сомнение, а сердце скрепляет дух. Разум необходим для того, чтобы с помощью рациональных аргументов воспринять учение о двойственности человека и убедиться, что только познание внутренней, божественной сущности является единственно верным направлением самосовершенствования. Далее наступает очередь сердца – веры, духа, ибо «он все – на – все вылепливает, в нем – голова наших дел» [8].

Но как человек может сберечь себя и свое сердце? «Так, как ниву, – отвечает Сковорода, – уничтожая или вырывая всякий совет лукавый, злое семя змеиное… Злой совет означает любить и оправдывать во всяком деле пустую внешность» [9]. И далее: «Познать себя означает познать истинного человека в себе, познать Бога как сущность всего сущего. Истинный человек – это сердце в человеке, глубокое же сердце одному только Богу дано познать, не иное что есть, как мыслей наших неограниченная бездна, попросту говоря, душа, то есть, истинная сущность…, и сама эссенция, и зерно наше, и сила, в какой едино осуществляется сродная жизнь наша и живот наш, а без нее мертвая тень мы…» [10]. Бог есть «невидимость в произведениях божих», он – «вершина всему», он – «единый удивительное во всем и новое во всем делает сам собой и истина его во всем вовек пребывает» [11]. Все иное – тень его. «Бог один нам истину освещает», начало мудрости в том, чтобы «понимать Бога», самый главный, начальный пункт премудрости является «знание о Боге» [12]. Вполне логично выглядит в этом смысле вывод, к которому приходит автор: «Люби Его и приближайся к Нему всегда, сердцем и познанием приближайся» [13].

Знание, вера, любовь – звенья одной цепи на этом пути. «Знание божие, вера, боязнь и любовь к Богу – одна то есть цепь. Знание в вере, вера в страхе, страх в любви, любовь в выполнении заповедей, а выполнение заповедей в любви к ближнему, любовь же не завидует…» [14].

Вся премудрость Божья сосредоточена в Библии, святое письмо – «сладкие щели Божьи», по сравнению с этой премудростью «все мудрости мира не что иное, как рабские хитрости» [15]. Однако святое письмо подобно речке, или морю, прячущим за толщей воды глубины, которые на первый взгляд таковыми не являются. «Богословие учит или исцеляет наиболее таинственные в душе начала, советы и мысли, оно есть не что иное, как искоренение злых мыслей» [16].

Что же является целью духовного роста человека? Это, согласно Сковороде, достижение состояния «доброго человека», «истинного человека». Автор сравнивает его с полным пшеничным колосом, в котором есть остюки (шелуха), но главным в нем является зерно – зерно веры, духовности, любви к Богу. Человеку самому тяжело достичь глубин понимания Священного Писания, поэтому в этом деле требуется помощь наставника, который бы пояснял тексты Библии, эпизоды, в ней описанные, и поступки тех или иных библейских персонажей. Этот наставник – своего рода посланник от Слова Божьего, он – тот, кто поясняет нравоучения, тем паче веру, без которой и добродетели – не добродетели [17].

Таким образом, самопознание и самосовершенствование человека Г. С. Сковорода видит исключительно на путях духовного роста, понимаемого в христианском смысле, а именно, через постижение Бога в самом себе, в своем сердце и вере, а также путем освоения глубин понимания Священного Писания.

**3.1.3.** **«Сердечный» гуманизм Г. Сковороды и реалии ХХI века.**

Несомненно, что Г. С. Сковорода является моралистом, причем, в двух смыслах. Во-первых, почти все его философские труды, диалоги содержательно представляют собой моральную интерпретацию основных философских проблем, касается ли это определения предмета философии, или трактовки онтологических, гносеологических вопросов [см.: 2; 4].

Во-вторых, Г. Сковорода жил в эпоху незыблемой значимости моральных оснований философского знания, когда этика олицетворяла практическую сторону философии и подкреплялась авторитетом разума (эпохи античности, Нового времени) или религиозной веры (средние века), или тем и другим одновременно. В частности, для Г. Сковороды фундаментальными основаниями философствования и жизнеосуществления выступают библейские заповеди и религиозно освященные моральные нормы. Бог – это «невидимость, которая в тварях первенствует», он «дивное во Всем и Новое во всем делает сам Собою, и Истина Его во Всем во Веки пребывает». [13, с.239, 241] Все прочее – тень Его. «Бог един всю нам Истину освещает», начало Премудрости – «разуметь Господа», «Главнейший и Начальнейший Премудрости Пункт есть Знание о Бозе» [13, с.257, 258].

Известно, что наряду с религией и искусством, мораль как совокупность неписанных правил поведения, запретов, заповедей, представляла собой неотъемлемую составляющую синкретичной духовности, которая регулировала жизнь людей уже в древние времена. Теоретическим отражением морали и была этика, получившая оформление в античной философии (на Востоке – в философских учениях Будды, Конфуция). Сократ, Платон, Аристотельразвивали этические идеи, но первая развернутая систематическая работа по этике – «Никомахова этика», сохранившая свое значение до наших дней – принадлежит Аристотелю. Такая устойчивость содержания свойственна, скорее, догматическим, чем научным текстам. Действительно, этика относится к числу *нормативных* дисциплин, она также ориентирована на практику, т. е., ее основной задачей является не столько стремление передать обучаемому знания о том, что есть добро, зло, справедливость, ответственность (хотя и это тоже), сколько научить поступать в соответствии с нормами добродетели. В. Соловьев в предисловии к «Оправданию добра» сравнил моральную философию с путеводителем, который описывает примечательные места, но не указывает, куда ехать, «никакое изложение нравственных норм, т. е., условий достижения истинной жизненной цели, не может иметь смысла для человека, сознательно поставившего себе не эту, а совсем другую цель» [14].

В силу указанных выше причин мораль и этика всегда нуждались в дополнительном обосновании собственного существования в неизменном виде в изменяющихся исторических условиях. Это достигалось разными путями. В частности, моральные требования обычно формулировались настолько общо и широко, что всегда нуждались в интерпретации, пояснении, приспособлении к обстоятельствам. При этом складывалось определенное разделение функций – в теории долгое время этика опиралась на доводы разума, на практике мораль нашла покровителя в лице религии. Сократ прямо увязывал добродетельное поведение с разумом, знаниями. Платон призывал познать идею блага, прежде чем действовать. Аристотель, казалось бы вопреки предшественникам, утверждал, что нельзя отождествлять добродетель со знанием о ней, а целью этики являются поступки по осуществлению блага. В соответствии с этим предмет этики, по Аристотелю, заключается в изучении добродетельности как качественной характеристики души человека в ее деятельном отношении к другим людям. Но и Аристотель стремился создать этику как *науку* о добродетелях, то есть, придать ей рационализированную форму.

Эпоху средневековья часто характеризуют как «встречу» Афин и Иерусалима. Применительно к этике это проявляется в продолжении интеллектуальной традиции в объяснении корней этики и в сохранении аристотелевского подхода к ее преподаванию. Вместе с тем, этика оказывается легитимизированной в той мере, в какой находит поддержку в богословии. Согласно Фоме Аквинскому, задача философской этики – рассмотрение высшего блага и путей его достижения, освещение божественных заповедей светом разума. Последний становится моральным только в качестве верующего разума, а этика достигает совершенства только в соподчиненности теологии.

Для эпох Возрождения и Нового времени характерен отказ от обоснования морали через трансцендентные сущности и поворот апеллирования к эмпирическому опыту и науке. Более того, распространенной становится тенденция построить этику в качестве строгой, математически доказуемой науки (вспомним «Этику» Спинозы). Во всяком случае, в указанные периоды не возникает сомнений в необходимости морали и этики, как и в ее тесной связи с наукой, с одной стороны, и с религией, – с другой. Этот период мы условно и называем *морализмом*.

Г. Сковорода обучался в духовном учебном заведении, жил в государстве, мало затронутом «вольтерьянством» и другими новомодными веяниями, получившими распространение в Западной Европе. Не способствовала социальному оптимизму и политика Российской империи относительно Малороссии в целом и украинского козачества в частности.

Авторы, характеризующие Г. Сковороду как типичного представителя украинского (козацкого) барокко, рассматривают последнее как тип культуры, отличающийся незавершенностью, неупорядоченностью мира, неоднозначностью и противоречивостью природы человека, что ведет к драматизации и даже трагизму мировосприятия [2, с.124]. Эти черты барокко, по словам Е. Маланюка, стали основой для формирования в украинском характере таких черт, как беспокойство, порыв, мощность и будто бы неокончательность, незавершенность, попытки объединить противоположности, даже – столкнуть их [Цит. по: 8].

Но при характеристике взглядов Г. Сковороды многие авторы обычно приуменьшают значимость указанных черт, что, видимо, связано с попытками представить его диалоги и моральные поучения в виде целостной философской системы. Однако, вполне очевидно: если рассматривать Г. Сковороду как философа позднего барокко, то упомянутые выше черты последнего должны были каким-то образом проявить себя в мировоззрении философа.

Как представляется, одним из важнейших противоречий жизни и мировосприятия Г. С. Сковороды была недостаточная определенность стремлений – осуществить себя в роли пророчествующего христианского проповедника или философа-учителя мудрости в сократовском понимании. Драма жизни, да и творчества Г. Сковороды, видимо, как раз и заключается в незавершенности, раздвоенности жизненных устремлений. Наблюдая нравы духовенства и слушателей Киево-Могилянской академии, а потом и Переяславской семинарии, Харьковского коллегиума (а бразды правления во всех этих учебных заведениях находились у иерархов православной церкви), Г. Сковорода не удовлетворялся ни ролью кабинетного мыслителя, теоретика, систематика мертвых знаний, ни монаха-затворника, комментирующего библейских пророков, которые уже «все напророчили». И мыслитель выбирает «средний путь» – странствующего философа-моралиста. Как известно, Г. Сковорода избегал самого понятия «философия», понимая под ней «жизненный путь», жизнеосуществление, реализацию мировоззрения в определенных поступках. «Когда дух в человеке весел, мысли спокойны, сердце мирно, то все светло, счастливо, блаженно. Сие есть философия», – провозглашает философ. С другой стороны, как религиозный мыслитель, педагог, поэт, моралист-подвижник (говоря современным языком – как социальный педагог) Г. Сковорода стремится к пророчеству, просвещенчеству, поучению, предпочитая живой диалог ученой мудрости. Человек должен стремиться достичь состояния «хорошего человека», «истинного человека». Но самому тяжело достичь глубин понимания священного писания, поэтому в этом деле он испытывает нужду в помощи наставника. Таким наставником и предстает перед нами Г. Сковорода в своих текстах и жизнеописаниях современников [13, с.85].

Хотя вполне возможно, что выбор, сделанный Г. Сковородой в 47-летнем возрасте (в возрасте более чем зрелом, учитывая, что на дворе был XVIII век), оказался единственно возможным. Во всяком случае, роль странствующего философа-проповедника позволила Г. С. Сковороде достичь желанной цели – обрести свободу и не оказаться втянутым в интриги, неизбежные при стремлении сделать карьеру – академическую или церковную. Заодно Сковорода сумел избежать забот и проблем семейной жизни. В «Саду Божественных песней» Г. Сковорода сравнивает И. Христа и Эпикура, что в его устах можно рассматривать как наивысшей оценкой философа, который не только теоретически философствовал, а жил как подлинный философ, воплощая истину в бытии и бытие в истине.

Однако как раз здесь и начинаются вопросы. Один из них в достаточно ехидной форме поставил Н. Шлемкевич, характеризуя различия между Сократом и Сковородой: «...Мы называем самого Сковороду украинским Сократом, но должны хорошо помнить одно – большую разницу между этими двумя моралистами. Сократ проповедь морального обустроения и очищения вынес на афинские базары и противопоставлял ее мужественно и открыто господствующей тогда софистике. Он смертью заплатил за свое мужество. *Сковорода со своей правдой жил на уютных пасеках помещиков, вдали от широких дорог и их сутолоки»* (курсив мой – А. Ч.) [2, с.147].

Конечно, несколько, обидно за национального гения: ведь он имел полное право сделать именно тот выбор, какой он сделал – достичь счастья и свободы углубляясь в себя, «где и ожидается встреча с Богом как желаемый результат реализации мечты о свободе и счастье». Но в то же время, это означает, что в самом Г. Сковороде философ боролся с пророком, что он являл собой тип пророчествующего странника. Конечно, можно спорить о том, какой путь и почему предпочтительнее – социального активизма или пассивного неприятия мира, какой тип человека «полезнее» – сковородиновский или шевченковский. Но здесь я хочу обратить внимание на другое. Сравнивая жизнеосуществление на примерах жизни А. С. Пушкина и старца Серафима Саровского, Н. Бердяев отмечает, что при этом поэт сжег жизненную энергию и в конце концов укоротил свой жизненный срок, в то время как старец спас душу, мало чем рискуя в физическом и духовном смысле. И в отношении Г. Сковороды можно сказать, что он избрал из возможных вариантов, пожалуй, один из наименее рискованных для себя: не связанный с истязанием собственной плоти и с предельной сублимацией духовно-душевного потенциала, требующей запредельной затраты жизненной энергии. Его мировоззрение и жизнь находятся как бы «между» – между философией и богословием, между светской и церковной культурой, между народом и господствующей элитой, между философствованием и проповедничеством. А такая позиция всегда уязвима для критики с разных сторон, уязвима философски и социально. Как представляется, движимые благими намерениями попытки доказать, что у Г. Сковороды имеем дело с цельной философской системой, недостаточно обоснованы. [4] Как мы уже убедились, у Сковороды центральным пунктом размышлений и поучений выступает Бог и симоволически выраженное толкование его поучений – Библия. В диалоге «Наркисс» Г. Сковорода пишет: «Весь Мир состоит из двоих НАТУР. Одна – Видимая, другая – невидимая. Видимая называется Тварь, а невидимая – Бог. Сия невидимая НАТУРА, или Бог, всю Тварь пронизает и содержит. Везде и всегда был, есть и будет» [13, с.253]. Бог – основа всех вещей, их движущая сила, он – вечная глава и таинственный закон в тварях божьих. Невидимая натура не подлежит тленью. Во всем она есть основа, начало, но сама не ограничена ни во времена, ни в пространстве.

В то же время видимая натура или «тварь» (в том числе и человек в его телесном и социальном обличьи) – «видимость», «внешность», «наружность», «лжа» (ложь), «песок», «плоть», «тень», «пята», «ночь», «смерть», «тлен», «желчь», «тьма» [13, с.231-291].

Используя символику, ставшую популярной в период «перестройки», скажем, что мыслителя интересует прежде всего Храм и Путь к нему, а человек – постольку, поскольку он способен осмыслить указанную сверхзадачу и двигаться к обозначенному идеалу. Механизм этого самоосуществления Г. Сковорода видит в моральном самоусовершенствовании, в онтологическом процессе приближения человека к Богу, в постижении последнего на пути духовного углубления в свой собственный мир. Это тот путь, которым шел и к которому призывал один из столпов христианской религии Аврелий Августин. [1] Как представляется, все иные размышления Г. Сковороды о человеке, его счастьи, самопознании, моральности и «сродности» подчинены указанной сверхзадаче, и, соответственно, могут быть использованы в достаточно ограниченном контексте: будучи вполне приемлемыми в социально-педагогическом аспекте, они теряют свое звучание в социальном плане.

Впрочем, для философии эта ситуация характерна – любое оригинальное учение неизбежно акцентирует внимание на одном аспекте или позиции, оставляя в тени сопряженные. В данном случае субъективистское морализаторство противостоит объективистскому подходу, абсолютизирующему внешние по отношению к человеку факторы и причины воздействия. В принципе указанные типы акцентаций должны дополнять друг друга. Но это в идеале, в действительности же они часто друг другу противостоят.

В определенных исторических условиях актуализируется та или иная позиция, а с их изменением происходит как бы разочарование в господствующем типе философствования и оно сменяется альтернативной позицией. Поэтому нельзя сказать с уверенностью, что позиция Г. Сковороды является актуальной и востребованной на все времена. Современный немецкий философ Петер Глоу так характеризует философов-моралистов: «Это те, кто не задумывается над определенными объективными структурами, например, над экономическими, вместо этого стремятся погрузиться в моральную проблематику и в итоге апеллируют лишь к хорошим людям, хорошему характеру. Но этого абсолютно недостаточно для нашего сложного мира. В данном случае мы имеем дело с перекручиванием или инструментализацией философии» [17, с.15].

О Сковороде часто пишут, что в его творчестве в сложном симбиозе присутствуют идеи трех судьбоносных для европейской цивилизации веяний – гуманизма, Реформации и Просвещения. [2] При этом остается открытым вопрос о том, в какой мере и в каком виде указанные тенденции определяли мысли и поступки Г. Сковороды. Но как раз здесь сказывается противоречивость бароккового типа мировоззрения, которое было присуще мыслителю. Для него были характерны оригинальные прочтения передовых на тот период идей и принципов, с одной стороны, и резкое неприятие того нового, что несла в себе европейская цивилизация, с другой.

Так, в отличие от западного варианта рационального, «умственного» гуманизма, у Г. С. Сковороды человеколюбие выявляет себя как *сердечный,* основанный на христианской любви к человеку гуманизм. Главное в человеке, утверждал Г. Сковорода, – душа, а разум должен быть ей подчинен. Истинным центром души является сердце. «Царство Божие внутрь нас, Щастие в Сердце, Сердце – в Любви, Любовь же – в Законе вечного», – пишет Г. Сковорода [13, с.213]. Мыслитель как бы предвидит последствия обожествления человека и его разума, которое уже при жизни Г. Сковороды получило широкое распространение в Европе, и делает это он раньше других. Конечно, философ не мог предсказать всех деструктивных последствий европейского гуманизма, приведшего к созданию культа Ноmо sаріеns, человекa – бога, к гордыне, открывшей в XX веке дорогу самым чудовищным нарушениям прав человека и распространению антигуманизма.

Своеобразным у Сковороды является и преломление идей Реформации. Философ не предлагает реформировать православную церковь, как это сделал М. Лютер в отношении католицизма. Но его высказывания о тупости и необразованности монахов, священников и иерархов православной церкви, конфликты, в которые ему приходилось вступать с этими «столпами неотесанными», по своему духу соответствуют позициям протестантизма, как и пристальное внимание Г. Сковороды к духу Библии, а не к ее форме, к идее спасения через внутреннюю веру, и др. Но эта установка так и остается личным делом философа, не находя заметного распространения и поддержки в современном ему обществе.

Существуют серьезные различия в оценке позиции и идей Просвещения Г. Сковородой, в способах донесения до публики идей и мыслей. Известно, что эпоха Просвещения отличалась распространением свободомыслия, принципов социальной справедливости, равенства всех людей. Г. Сковорода, обосновывая свою позицию «сродного труда», опирается на принцип «неравной равности» и высмеивает стремление распространить противоположную мысль о возможности достижения «равной» равности, то есть, равенства людей в обществе.

Достаточно широко известен образ Бога как «фонтана равной неравности», представленный Г. Сковородой в диалоге «Разговор, называемый алфавит или букварь мира». «– Бог, – пишет мыслитель, – богатому подобен Фонтану, наполняющему различные сосуды по их вместимости. Над Фонтаном надпись сия: «неравное всем равенство». Льются из разных трубок разные Токи в разные Сосуды, вкруг Фонтана стоящие. Меньший сосуд менее имеет. Но в том равен есть большему, что равно есть полный» [13, с. 669].

То есть, речь идет о том, что люди рождаются разными, с разными задатками, способностями, склонностями к определенным видам деятельности. Равенство их возможно лишь в плане осознания самим человеком своего предназначения и в способности реализовать его в «сродной» жизни и «сродном труде».

Оценка иного типа равенства – социального, – в устах Г. Сковороды звучит приговором: «Что глупее, как равное равенство, которое Глупцы в Мир ввестьвсуе покушаются?» [13, с.669].

Напомним, это говорится тогда, когда были обнародованы идеи Ж.–Ж. Руссо, который в работе «Об общественном договоре или Принципы политического права» провозгласил: «Первичное соглашение не только не снижает природное равенство людей, а наоборот, заменяет равенством как личностей, и перед законом все то неравенство, которое внесла природа в их физическое равенство; и хотя люди могут быть неравными в силе или способностях, они становятся все равными вследствие соглашения и по праву». Далее мыслитель конкретизирует свою основную идею применительно к распределению власти и богатств. Власть должна быть такой, чтобы не могла превратиться в насилие, и всегда должна осуществляться по праву положений в обществе и через законы, богатство же должно быть ограничено таким образом, чтобы ее владелец не мог купить другого, а бедный – не быть настольно бедным, чтобы быть вынужденным себя продавать. Предвидя возможные возражения, Ж.-Ж. Руссо отмечает, как будто полемизируя с Г. Сковородой: «Говорят, такое равенство – химера, плод мудрствования, которое не может быть осуществлено на практике. Но если зло неизбежно, то разве из этого следует, что его не надо по крайней мере ограничивать. Как раз потому, что сила вещей всегда стремится уничтожить равенство, сила законов всегда и должна стремиться сберегать ее» [11, с.215, 241].

Перед нами две взаимоисключающие позиции: на одном полюсе главная идея Г. Сковороды о необходимости каждому человеку максимально развивать свои способности в соответствии с предопределенными Богом задатками, на другом – попытка сгладить природное неравенство людей путем возможно более справедливого устройства общества. Первая доказала и доказывает свою глубинную правоту в педагогике и воспитании подрастающих поколений и в практике реализации внутренних потенциальных возможностей личности. Вторая – оправдалась историческим развитием европейской цивилизации. В. Гесле так характеризует значимость принципа формального равенства людей, берущего начало в теоретических конструктах эпохи Просвещения: «...Постепенная победа принципа формального равенства перед законом, освобождение личности от формальной зависимости и– почти – бесконечная значимость идеи свободного договора... придали капитализму такие возможности развития, которые еще больше расширились благодаря победе демократических идеалов...» [3, с.127]. И далее: «буржуазное самосознание является закономерным следствием эмансипации субъективности Нового времени от Бога как основного понятия средневекового мышления» [3, с.128].

В качестве позитивной черты капитализма автор называет обеспечение благосостояния огромного количества людей, осуществленное на основе идеи справедливости, которая, в частности, требует равного отношения к равным субъектам на основе релевантно-нормативного понимания равенства, когда больший успех легитимизирует и большие экономические права собственности [3, с.135]. «Только эта форма хозяйствования, – делает вывод В. Гесле, – гарантирует равенство и свободу, она является единственно морально легитимной» [3, с.135].

Следует заметить, что идея справедливости не безразлична Г. Сковороде, но он вкладывает в нее иной смысл, нежели просветители. Украинский мыслитель идет здесь от Платона, который рассматривал справедливость как одну из важнейших добродетелей, присущих свободным гражданам полиса. По Платону это – такое общественное состояние, когда каждая из отдельных групп населения (правители, воины, ремесленники) честно выполняет свои обязанности и не вмешивается в дела других.

Аристотель разделил справедливость на два типа – как отплату за содеянное, равность по принципу «око за око», возникшую еще в древнейшие времена, и как пропорциональную справедливость, осуществляемую посредством распределения ценностей и благ между отдельными людьми или социальными группами. Последняя, в свою очередь, разделяется на уравнительную и распределительную, при которых блага и ценности делятся либо примерно поровну, либо в соответствии с вносимым вкладом.

В эпоху средневековья господствующим становится христианское понимание справедливости – как равенство всех людей в качестве сотворенных Богом, как Адамовых детей, как христиан. Именно этого варианта понимания справедливости придерживается Г. Сковорода.

Писатель или философ-моралист рискует выглядеть карикатурой на самого себе в случае, если он берет на себя роль морализатора, поучающего людей, как им жить. Так, например, произошло с А. Солженицыным в последние годы его жизни, выступившим с собственным проектом обустройства России после 1991 года. И наоборот, морализаторство вполне органично для священностлужителя, отшельника-монаха, толкователя пророческих текстов. В творчестве Г. Сковороды довольно часто философ уступает место религиозному морализатору.

В то же время следует признать, что Г. Сковорода остается последовательным в отстаивании человеческого достоинства, в стремлении наставить каждого на путь самосовершенствования, осуществляемого через самопознание и поиск «сродности».

Г. Сковорода был современником И. Канта, который пытался дать рациональное обоснование морали. Однако вскоре в европейской культуре активизируется процесс размывания традиционных устоев нравственности и распространение получают принципы многообразия.

Соответственно, в этике наблюдается отказ от рационального обоснования моральных норм и принципов, распространение получают критика традиционной морали и попытки заменить ее чем-то, что соответствовало бы духу времени. Все это приводит к распространению *аморализма*, ярким примером которого является учение Ф. Ницше. Автор исходил из того, что исторические формы морали становятся в современных условиях главным препятствием на пути совершенствования человека и установления между людьми искренних, действительно человеческих отношений. В прошлом мораль и этика были сакрализованы или путем религиозного обоснования или путем апелляции к разуму. В результате такой науке морали недоставало «подозрения, что здесь есть что-то проблематичное» [9, с.307]. Настоящая задача науки этики состоит в критике морали. Если Кант предпринял попытку оправдания морали путем обращения к теоретическому и практическому разуму, то Ницше дал ее тотальную критику, вплоть до отрицания ценностного содержания существующих моральных норм. За основу этой критики Ницше берет незавершенность дифференциации морали: она разделяется на мораль рабов и господ. Первую из них Ницше решительно отрицает, потому что она сформировалась под влиянием античной философии и христианства в виде многочисленных гуманистических опытов (от христианских аскетических до социалистических) солидарности людей. Этот вариант прижился в Европе, надев на себя маску «общечеловеческой», «морали вообще». Однако в действительности это – мораль стада, претендующая на абсолютность и безусловность. Она бессильная, отчужденная, потому ограничивается намерениями, а не действиями. Отсюда ее лицемерие. Концентрированно все это проявляется в так называемом ressentemento, т. е. во вторичном переживании, не переходящем в поступок, не разряжающемся в нем, а направленном внутрь и превращаемом в форму самоотравления. Ressentemento как раз и существует в форме стадной морали и аскетического идеала [2, с.180].

Вопреки распространенному мнению, Ницше отвергает не мораль как таковую, а определенный ее тип – «рабскую мораль», претендующую на общечеловеческую значимость. Но взамен необходимо утверждать новую, индивидуалистическую мораль «сверхчеловека». Мораль угнетенных и страждущих отрицать способны цельные и властные натуры, которые должны выработать собственные принципы поведения. Тем самым может быть осуществлен поворот к аристократической традиции, подавленной в «слабые времена» после эпохи Ренессанса мещанской моралью. Но это будет мораль «вне морали», «над моралью», она должна отрицать главную особенность морали – направленность на согласование интересов отдельных индивидов и групп. У Ницше вопрос о том, каким образом могут быть согласованы интересы и поступки независимых и свободных субъектов морали, остается открытым. В результате тот, кто находится по ту сторону добра и зла, кто «мост», а не «цель», не только вынужден, но и обязан навязывать свою волю другим. Таким образом, подобного рода новая мораль превращается в свою противоположность, в крайнем случае способствует распространению морального релятивизма. Мораль отдельных сильных индивидов, по меньшей мере, выступает как равнозначная друг другу. Таким образом, этические взгляды Ф. Ницше начали процесс распространения аморализма в отношении коллективной и общечеловеческой морали за счет отказа в праве на существование определенных типов морали (рабской, христианской, мещанской) и утверждения морали индивидуальной, в которой своеобразно отображались бы черты аристократической или барской морали.

В XIX в. осуществляется еще одна массированная атака на традиционные моральные устои со стороны разного рода коммунитаристских учений (анархизм, коммунизм, социализм). Здесь исключительное значение приобретает так называемая классовая мораль пролетариата, и все, что осуществляется в интересах этого класса, автоматически приобретает статус морально одобряемого. На этом же основании отрицается и общечеловеческое значение морали. В противоположность Ницше в марксизме абсолютизируется как раз оспариваемая им «мораль рабов».

Но результат один – в том и другом случаях осуществляется разрушение морали, распространение получает нигилистическое отношение к нормам, принципам, запретам морального характера. При этом одним нормам приписывается относительный, условный, изменчивый характер, другие абсолютизируются. В теории аморализм подменяет моральные критерии любыми другими – политическими, прагматическими, эстетическими, а также соображениями индивидуальной свободы, самоутверждения и самореализации, личной выгоды, наслаждения и т. п.

XX в. характеризуется активным распространением аморализма в общественной жизни в различных его формах. Так, лидеры нацистов требовали от своих подчиненных забыть о морали, когда дело касалось «недоразвитых» народов и наций. Социализм демонстрировал карикатурность пропаганды коллективистской альтруистической морали. Такими выглядят и нормы пресловутого морального кодекса строителя коммунизма или спекуляции на темах патриотизма, любви к Родине, ограничение свободы и прав человека ради построения коммунизма.

Как оказалось, к аморализму ведут любые попытки «отменить» нормы традиционной морали, объявить предрассудками понятия совести, гуманности, уважения к личности и замены их искусственными суррогатами (классовое или национальное превосходство, культ вождя и т. п.). Вместе с тем, такой же результат имеет провозглашение индивида, индивидуальной свободы или самосознания в качестве единого субъекта, который сам оценивает степень нравственности собственных поступков. То есть, коммунитаризм и индивидуализм в их крайних проявлениях одинаково ведут к аморализму.

Более того, как раз в XXI веке получил распространение предельный, абсолютный *имморализм*, как «отрицание всех моральных ценностей, не обращая внимания на разницу между добром и злом» [18, с.18, 174]. Этому способствуют фундаментальные цивили-зационные сдвиги, происходящие в современном социуме в целом (глобализация, переход к постиндустриализму, информационная революция и др.) и в основных сферах жизни в частности (урбанизация, распространение «массовой» культуры, индиви-дуализация жизни и т. п.) [5; 10; 15]. Это, в свою очередь, ведет к расщеплению традиционного субъекта эпохи Модерна, атомизации общественной жизни, воссозданию «массового» человека, а также к продуцированию таких суррогатных социальных типов, как «человек публичности», «человек популярности» и, в конце концов, к смерти субъекта, человека вообще, на чем настаивает философия постмодернизма. Все это легитимизирует состояние имморализма, теоретически обосновывает его и закрепляет в общественном сознании не только как реально существующий, но и как безальтернативный [7].

Проблема в общем виде заключается в том, что при условии заметного размывания духовно-нравственных основ существования человека, уменьшения слоя человеческого в человеке, происходит смещение к биофизиологическим проявлениям индивидуальности, к распространению современного варварства, нравственного и правового нигилизма, цинизма, антигуманности, культа насилия и жестокости [6]. В Украине все это имеет место на фоне радикального пересмотра ценностей путем перехода от коммунитаризма к индивидуализму общества частной собственности и индивидуальной инициативы без влияния «этики протестантизма», в определенной мере ограничивавшей «животные» инстинкты на ранних стадиях развития капитализма у представителей правящей верхушки и широких масс. В тоталитарном обществе подавлялись инстинктивные влечения к накоплению, соответствующие интересы и желания. Вытесненные в подсознание, эти комплексы там закрепились, и как только сложились благоприятные внешние условия, все это выплескивается наружу. Результатом этого стало распространение «эпидемии аморальности», крайним проявлением которой и является массовый имморализм [5]. Е. А. Труфанова характеризует это состояние следующим образом: «...особенностью современного общества является моральный релятивизм, который приводит к обесцениванию ряда нравственных ценностей, так что индивид лишается образцов нравственного поведения, на которые он мог бы ориентироваться. Во многих современных государствах, лишенных устойчивой системы ценностей (источник которых может быть разным – государственная идеология, Церковь, само общество), опирающихся на абстрактные «демократические ценности», возникает моральный вакуум и демократия превращается во вседозволенность» [16, с.18-19].

Вместе с тем, лишь констатация имеющихся недостатков и противоречий мало чего стоит, если рядом с этим не создавать сценарии выхода из кризисного состояния, имея в виду прежде всего сферу нравственной жизни общества.

**3.2. Николай Бердяев о творчестве как сущностной характеристике человека**

В мировой культуре найдется немало мыслителей, которые на протяжении всей жизни исследовали, развивали, защищали определенную идею, философскую позицию. Но среди них выделяется фигура Н. А. Бердяева – философа, который начиная с первой книги [1] и заканчивая работами, опубликованными после его смерти [См. 9, с. 337-340], развивал собственное понимание природы и сущности человека, его существования и назначения. Н. Бердяев еще и еще раз подчеркивал, что основной проблемой современности является прежде всего проблема человека, а ее квинтэссенцией – творчество [2, с. 223]. Природа человека, по Бердяеву, двойственна. Она охватывает как природное, материальное, социальное, так и сверхъестественное, духовное, божественное: «Человек осознает себя не только существом природным, но и духовным» [3, с. 83]. Но в отличие от материалистического натурализма, как он называет марксизм, Бердяев утверждает безоговорочный приоритет духовного в человеке, который не только и не столько существо природное, ибо оно абсолютен в духе [1, с. 310]. Человеческий дух есть «свобода, творческая активность, смысл, интеллект, ценность, качество и независимость, прежде всего независимость от внешнего мира, природного и социального. Духовное в человеке есть определенность изнутри в отличие от той составляющей человеческой природы, которая определяется снаружи. Как существо духовное, человек есть существо активное, творческое, свободное...» [2, с. 228].

Человек не может определять себя только в отношении к миру и другим людям. В таком случае он был бы рабом окружающего мира. Пройдя через искушения материализмом и позитивизмом, увлечения марксизмом, Бердяев возвращается к религии, как к духовной опоре, способной вдохнуть, по его мнению, новые силы в философское познание мира и человека [6, с. 29], но надежды свои он связывает не с любой религиозностью, и даже не с христианством, как таковым, а с образом Иисуса Христа, который объединил в себе качества Бога и человека (Богочеловек). Как раз через Иисуса Христа осуществляется мировой акт божественного самосознания человека, в этом образе происходит процесс самовозвышения Духа. Очевидно, это надо понимать и таким образом, что боги языческие – выше, сильнее человека, но они не духовны, они, скорее, человекобоги, чем богочеловеки. Иными словами, в них сконцентрирована сверхъестественная, но еще не духовная сила. То же можно сказать и о ветхозаветном едином Боге (Яхве, Элогим), который также не духовен. В нем много от язычества, от природы. Он много угрожает, его надо бояться, но он мало зовет за собой как духовная сила. (Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить Нагорную проповедь Иисуса Христа с заповедями Моисея в части, касающейся религиозных вопросов). К этим же выводам приводят высказывания Н. Бердяева относительно раннехристианских учений («свя-тоотческий период христианства»). В них религиозная антропология не содержит творческой тайны человеческой природы, потому что она придавлена осознанием падения человека, она учит о страстях человека и об избавлении от страха, «находится в зависимости от староязыческой антропологии» [1, с. 315].

Традиционное религиозное понимание связи человека и Бога базируется на понятии греховности. Человек – тварь Божья. Из этого можно сделать заключение о ничтожности человека, который осознает себя существом неполноценным. Как отмечает Бердяев, это может привести к подавленности человека и в конце концов его жизнь превратится в «бесконечное сгущение тьмы». Автора всегда волнует вопрос о том, как преодолеть подавленность и перейти к духовному возвышению. Отвечает он на него в том смысле, что такое преодоление возможно в творческом акте, осуществляемом человеком, как существом, наделенное Богом способностью к творчеству.

О творчестве Бердяев размышляет не в обычном понимании, как о создании новых культурных ценностей в науке, искусстве и т. д. Он констатирует иерархический характер творчества, которое охватывает как низшие ступени, так и творческую самореализацию человека. Вместе с тем, творчество у Бердяева вырастает до масштабов глобальных, оно является важнейшим для понимания отношения человека к Богу. «Творчество для меня не столько оформление в конечном, в творческом продукте, сколько раскрытие бесконечного, полет в бесконечность, не объективация, а трансцендентирование. Творческий экстаз (творческий акт всегда ех-tasis) является прорывом в бесконечность» [1, с. 189], – писал Н. Бердяев. Он также отмечал, что проблема нового религиозного сознания для него предстает иначе, чем для других философов. Если для Д. Мережковского, например, главной была проблема плоти, для софиологического течения – проблема освящения Космоса, то для Бердяева проблема новой религиозной антропологии сфокусирована в творчестве. Последнее он определял как потрясение и подъем всего человеческого существа, стремящегося к высшей жизни, к новому бытию. Но творчество – это не проявление эгоцентризма, оно – забвение человека о себе, направлено к тому, что выше человека. Это – обращенность к преображению мира, к новому небу и новой земле, которые должен осуществить человек. Прозрение творчества является прозрением человека, а не Бога [1, с. 190].

Таким образом, подход Н. Бердяева к определению сущности человека выходит за пределы традиционной религиозно-христианской антропологии. В центре внимания философа – человек с его способностью к творчеству, которая хотя и имеет божественное происхождение, но приобретает самодовлеющее значение. Как религиозный мыслитель, Бердяев хорошо понимает, что идеи, которые он провозглашает, должны быть освящены авторитетом Библии. Но в священных текстах христианства нельзя найти даже намека на творчество человека. Бердяев считает это вполне оправданным: если бы творчество человека было раскрыто в Писании, то «оно не было бы творчеством, а послушанием». Более того, Бог ждет от человека антропологического откровения творчества, скрыв от человека во имя богоподобной свободы пути творчества и оправдание творчества [1, с. 329].

Творчество – это дело богоподобной свободы человека, раскрытие в нем образа творца. Творчество связано прежде всего с Духом. Где Дух, там и свобода. Где свобода, там и творчество. Таким образом, в творчестве кроется божественное в человеке. Человек создан по образу и подобию Бога. И как образ Бога, человек несет в себе возможность быть свободным и творческим существом. Своим творчеством человек призван продолжить творение, которое уже было осуществлено Богом, и передавшим в дальнейшем эту функцию человеку.

Н. Бердяев берется за решение грандиозной задачи – раскрытия путей, связывающих человека и Бога, тем самым продолжая дело, которое начали Ф. Достоевский, В. Соловьев, Н. Федоров. Но если Достоевский считал, что Бог, желая свободной любви человека, допустил неопределенность его прихода к себе, Соловьев создал учение о теургии, которая завершается становлением Богочеловечества, воплощая в себе идею положительного всеединства, Н. Бердяев перспективу становления Богочеловечества связывает с индивидуальным творческим актом. Рассматривая различные типы мировоззрения, Бердяев отмечает, что христианство владеет идеей Бога, христологией, но не имеет антропологии. Гуманистическая антропология, возникшая в знак протеста против засилья религии, опирается на естественную антропологию, но не имеет христологии. А в своих «крайних» проявлениях (позитивизм, марксизм) гуманизм доходит до самоотрицания. Задача, стоящая перед религиозной философией, по мнению Бердяева, заключается в том, чтобы в религии Богочеловечества объединить веру в Бога с верой в человека.

Автор раскрывает суть понятия Богочеловечества в столкновении с позицией сторонников научно-позитивистской, прагматической философии, которая желает вознести человека до уровня Бога, создав человекобожество, и тем самым как бы подняв человека над обыденным существованием, а в действительности унизив его до природной составляющей. Иисус Христос – не человекобог, а Богочеловек. Человек не только природно-тварное существо, но и божественно-тварное. Приобщаясь к христологии, считает Бердяев, пытаясь подняться к Богу, человечество способно объединиться с ним снова, превратиться в Богочеловечество.

Бердяев предсказывает, что придет новая христологическая антропология, она должна открыть тайну творческого призвания человека и тем самым дать высший религиозный смысл творческим порывам человека. Но автор не связывает это с традиционным христианством, потому что «религиозное унижение и подавление человека ведет к ложному его самоопределению, которое окончательно уничтожит человека» [1, с. 325].

Таким образом, Бердяев из идеи греховности человека делает вывод, прямо противоположный позиции традиционного христианства: о величии человека, который осуществляется через творческий акт, благодаря чему человек поднимается к Богу, соединяется с ним, становится Богочеловеком. В творчестве человек преодолевает самого себя, самоопределяется, перестает быть занятым только собой. В творчестве человек наиболее подобен творцу. В соответствии с традицией европейской классической философии Н. Бердяев связывает проблему сущности человека с его существованием в мире (недаром же Бердяева считают одним из основателей европейского экзистенциализма). Для Бердяева, как и для Маркса, человек – не только объект, но и субъект. Более того, человек у него – прежде всего субъект. Но если Маркс рассматривал человека как субъект общественных отношений и деятельности, Бердяев тайну человека видит во внутреннем самоопределении. Для него как раз это – акт, усилие, творческая активность как таковая [3, с. 86].

В таком же духе Бердяев разрабатывает концепцию личности. Он различает понятия «индивидуальность» и «личность», рассматривая первое из них как категорию биологическую. Индивидуальность – это неделимый атом, часть рода и подчиняется роду, она биологическая и социальная. Личность – категория духа, а не природы и общества. Напротив, природа, общество, космос, мир – часть личности. Человек – микрокосмос, и как таковой он является целостностью, охватывающей естественное и сверхъестественное (в том числе Вселенную, Логос, Бога). Личность проявляет себя не в подчинении роду, а в соотношении с ним, в общении с другими людьми, миром и Богом [3, с. 88-89]. Личность – не объект, а субъект, экзистенциальный центр, она создается Богом и самим человеком, она есть идея Бога в самом человеке.

Бердяев отмечает, что личность предпочитает существование сверхличного, того, что ее превосходит, и к чему она стремится. Если нет сверхличного бытия, нет и личности, остается только индивидум, который подчиняется природе и роду, обществу, которые становятся выше него. Главным звеном в понимании личности Бердяевым является идея о том, что последняя – это творчество, творческий акт, противоположный пассивности, творческое сопротивление среде [3, с. 91].

Обязательным условием творчества является свобода, без которой внутренняя активность может превратиться в пассивность духа, детерминированность снаружи. Личность – это сопротивление детерминации общества и природы, героическая борьба за самоопределение «изнутри». Личность имеет волевое ядро, которое определяет всякое движение изнутри.

Личность не закончена, она должна себя реализовать, творить на протяжении всей своей жизни. Вместе с тем, она не самодостаточна, ее наличие предполагает постоянный выход за пределы самой себя. Более того, как раз отношение личности к другим людям составляет качественное содержание ее жизни [3, с. 92]. В творческом акте человека, который является реализацией личности, должно происходить жертвенное расплывание самости, которое отделяет человека от других людей, от мира и от Бога. Человек есть существо недовольное и такое, которое себя преодолевает в наиболее значительных актах своей жизни.

Н. Бердяев для характеристики человека использует такое понятие, как призвание, которое всегда носит индивидуальный характер. Источник призвания – творчество человека, это «внутренний голос» человека. Он также рассматривает как имманентно присущие человеку такие составляющие духа, как бессознательное, сознание, сверхсознание. Пути реализации человека проходят через эти составляющие. Для человека вредно как господство подсознательного, так и диктат сознания. Когда сознание подавляет и вытесняет подсознательное, происходит раздвоение человеческой природы, ее затвердевание и окостенение. Но между вышеперечисленными составляющими духа не существует жестких границ. Средне-нормальное сознание определяет степень твердения духа. Выход из этого состояния возможен в святость, гениальность, творчество. Сущность человека заключается в выходе за пределы средне-нормального состояния. Значимость индивида определяется наличием открытости к бесконечному и вечному, к сверхсознательному. Личность – это парадоксальное сочетание конечного и бесконечного.

Человек – целостен, он представляет собой единство тела, души и духа при доминировании последнего. Через победу духа над душой и телом реализуется личность, осуществляется ее целостный образ. Духовная основа оплодотворяет тело и душу. Личность есть целостное духовно-душевно-телесное существо, в котором душа и тело подчиняются духу и тем самым соединяются с высшим, надличным и сверхчеловеческим бытием. Дух исходит не от природы человека, отличается от природы душевной и телесной, это – имманентно действующая в человеке благодатная мощь (дуновение, дыхание), высокое качество человека [3, с. 96].

Таким образом, учение Бердяева о личности в значительной степени отличается от достаточно традиционного понимания ее как совокупности определенных качеств человека – врожденных или приобретенных в процессе жизнедеятельности, качеств биологических, психологических, социальных, Под личностью Бердяев понимает открытую, динамичную систему, которая одновременно противостоит внешним воздействиям и вместе с тем тесно связана с миром, обществом, другими людьми. Внутренним стержнем развития человека является творчество, творческий акт, который позволяет ему реализовать себя и приблизиться к духу. Человек существует среди других людей, он – член общества, и для Бердяева очевидно, что творческая сущность человека, его личный творческий потенциал чаще не реализуется, чем реализуется. Анализируя причины такого положения, философ констатирует, что это происходит из-за господства природного над духовным, которое и подавляет творческие способности человека. Высоко ценя идею Гегеля – Маркса об отчуждении человеческой сущности, Бердяев пишет, что отчуждение не связано исключительно с господством частной собственности, оно присуще всяком господству и обществу [3, с. 99]. Н. Бердяев, вместе с тем, отрицает идею Маркса о социальной сущности человека, отмечая, что человек не является продуктом общества, его образом и подобием, поскольку он – образ и подобие Бога. Человек реализует себя в обществе, но не зависит от него целиком [3, с. 100-101]. При этом Бердяев различает понятия «общение» и «общество». Если первое из них всегда персоналистично, всегда встреча индивида с индивидом, «Я» с «Ты», оно конкретно и экзистенциально, то общество – абстракция, в нем происходит отчуждение творческой природы человека. И хотя история есть процесс прогрессивный с точки зрения реализации творческой сущности человека («история является созданием человека»), но вместе с тем этот процесс трагический, поскольку история не интересуется человеком, а имеет дело  с массой.

Сквозь призму отчуждения философ рассматривает деятельность общественных институтов, значимость культурных эпох, не исключая из критического анализа и деятельность исторического христианства, церкви. Для него понятна негативная роль церкви в эпоху средневековья, когда последняя угнетала человека, акцентировала внимание на его грехопадении, делая из этого вывод в пользу необходимости абсолютного повиновения Богу и церкви.

Вместе с тем, Н. Бердяев высоко ценит эпоху Ренессанса, видя ее сущность в том, что как раз в этот период «оказался свободным избыток творчества человека», осуществился подъем человеческой индивидуальности [2, с. 209]. Однако человек в этой неограниченной умственной свободе как бы истощил свои умственные силы и начал порабощать самого себя, отрицая результаты той умственной работы, которая была выполнена на протяжении всей новой истории [2, с. 209]. В результате европейское общество сталкивается с кризисом творчества, кризисом культуры. Как известно, тема о кризисе цивилизации и культуры – одна из наиболее распространенных в философии XX века. Бердяев рассматривает господство техники над человеком как одну из важнейших причин этого кризиса.

Вообще, вопросам, связанным с рассмотрением роли техники в индустриальном обществе Н. Бердяев уделял достаточно большое внимание, начиная от опубликованной в 1915 году статьи «Дух и машина». В ней автор рассматривает технику как «освобождающее дух человека начало», выступая против обвинения техники самой по себе в уничтожении и принижении духовных (в том числе творческих способностей) человека: «Секуляризация, как и машина, убивает не дух, а материю. Машинизация есть отрывание и выделение материальной тяжести из духа, облегчение духа… С вхождением машины в человеческую жизнь умертвляется не дух, а плоть…» [7, с. 146]. В книге «Смысл истории» (Берлин, 1923 г.) Н. Бердяев отмечает, что возникновение и распространение техники, это – поворотный пункт в жизни всего человечества. По мнению автора, вхождение машины это – «кризис рода человеческого». Суть этого кризиса в том, что «машина не только по видимости покоряет человеку природные стихии, но она покоряет самого человека, она не только в чем-то освобождает, но и по-новому порабощает его» [7]. И, наконец, в статье «Человек и машина» мыслитель непосредственно экстраполирует эти выводы на творчество. В целом наступление техники ведет к истончению духовной составляющей культуры. И в культуре, и в человеке культуры существует разделение agir и faire. Первое означает «свободное упражнение человеческих сил», второе – «создание продуктов, фабрикование». «В первом случае, – пишет Н. Бердяев, – центр тяжести лежит в человеке, в творящем, во втором же случае – в продукте. *Техническая эпоха требует от человека фабрикации продуктов, и притом в наибольшем количестве при наименьшей затрате сил. Человек делается орудием производства продуктов. Вещь ставится выше человека*» [Курсив наш – А. Ч.][7].

Вместе с тем, свою негативную роль играют демократизация культуры, усиление господства государства, бюрократизация общественной жизни, ее рационализация в целом [См.: 7]. Результатом этого является подавление и нивелирование личности массой, классом, государством. Оригинальной в этих оценках выглядит характеристика кризиса творчества в европейской гуманистической культуре. По мнению Бердяева, это проявляется в противоречии между творчеством и творческим бессилием, между замыслом и его реализацией в различных сферах духовной культуры. Это противоречие – вечное противоречие творчества. Но как раз в индустриальную эпоху оно обостряется в большей степени. Антитворческий характер носит искусство футуризма и абстракционизма, которые разрушают целостное восприятие человека, антитворческими являются идеи анархизма и социализма. Бердяев не против социализма вообще, для него социализм – «явление духа», он имеет большое значение. Но в противовес Ренессансу социализм, как идейное и политическое течение, раскрывается не на почве избытка, а на основе недостатка творчества, и знаменует собой приход «нового средневековья», нового порабощения человека массой, государством, механическим коллективом. Вернее было бы сказать, что социализм – продукт эпохи Возрождения, утвердивший антропоцентризм, но природный, субъективно-психологический, а не объективно-космический. Гуманизм – идеология естественного, зависимого человека. Последний, как необходимая часть природного мира, пожелал свободы и самостоятельности, субъективно поставил себя целью природы. Абсолютизация науки, человеческого разума приводит к отрицанию Бога и, как следствие, к дегуманизации науки и культуры.

Истинный социализм и коммунизм Бердяев связывает с христианской антропологией, поскольку, по его мнению, и капи-тализм, и социализм имеют антигуманистическую, антитворческую сущность.

Таким образом, М. Бердяев одним из первых в европейской философии XX века разработал целостную концепцию творчества как духовного феномена в его антропологическом измерении. Учение мыслителя о Богочеловечестве может быть прочитано и приемлемо в дискурсе реалистического видения проблемы: речь идет о том, что человеческое в человеке сохраняется и приумножается путем творчества и самосовершенствования при ориентации на наиболее высокие идеалы, которые выработало человечество на пути исторического развития.

Для дальнейшей разработки проблемы творчества плодотворными оказались идеи Н. Бердяева о диалогическом характере самого творческого процесса и о трансцендентировании как необходимой его составляющей. Хотя автор и критикует исторический гуманизм, его собственная концепция может быть определена как действительно гуманистическая, возлагающая ответственность за духовность на самого человека на его свободное самовыражение, на его самосовершенствование.

**ЛИТЕРАТУРА**

**ГЛАВА ТРЕТЬЯ**

**ОТРАЖЕНИЕ ТЕОРИИ ТВОРЧЕСТВА И САМОТВОРЧЕСТВА В УКРАИНСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ**

**3.1.1. Философия здравого смысла Г. Сковороды**

**3.1.2. Самопознание как путь к духовному росту**

1. См.: Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За ред. Л. Ушкалова. – Х.: Майдан, 2010. – 1400 с.
2. См.: Сковорода Г. Сочинения в двух томах. – Т.1. – М.: Мысль, 1973. – С. 42–43.
3. Указ. соч. – С. 149.
4. См.: Сковорода Г. Сочинения в двух томах. – Т.2. – М.: Мысль, 1973. – С. 37.
5. См.: Сковорода Г. Сочинения в двух томах. – Т.1. – С. 165.
6. Там же. – С. 139.
7. Там же. – С. 140.
8. Там же. – С. 132, 139.
9. Там же. – С. 140.
10. Там же. – С. 142.
11. Там же. – С. 133,134.
12. Там же. – С. 153.
13. Там же. – С. 155.
14. Там же.
15. Там же.
16. См.: Сковорода Г. Сочинения в двух томах. – Т.2. – С. 37.
17. Там же.

**3.1.3.** **«Сердечный» гуманизм Г. Сковороды и реалии ХХI века**

1. Августин Аврелий. Исповедь / Пер. с лат. – М.: Ренессанс, СП ИВО-СИД, – 1991. – 488 с.

2. Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії: Підручник. – К.: Либідь, 2004. – 488 с.

3. Гьосле Вітторіо. Практична філософія в сучасному світі. – К.: Лібра, 2003.

4. Зеньковский В. В. История русской философии. – Ленинград: ЭГО, 1991. – т. 1, ч. I. – 221 c.

5.  Киселев Г. С. «Кризис нашого времени» как проблема человека // Вопросы философии. – 1999. – №1. – С. 40–54.

6. Крапивенский С. З., Фельдман З. Девальвация личности: причины и возможные коррекции // Философия и общество. – 2004. – №2. – С. 24–47.

7. Кутырев В. А. От какого наследства мы не отказываемся // Человек. 2005. – №2. – С. 5-19; – 2005. – №5. – С. 33-48.

8. Малахов В. Етика спілкування: Навч. посібник. – К.: Либідь, 2006. – 400 с.

9. Ніцше Ф. Сочинения в 2-х т. / Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2.

10. О нравственности, патриотизме, культуре и бескультурии (актуальный розговор на «вечные темы»). Материалы «Круглого стола» в Санкт-Петербургском гуманитарном университете профсоюзов… // Вопросы философии. – 2009. – №11. – С. 3-26.

11. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. О общественном договоре. Трактаты. – М., 1998. – С 215, 241.

12. Сковорода Г. Сочинения в двух томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1973. – 511с.

13. Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / за ред. Л. Ушкалова. – Х.: Майдан, 2010. – 1400 с.

14. Соловьев. Оправдание добра. Нравственная философия // В.С. Соловьев. Сочинения в 2 т. – Т. I. – М.: Мысль, 1990. – 892 с.

15. Толстых В. И. Вехи-2009 // Вопросы философии. – 2009. – №9. – С. 132–141.

16. Труфанова Е. О. Человек в лабиринте идентичностей // Вопросы философии. – 2010. – №2. – С. 13–22.

17. Філософія сьогодні / за ред. Ульріха Бьома. – К.: Альтерпрес, 2003.

18. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФА – М, 1997. – С. 164.

19. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность: Московские лекции и интервью. – М.: APKAMI, 1995. – 245с.

**3.2. Н. Бердяев о творчестве как сущностной характеристике человека**

1. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.:Правда, 1989.
2. Бердяев Н. А. Судьба человека в современном мире. Статьи, пись­ма // Новьй мир. – 1990. – №1. – С. 207-232.
3. Бердяев Н. А. Проблема человека (к построению христианской антропологии) // Ступени. – 1991. – №1. – С. 79–104.
4. Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. – М.: Мысль, 1991.
5. Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. – М., 1994. – Т. І.
6. Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. – Международная ассоциация деятелей культуры «Новое время» и журнал «Горизонт», 1990. С. 1-22.
7. Бердяев Н. А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // Вопросы философии. – 1989. – №2. – С.143-162.
8. Зеньковский В. В. История русской философии. – Л.: ЭГО, 1991. – Т. ІІ. – ч.2. – С. 54–92.
9. Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. – Париж: IМКА–PRESS, 1974.
10. Ортега-и-Гассет X. Восстание масс // Вопросы философии. – 1989. – №3. – С. 119-154; №4. – С. 114-169.

**ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ**

**РОССИЙСКИЙ КОНТЕКСТ ТЕОРИИ ТВОРЧЕСТВА И САМОТВОРЧЕСТВА**

**4.1. Петр Яковлевович Чаадаев – одна из «умных ненужностей» XIX века.**

**Введение.**

Так озаглавил материал о брате Петра Яковлевича Чаадаева – Михаиле Яковлевиче – один из авторов «Действий нижегородской губернской ученой архивной комиссии» некий И. Ветринский. И это слова в первую очередь можно отнести к нашему герою, вокруг имени которого за более, чем полтора века после его смерти возникло столько мифов и легенд.

Имя Чаадаева со школьных лет врезалось в память как «революционера», «одного из первых российских философов», мыслителя, который посмел в период правления царя Николая I «поднять свой голос...» Вот за что и против чего он поднял свой голос звучало не очень вразумительно. Но почти все мы знали, что за его «преступление» царь самолично объявил его сумасшедшим. А причиной тому было опубликование «Философического письма», адресованного одной достаточно экзальтированной даме в журнале «Телескоп» в 1836 году. Конечно, ни самого письма, ни чего-нибудь вразумительного о революционности П. Я. Чаадаева слышать не доводилось.

Верили словам А. И. Герцена, о том, что это письмо «потрясло всю мыслящую Россию», и стало «мрачным обвинительным актом против России, протестом личности, которая за все вынесенное хочет высказать часть накопившегося на сердце» [5, с. 434; 435]. К впечатлениям молодого Герцена мы еще вернемся, а сейчас отмечу, что так же по касательной прошел образ Чаадаева и в университете: только дополнительно узнали, что он «философ и публицист...» и «стоял у истоков борьбы «западников» и «славянофилов» .

В последующие годы интерес к личности, а потом и творчеству П. Я. Чаадаева то прямо, то косвенно подогревалися уже в послеперестроечное, а потом и в постсоветское время. В 1991 году в московском издательстве «Наука» был опубликован двухтомник сочинений и писем Чаадаева [29; 30] под редакцией известного чаадаеведа З. А. Каменского с его же развернутой вступительной статьей [29, с. 9-85], а также с обширными комментариями, указателем имен и списком изданной на то время литературы о П. Я. Чаадаеве. Причем, тексты, принадлежащие Чаадаеву были представлены как на французском языке (на котором писал автор), так и в переводах на русский язык. Таким образом, образовались два солидных тома. Притом, опубликованы были почти все сочинения П. Я. Чаадаева, письма самого Петра Яковлевича к другим лицам и от других лиц к нему; неопубликованными остались где-то около 100 писем [29, с. 287].

Откровенно говоря, желание детально ознакомиться с содержанием двух достаточно увесистых томов, подтолкнуло обстоятельство, лишь косвенно относящееся к самому Чаадаеву. Дело в том, что в конце 90-х – начале 2000 – ых годов обострилась полемика относительно роли и места Г. С. Сковороды в историко-философском процессе когда-то единой империи между российскими и украинскими исследователями. До этого Чаадаеву отводила первенство значительная часть исследователей. Разумеется, сами мыслители к этому спору отношение не имели и поводов не давали. Г. Сковорода, хотя в молодости и поколесил по свету, родился, философствовал и жил в Украине, а именно на Слобожанщине, здесь же и похоронен. Но свое творчество посвятил реалиям Российской империи. Умер он в 1794 году – в том году, в котором Чаадаев еще не родился. Судя по всему, последний о Г. Сковороде понятия не имел. Во всяком случае упоминаний о нем или его идеях не встретим ни в «Философических письмах», ни в обширной его переписке с разными лицами. И в «Указателе имен» к двухтомному собранию сочинений и писем П. Чаадаева имя Г. Сковороды не значится [см.: 29, с. 615].

Известный религиозный историк русской философии В. В. Зеньковский специально вопрос первенства не обсуждает, он анализирует русскую философию в целом, которая, по его мнению, начинается в XVIII веке. До этого времени «мы не находим в России никаких самостоятельных трудов или набросков философского характера – и в этом смысле история русской философии должна начинать свое исследование лишь с XVIII века. А Григорий Савич Сковорода примечателен как «первый философ на Руси в точном смысле слова» [4, с. 64]. «В оригинальной и самостоятельной системе Сковороды,– продолжает В. В. Зеньковский, – надо видеть первые всходы того, что развивалось в русской религиозной душе, когда умственная энергия направлялась на вопросы философии». И далее: «Хотя Сковорода в своем развитии чрезвычайно связан с церковной жизнью Украины, но далеко выходит за ее пределы и по существу созвучен обще-русской духовной жизни. В этом его обще-русское значение, его законное место в изложении русской философии» [4, с. 65].

И еще: «В истории русской философии Сковороде принадлежит очень значительное место, как *первого представителя религиозной философии*» [4, с. 81].

В то же время, по мнению автора, вся значительность (для русской мысли) построений Чаадаева в том и состоит, что целый ряд крупных мыслителей России возвращается к темам Чаадаева, хотя *его решения этих тем имели сравнительно мало сторонников* (подчеркнуто мной – А. Ч.) [4, с. 184].

О Сковороде, как русском философе писал и В. Ф. Эрн, который тему эту на начало ХХ века знал достаточно глубоко, написав о нем монографию. Он отдавал дань справедливости, упоминая об украинских корнях «украинского Сократа» [32, с. 136].

Философ высоко оценивает монографию М. О. Гершензона о Чаадаеве, говоря о том, что он «блестяще открыл Чаадаева» [32, с. 98]. Эпитетом «блестящая» сам Эрн награждает и мысль Чаадаева, отмечая при этом, что она «яркая», проявила себя в философии истории (русской и всемирной) и молчит о другом» [32, с. 86].

Полемизируя с редакцией «Логоса», В. Эрн замечает: редакция... объявляет, что «впервые проснувшись к самостоятельной жизни, русская философская мысль в лице романтиков-славянофилов» и т.д. Это, конечно, заблуждение – пишет автор, – первым русским мыслителем был Г. С. Сковорода (1722-1794). Сочинения его изданы, о нем написано с десяток статей... Затем до славянофилов созидается мистическое, но очень законченное мировоззрение М. М. Сперанского, отрывочные, но чрезвычайно философ <ические> письма» П. Чадаева и начинается философская «жизненная драма» В. С. Печерина [32, с. 85].

В той же полемике с «Логосом» философ отвергает обвинения русской философии о том, что у нее якобы отсутствовала традиция. Соловьев совсем не знала Чаадаева и почти слово в слово писал то же, что писал Чаадаев. Многие русские мыслители, очень часто разделенные большими промежутками времени и незнания друг друга, перекликаются между собой, *подхватывают один* другого» [32, с. 98].

Спор этот окончательно не разрешен и по сей день. Что он дает участникам дискуссии? Признание Г. Сковороды философом украинским прежде всего лишь восстанавливает историческую справедливость: жил он и творил в Украине, а если сказать точнее, – на Слобожанщине. Язык его произведений –украинский, каким он был в XVIII веке. Но вместе с тем, поскольку Украина находилась в пределах Российской империи, влияние русской культуры, несомненно, сказывалось. Что же касается Чаадаева, то пусть он остается русским мыслителем (что действительно так), хотя и не первым на Руси, но внесшим определенный вклад в разработку философии истории.

Сложнее с другими аспектами оценки личности и творчества П. Я. Чаадаева. За прошедшие годы оформился лагерь как его истовых поклонников, видящих в нем не только мыслителя и философа, но и поэта, а также «революционера» и «борца за справедливость». Не менее истово другие авторы отрицают какую-либо значимость Чаадаева как личности, сыгравший какую-либо роль в развитии революционного движения в России и тем более в литературном творчестве. И как всегда, определенная часть авторов сохраняет в этом вопросе нейтралитет и стремится как можно ближе подойти к истине.

**4.1.1. Биография П. Я. Чаадаева.**

Наиболее изучена биография П. Я. Чаадаева, хотя и здесь имеются моменты, вызывающие определенные разночтения. Кратко коснемся этой темы. Здесь основными нашими источниками могут быть данные, приведенные в энциклопедических изданиях [См.: 24; 25; 26; 27], а также в украинской Википедии в части сведений, подтверждаемых другими источниками.

П. Я. Чаадаев родился в 1796 году в родовитой дворянской семье. В 1795 году умер его отец Яков Петрович, а в 1797 – и мать. – Наталья Михайловна (урожденная Щербатова). Петр и старший брат Михаил остались сиротами, и воспитывали их родственники (Анна Михайловна – дочь М. И. Щербатова, сестра матери, Дмитрий Михайлович Щербатов – дядя и опекун братьев). В основном их воспитывала тетка Анна Михайловна, которая до самой своей смерти их опекала, они были для нее как родные сыновья.

В 1807-1811 г.г. Чаадаевы учились в Московском университете, где их друзьями были А. Грибоедов, Н. И. Тургенев, И. Д. Якушкин и др.

С 16 лет П. Чаадаев – лейб-прапорщик в Семеновском полку, затем был переведен в Ахтырский гусарский полк. Михаил и Петр участвовали в Отечественной войне 1812 года (Бородинская битва, битва при Кульме, дошли до Парижа). Братья сражались мужественно, имели боевые награды. П. Я. Чаадаев после войны был переведен в лейб-гвардии гусарский Его Величества полк, стоявший в Царском Селе. В 1817 году был назначен адъютантом командира отдельного гвардейского полка генерал – адъютанта И. В. Васильчикова. В принципе перед П. Я. Чаадаевым открывалась если не блестящая, то во всяком случае довольно удачная карьера – его приметил царь Александр I и в 1820 году намечалось его назначение адъютантом самого царя. И здесь происходит первая странность в жизни молодого гусара, о которой до сих пор спорят исследователи жизни и творчества П. Чаадаева: почему вместо того, чтобы воспользоваться царской милостью, молодой гусар вдруг подает в отставку по собственному желанию?

По этому поводу выдвигаются разные версии. Одна из них, хотя и недостаточно аргументированная, заключается в том, что посланный к царю с целью доложить о бунте в Семеновском полку, Чаадаев не хотел быть скомпрометированным перед бывшими однополчанами. Но этот бунт никакого отношения к Чаадаеву не имел, и поездка с прямым приказом вышестоящего начальства доложить царю о происшествии никак не задевала его чести. Правда, было одно обстоятельство, о котором говорили современники Чаадаева. Якобы он по каким-то причинам задержался с отъездом и доложил царю о произошедшем позже австрийского посланника. Александр I, обладая вспыльчивым характером, накричал на молодого офицера. Но «отходил» он быстро и желая загладить перед Чаадаевым вину, предложил ему идти в адъютанты. Разумеется, никаких протоколов о происшествии история не сохранила, а сам Чаадаев на этот счет отмалчивался.

Некоторый свет на произошедшее проливает переписка П. Я. Чаадаева с разными лицами и отзывы о нем и о его характере его современников. Так, дочь Н. Н. Раевского – старшего Екатерина писала, что Чаадаев был «неоспоримо... и без всякого сравнения самым видным... и самым блистательным из всех молодых людей в Петербурге». Судя по письмам самого Чаадаева этого периода, он следует моде, бытовавшей среди молодых офицеров после Парижского похода. В письме брату Михаилу 14 января 1820 года Петр пишет о собственных и его, брата отставках как о деле решенном [30, с. 8-9]. О себе в другом письме брату (9 февраля 1820 года) он, хотя и настроен уйти в отставку, все еще сомневается, дадут ли ее, и высказывает готовность служить дальше. Но свою возможную роль адъютанта царя называет шутовством [30, с. 9-10]. Если же не сделают его шутом, Чаадаев планирует, выйдя в отставку, уехать на жительство в Париж [30, с. 10]. С радостью встречает известие, что брат Михаил уволен: «Итак, ты свободен, весьма завидую твоей судьбе и воистину желаю только одного: возможно поскорее оказаться в том же положении» [30, с. 10]. В письме брату 25 марта 1820 г. Петр восклицает по поводу своих завистников и клеветников: «Они не знают, что тот, кто презирает мир, не думает о его исправлении» [30, с. 12]. И наконец 2 января 1821 года племянник извещает тетушку А. М. Щербатову о том, что он наконец подал в отставку. Есть люди, которые считали, что своим настойчивым прошением об отставке П. Чаадаев «набивал себе цену» [30, с. 14]. А сделал он потому, что «нашел более забавным презреть эту милость [имеется в виду весьма лестная перспектива стать адъютантом царя], чем получить ее. Меня забавляло высказывать мое презрение людям, которые всех презирают... Я в восторге от того, что уклонился от их благодеяний» [30, с. 14]. И тут же в следующих строках достаточно нелицеприятная характеристика его патрона Васильчикова: «Нет на свете ничего глупо высокомерного, чем этот Васильчиков, и то, что я сделал, является настоящей шуткой, которую я с ним сыграл» [30, с. 14-15]. И далее: «Вы знаете, что во мне слишком много истинного честолюбия, чтобы тянуться за милостью и тем нелепым уважением, которое она доставляет... Я предпочитаю позабавится лицезрением досады высокомерной глупости» [30, с. 15].

Учитывая, что оригинал этого письма сохранился среди перлюстрированных писем Чаадаева, оно стало известным и Васильчикову, а может и царю, и, естественно, не вызвало у тех положительных эмоций по отношению к наглому, по их мнению, автору письма.

Как бы там ни было, но 21 февраля 1821 года П. Я. Чаадаев «высочайшим приказом» был уволен со службы «по домашним обстоятельствам» без пожалования чина. По воспоминаниям М. И. Жихарева – биографа П. Я. Чаадаева – это сильно задевало самолюбие Петра Яковлевича. М. И. Жихарев пишет: «Не помню что-то, жалел ли Чаадаев о мундире, но о чине он имел довольно смешную слабость горевать до конца жизни, утверждая, что очень хорошо быть полковником, потому, дескать, что «полковник – чин очень звонкий» [30, с. 294].

Как представляется, при любом исходе дела, – получить ли отставку или оставаться служить далее – Чаадаев остался бы недоволен. К этому толкал его несносный характер. Дальнейшие десять лет жизни Чаадаева протекали достаточно ровно и, можно сказать, безмятежно: сначала привыкал к гражданской жизни, потом (с 1823 по 1826 годы) – путешествие в Европу, благодаря чему П. Чаадаев сумел избежать участия в событиях 14 декабря 1825 года и последовавшего затем преследования декабристов. А беда была близко – ведь Чаадаев дружил с участниками восстания и был принят в члены двух тайных обществ, но деятельностью в них не проявился. Как ехидно заметил Н. И. Ульянов, П. Чаадаев не испытал никаких страданий и неудобств, кроме просмотра бумаг и допроса на границе по возвращении в Россию. Да и в отставку он ушел, «чтобы иметь возможность думать и ничего не испытывать». Таким образом, «ни масонство, ни тайные общества не оставили на этой душе зарубок, способных превратиться в раны» [23, с. 77].

Видимо, напуганный даже этими пристрастными допросами, зная о преследованиях, которым подверглись друзья-декабристы, попав из свободной Европы в николаевскую Россию, П. Чаадаев надолго замолкает, уходит в себя, переживая в 1828-1831 годах период затворничества и работая над своими главными произведениями – «Философическими письмами». Осмелев и оглядевшись, с 1831 года начинает появляться в свете и даже стремится опубликовать свои произведения.

В 1833 г. П. Чаадаев переезжает на жительство во флигель Левашовых, что располагался на улице Басманной в Москве, где и прожил до своей кончины в 1856 году. Невзирая на постоянную нехватку средств, жить он стремился по барски, на широкую ногу: имел экипаж для выезда, был членом респектабельного Английского клуба, собрания в котором старался посещать регулярно, по понедельникам сам давал обеды, щегольски одевался. Так бы и прожил – размеренно, тихо-мирно, злословя в кругу близких знакомых о существующих порядках, о власть имущих, мечтая вслух о свободе и отмене рабства. В течение нескольких лет Чаадаев пытался опубликовать свои «Философические письма». Уже почти и разочаровался сделать это, как издатель журнала «Телескоп» Н. И. Надеждин поместил первое письмо в очередном номере журнала.

Время было непростое – после разгрома восстания декабристов в России преследовалось любое инакомыслие и, как говорил А. Герцен, «публикация этого письма было одним из значительных событий. То был вызов, признак пробуждения… Письмо разбило лед после 14 декабря…» [См.:7].

Реакция со стороны царя и правительства последовала незамедлительно: журнал был закрыт, редактор сослан, цензор – ректор московского университета был отправлен в отставку. Чаадаев «по высочайшему велению» был объявлен сумасшедшим и посажен под домашний арест с запрещением что-либо писать и публично выступать. Каждый день в течение последующего года Чаадаева должны были посещать врач и полицмейстер. Конечно, нельзя согласиться с историком-эмигрантом Н. И. Ульяновым, что нака-зание Чаадаева не шло в сравнение со ссылкой Н. И. Надеждина в далекий Усть-Сысольск и что за свое «сумасшествие Чаадаев должен был по гроб благодарен шефу жандармов Бенкендорфу и может быть ставил за него свечку у Николы на Арбате» [23, с. 77].

При гордом и независимом характере П. Я. Чаадаева более изощренного и унизительного наказания трудно было придумать. Правда, через год наказание было отменено под обязательство Чаадаева ничего более не писать и не проявлять себя в общественной жизни.

Но преследования властей не очень сказались на авторитете Чаадаева в свете – он даже повысился. Хотя мнения о нем высказывались разные – от безоговорочного осуждения до столь же безоговорочной поддержки.

И снова жизнь Чаадаева потекла по привычному руслу. Правда, денег ему, как всегда, не хватало, но Чаадаев по-прежнему постоянный член Английского клуба, по понедельникам принимает гостей. Да время от времени, если представляется случай, стремится показать царю и шефу жандармов, что он исправился, если был в чем-то виноват, а бунтовщических устремлений у него и вовсе никогда не было. Давно испарились мысли об освобождении от оков рабства крепостных крестьян. Во всяком случае, своих крестьян борец за свободу на волю не отпускал – ведь они платили ему так необходимый для безбедной жизни оброк. А в случае необходимости он сдает своих крепостных на долгие годы в солдаты.

Известный бытописатель В. А. Гиляровский в книге «Москва и москвичи» посвятил целую главу описанию Английского клуба, нравов его завсегдатаев, их времяпровождение, в том числе и во время пребывания в нем П. Чаадаева. [См.: 9, с. 176-195]. Клуб с 1831 года располагался на Тверской улице во дворце, принадлежавшем поэту М. М. Хераскову, а затем перешедшем к графу Разумовскому. Это был розовый дворец с белыми колоннами, с лепными работами [9, с. 177]. Картину дополняли львы на воротах. За входом – ярко освещенные залы. Мягкие ковры, вино, карты, и любимая многими «говорильня». Здесь же в так называемой «адской комнате» играли в карты, проигрывая за одну ночь целые состояния и своих крепостных.

Членство в клубе требовало немалых затрат. Обычно имена должников вывешивались на «черную доску» и они не допускались в клуб до тех пор, пока не оплачивали задолженность и штраф в 300 рублей. Существует предание, что однажды этой унизительной процедуре был подвергнут великий русский поэт А. С. Пушкин [9, с. 179]. «Говорильня», по словам Гиляровского, была слишком дорога для Пушкина. Здесь собирались его друзья – Чаадаев, Нащокин, Раевский… А. С. Пушкин писал: «народных заседаний проба в палатках Аглицкого клуба». Видимо, поэт намекает здесь на политические прения в Английском клубе, в которых активно участвовал и П. Чаадаев, «проводивший ежедневно вечера в Английском клубе, холостяк, не игравший в карты, а собиравший вокруг себя в «говорильне» «кружок людей, обсуждавших тогда политику и внутренние дела» [9, с. 181]. …Чаадаев неизменно, с середины 1831 года и до своей смерти, был членом клуба.

В своих письмах, рассказывает В. Гиляровский, Чаадаев два раза упоминает Английский клуб. Так в письме А. С. Пушкину в 1831 году он пишет: «…я бываю иногда – угадайте где? В Английском клубе! Вы мне говорили, что Вам пришлось бывать там. Я бы Вас встречал там, в этом прекрасном помещении, среди этих греческих колонн, тени прекрасных деревьев…» [9, с. 182].

За два дня до смерти Чаадаев еще приходил в клуб и радовался по поводу окончания Крымской войны. В это время в «говорильне» смело обсуждались политические вопросы, говорили о войне и о крепостничестве.

Следует сказать, что длительное время сам Николай 1 чутко прислушивался к этим митингам в «говорильне» и не без тревоги спрашивал приближенных:

– А что об этом говорят в Москве в Английском клубе?

Здесь и в самые страшные николаевские времена говорили беспрепятственно даже о декабристах.

В. Гиляровский приводит характерный случай с анонимным письмом, видимо, доносом, адресованным И. П. Бибикову – полковнику жандармов, оставленным в клубе. Ему передали письмо, и полковник, не читая, сжег его. Дело, видимо, было не только в дворянском благородстве полковника. Доносы писали, и их принимали в том числе и на высочайшем уровне. Да и сами жандармы следили за дебатами в клубе. Но это была своего рода трибуна общественного мнения, где высказывались довольно откровенно, спуская пар, и содержание этих речей изучалось в соответствующих инстанциях.

Тот же Николай 1 использовал даже информацию из герце-новского «Колокола», куда вместо государственных органов, писали жалобы на мздоимство и другие преступления чиновников на местах.

Коснемся материального положения П. Я. Чаадаева. В этом отношении богатый материал мы находим в переписке Петра Яковлевича с братом Михаилом Яковлевичем и другими родственниками. Известно, что, Х1Х веке письма были основной формой общения между людьми. В них не только делились новостями, заботами, но и рассказывали о встречах с разными людьми, высказывались просьбы и пожелания и т.п.

Читая письма П. Я. Чаадаева, мы видим, что он постоянно испытывал финансовые затруднения, даже в период его службы в армии. Да и в отрочестве Петя проявлял стремление к удобству и комфорту.

Так, в 1811 году по возвращении из деревни, где братья гостили у дядюшки, П. Я. Чаадаев пишет И. Д. Щербатову о том, чтобы тот озаботился «нанять для нашего приезда покои», этак, комнат на семь, да побольше и почище и в веселой части города и, желательно, с мебелями». Там же просит «истопить нанятые покои до нашего приезда». Для этого родственнику были высланы 200 рублей [30, с. 7]. Справедливости ради следует отметить, что юношу в эти годы больше заботят книги. Он читает Канта, Ливия…

Своеобразной палочкой-выручалочкой для него на протяжении долгих лет в решении финансовых проблем, был брат Михаил. В январе 1820 года Петр сообщил брату: «Деньги я получил и всех удовольствовал (А. Ч.: т.е. удовлетворил претензии тех, у кого занимал деньги) [30, с. 9].

В феврале 1820 года, когда брат получил отставку, а его собственная судьба была еще не определена, Петр пояснил, зачем ему нужны деньги:

– Неужели ты не знал, что 15000 мало? Неужели ты не видал, что я издерживал всегда более? Неужели ты не знал, что живу я в трактире? (Это требует пояснения: Трактир в данном случае – это одновременно и фешенебельная гостиница – А. Ч.) [30, с. 9].

Если меня сделают шутом, – продолжает П. Чаадаев (А. Ч.: т.е. адъютантом царя),, то мне нужно будет кроме тех 2000, которые я должен князю, по крайней мере 8… [30, с. 9].

Если же меня не сделают, то деньги эти мне не нужны. Тогда я выйду в отставку и непременно уеду в Париж, сперва разделивши с тобою и все окончивши» [30, с. 10]. Но все это планы, а пока Петя просит у брата денег взаймы. В марте добавляется какой-то долг в 600 рублей. Летом 1820 года продолжается перепалка с братом по поводу чрезмерных затрат Петра (письмо Михаила от 7 июня 1820 г.) [30, с. 12-13].. Денег снова нет и находятся объяснения: оброки перенесли на месяц позже. И тут уже доходит до оскорбительного по отношению к брату Михаилу тона. Ему приписывается «тупость и недостаток смысла соображений» [30, с. 13].

По сути, не имея ни гроша за душой, П. Чаадаев собирается постранствовать по Европе, и меняет свои планы на жительство – теперь он «хочет удалиться в Швейцарию» [30, с. 15].

Не буду утомлять возможного читателя перечислением всех просьб и жалоб нашего путешественника, но тратит он значительно больше запланированного и выдумывает самые фантастические поводы и объяснения своей расточительности. В письме брату 1 апреля 1824 года Петр признается, что в денежных расчетах он ошибался, а произошло это… «от слуги, которого он взял с собой из жалости, без него бы не потратил ни гроша сверх положенного». И далее: «Увидев же, что мне с ним нельзя прожить чем рассчитывал, решился покупать разные вещи, картины, белье и прочее. Одних книг купил на 1500 франков, картин на 1000…» [30, с. 36]. Далее он утешает брата: По возвращении «с меня будет того, что останется. Хозяйства мне нового заводить не придется, потому что все мое добро цело» [30, с. 36]. Петр предполагает что, может быть, потратит еще 10000 рублей на свое путешествие и «утешает» Михаила, что если останется по возвращении доходу 1200 рублей, то он будет страх как доволен. [30, с. 37].

И после приезда из-за границы, и до конца своей жизни П. Чаадаев «в своем хозяйстве» не бывал, ничего не делал, а наоборот, – промотал его. А брату Михаилу отвел роль – «ворчать» и… делится достоянием» [30, с. 37].

Несмотря на постоянные финансовые затруднения, Петр Яковлевич себя не обижает: «пообедав, иду в театр, сажусь на то же место в оркестре и заканчиваю свой день наиприятнейшим образом» [30, с. 40]. И так почти три года: происшествия, требующие затрат, просьбы срочно выслать деньги. А тем временем Михаил был вынужден для уплаты собственного долга и для пересылки брату 10 000 рублей закладывать в воспитательный дом часть имения [30, с. 299].

Если проследить за перепиской братьев на протяжении их жизни, то заметна перемена тона Петра по отношению к Михаилу – от покровительственно-иронического (видимо, из-за реального или воображаемого интеллектуального превосходства) до заискивающе-нежного даже жалобно-плаксивого во времена, когда последний фактически содержал Петра. И, наконец, тон становится сухим и кратким после 1852 года, когда денег стало не хватать категорически, и Петр Яковлевич фактически разорился. 15 октября 1852 года П. Я. Чаадаев шлет брату письмо с требованием прислать деньги и угрожая порвать в противном случае отношения. Письмо осталось без ответа. Таким образом, братья пришли к разрыву...

Разумеется, заем денег происходил не только у брата, но и у друзей и знакомых. В письмах И. Д. Якушкину и И. И. Тургеневу в 1825 году, желая с ними встретиться, он признает, что «шатается по свету без всякой цели» и у него «никакого плана нет» [30, с. 52]. Пытался у них выявить, действительно ли брат находится на грани разорения. Но тем не менее просит Михаила: «Когда какие будут деньги, присылай сюда обыкновенным путем» [30, с. 53].

Переехав из Италии в Германию – в Карлсбад, якобы на лечение, задерживается там еще на год. Здесь тоже отдыхает, два месяца провел с Н. Тургеневым. «Утешает» в письме 25 мая 1825 года брата: «Так как деньги мои целы (которые ему должен Михаил), то разорение твое меня не очень тревожит, надеюсь, что их станет для поправления твоих дел» [30, с. 53].. В следующем письме не удержался от прежнего тона попрошайки: «Если ты долго не пришлешь денег или пришлешь мало, то придется мне дожидаться других денег, то пробуду в Дрездене подолее, и домой поеду прямо через Варшаву» [30, с. 55-56].. И здесь же: «Я просил тетушку, что бы она поискала (?) занять пять тысяч рублей, если нашла (в чем, разумеется, сомневаюсь), то пошли их в Петербург…» [30, с. 56].

Пребывая в Дрездене, П. Я. Чаадаев и там умудрился набраться долгов. И снова просит брата: накопи к моему приезду побольше денег, а где возьмешь, не знаю, – надобно будет расплачиваться. Впрочем, если взять негде, нечего делать, – добрые люди подождут, один есть долг банкирский – в 4000 – этому срок через два месяца» [30, с. 58].

В январе 1826 года обещает приехать в мае – якобы болеет. И снова та же песня: «Деньги мне будут нужны недель через шесть, – где возьмешь, не знаю, а когда пошлешь, то пошли тем же манером, как последний раз послал…» [30, с. 60].

В начале мая он еще на курорте. По-прежнему жалуется на безденежье: «Денег еще не достал… Ты спрашивал, что и кому я должен. Когда будут три тысячи рублей, то пошли в Петербург его превосходительству Александру Ивановичу Тургеневу» [30, с. 61].

В конце мая: «Денег не нашел, обещали – не дали, продать ничего не могу, да если бы и мог, не стал бы, – расплатившись с докторами и со всеми, не осталось ни гроша. В болезни без всякого толку, потому прожил бездну – впрочем, может быть, и без того прожил столько бы» [30, с. 61]. И снова стенания: «Когда пришлешь деньги? Где возьмешь? Если б у тебя были, деньги! Если б ты их сейчас прислал!» [30, с. 62].

Наконец летом 1826 года Чаадаев выехал из Дроздена и 1 августа был уже в Брест-Литовске, где и был задержан и допрошен по поводу своего участия в тайных обществах и масонских ложах.

Это был первый случай, когда П. Я. Чаадаев по-настоящему переволновался: ведь в случае чего, ему могло грозить жестокое покарание. Но обошлось дело испугом – противоправных действий и поступков обнаружено не было, литература, купленная за границей, тоже оказалась, отнюдь, не подрывной – все произведения консервативных философов да на религиозные темы.

Возвратившись в Россию, П. Чаадаев всю оставшуюся жизнь вынужден был решать возникшие финансовые проблемы – то нужно было возвращать долги братьям Тургеневым, то просит денег у Н. А. Гульянова, то снова словеснская тяжба с братом Михаилом по поводу продажи своей части имения, то объявится какой-то портной, которому П. Чаадаев, оказывается, должен 500 рублей... [30, с. 65; 74; 228-230;383].

Не забывает он и востребовать долги, которые причитались ему от других.

Так, сохранилось письмо кн. И. С. Гагарину, в котором П. Чаадаев готов за свой счет принять его на обеде в Английском клубе, где последнего можно застать около пяти часов и он сможет записать своего гостя [30, с. 152].

Как уже отмечалось, П. Чаадаев не озадачивался управлением принадлежащих ему сел, не пытался вести хозяйство, чтобы иметь какие-то средства для существования. Правда, были попытки поступить на государственную службу но и здесь он проявил свою непрактичность: в письмах на имя Бенкендорфа и самого царя требовал чего-нибудь по Министерству иностранных дел, а ему по-началу предлагали какую-то должность по Министерству финансов [30, с. 80-82; 82-84]. В конце-концов соглашался и на службу по Министерству просвящения.

При этом П. Чаадаев говорил о имеющихся недостатках в российском образовании, имея намерения улучшать его, если поступит на службу. Эти просьбы последствий не имели ни в 1833 году, ни тем более – в последующего после напечатания «Философического письма» в «Телескопе» наказания. Последняя известная попытка «трудоустроиться» была предпринята П. Чаадаевым в 1849 году [см.: 30, с. 220 и 373].

Но возвратимся к биографии П. Я. Чаадаева после возвращения из-за границы. Испуг от пристрастных допросов на границе, безденежье, нищета... П. Чаадаев надолго замолкает, замыкается в себе, переживая в 1828-1831 годах период затворничества и работая, как оказалось, над своими главными произведениями – «Филосо-фическими письмами». Лишь осмелев, в 1831 году начинает появляется в московском свете.

В 1833 году Чаадаев переезжает жить в флигель усадьбы Левашовых на Старой Басманной улице в центре Москвы. Это еще один штрих, характеризующий П. Чаадаева – часто не имея денег для жизни, он селится тем не менее на улице, где обычно селились генералы, дворцовые служители, чиновники, иноземцы, купцы и лишь незначительное число мастеров и ремесленников. Сам П. Чаадаев благосклонно принимал, когда его называли Петром Басманным. В флигеле усадьбы Левашовых П. Чаадаев по понедельникам в подражание богачам и аристократам устраивал литературный салон, который, надо сказать, охотно посещали и литераторы, и представители московской знати.

П. Чаадаев для решения финансовых проблем пытается прибегать к каким-то чрезвычайным мерам: то собирается продать свою библиотеку, то экономит на подписке газет... Но все тщетно-долги росли, нажитое проживалось. К концу жизни из бывших у него крепостных душ у Чаадаева остался один камердинер и куча долгов, часть которых за него выплатил московский генерал – губернатор А. А. Закревский, симпатизировавший Чаадаеву еще с времен пребывания того в армии. С 1852 года исчерпал себя как финансовый источник брат Михаил, с которым Петр порвал отношения.

Разумеется, трудно судить с позиций нынешнего ХХІ века о стиле жизни некоторых российских дворян в ХІХ веке. Таких, как П. Чаадаев, тогда было немало. Не все, как помещик Левин у Л. Толстого, старались рачительно вести хозяйства или как обеспеченный А. И. Герцен мог безбедно жить за границей... Тем более, что биография П. Я. Чаадаева была резко разрублена на два периода: до опубликования его знаменитого первого «Филосо-фического письма» и после. Если на первом этапе это – гордый, свободолюбивый, знающий себе цену светский щеголь, острый на язык любимец публики, то после 1836 года перед нами – запуганная сломленная личность, стремящаяся оправдаться перед властями и готовая даже совершить подлость по отношению к самым близки и любящим его людям. Соответственно, он пытается и скорректировать свои взгляды и мировоззренческие установки.

После возвращения из-за границы Чаадаев надолго замолкает как объясняют его биографы, размышляет и пишет свои знаменитые письма. Почему в первом таком «Письме» он обрушивает свой гнев на Россию, ее историю и настоящее?

Вспомним, что отставка его и отказ от удачно начинавшейся карьеры была вызвана пониманием никчемности тех, кто правил не только им, и особенно Александра I. Он жаждал свободы и независимости. И жить решил во Франции или Швейцарии. В заграничном путешествии Чаадаеву хотя было и тяжело, но проехал он везде, где планировал, увидел, как живут люди разных слоев, переждал здесь восстание декабристов (которое он скорее всего, будучи в России, вряд ли бы активно поддержал) пересидел и гонения на участников востания, отделавшись почти ничем – задержкой на границе, допросом и отъемом некоторых принадлежащих ему бумаг.

За границей так и не остался, а на родине окунулся в атмосферу николаевской последекабристской России, которая не давала возможности не только прозвучать, а и зародится сколько-нибудь свободной мысли. В таких условия единственным и естественным для «кабинетного человека», каким был П. Я. Чаадаевым, излить свое негодование на бумагу. Что он и сделал. Несколько лет он пытался напечатать свои «письма», не подозревая, чем ему это грозит.

И гром грянул! Сданные в редакции разных изданий экземпляры писем бродили где-то, когда редактор журнала «Телескоп» Н. И. Надеждин решился опубликовать одно из них, и его содержание оказалось настолько, оглушительно что всполошилась вся читательская публика от царя до завсегдатаев московских и петербургских салонов. Общественное мнение резко разделилось – меньшинство восхищалось Чаадаевым, но большинство ополчилось на него якобы за клеветническое унижение России и ее истории. П. Я. Чаадаева царь самолично велел объявить сумасшедшем. Разумеется, и после истечения годичного срока он оставался под пристальным вниманием жандармов и доносчиков во главе с Бенкендорфом. После этого свое мировоззрение и поведение П. Чаадаев вынужден был строить с учетом своего положения. Частично он вскоре восстановил свое реноме в обществе, но взгляды его претерпели существенное изменение. Ни о какой «революционности», свободомыслии речи уже не шла.

В данном случае обратим внимание на некоторые парадоксы и противоречия между словами и намерениями нашего героя и его поступками, которые тем или иным образом сказались и на эволюции его мировоззрения и философии. Кроме всего прочего, это позволяет разрушить некоторые мифы о Чаадаеве, которые сложились еще при его жизни и в длительное время определяли отношение к мыслителю, каковым он, несомненно, был. А вот что касается того, был ли он революционером, поэтом и философом (первым российским философом), в этом возникают значительные сомнения.

**4.1.2. А. С. Пушкин и П. Я. Чаадаев.**

Остановимся на одном из них, содержание которого зафиксировано на мемориальной доске, установленной в свое время на улице Чаадаева в городе Горьком (Нижнем Новгороде). Это содержание лаконично свидетельствует: «Чаадаев Петр Яковлевич (1794-1856) – российский поэт, друг А. С. Пушкина» [30, с. 161]. Что касается первого – «русский поэт»– это явная натяжка, порожденная тем, что Чаадаев действительно был другом великого поэта, репутация которого «накрыла» и фигуру его старшего приятеля. За свою жизнь Чаадаев лишь несколько раз попробовал свое перо в поэтическом жанре. И как человек умный, вскоре прекратил эти опыты. Во всяком случае составители двухтомника «Полного собрания сочинений и избранных писем» Чаадаева сумели найти и поместить лишь два образчика творчества автора: Повесть в стихах «Рыбаки» и стихотворение на французском языке, переведенное как «Ты в горных высях долго жил» [29, с. 770-784].

И хотя комментатор В. В. Сапов пытается как-то связать это творчество Чаадаева с влиянием А. С. Пушкина, он тем не менее честно заявляет, что у автора явно «отсутствует поэтическое дарование», в его поэме «нет никакой художественной фантазии». Но вполне понятно желание молодого и честолюбивого Чаадаева, только что вернувшегося из-за границы, попробовать себя именно на том поприще, на котором некогда юный и внимающий ему друг [А. С. Пушкин] достиг уже таких блистательных вершин [29, с. 784-785]. К счастью, Чаадаев осознал тщетность своих усилий и больше на лавры поэта не претендовал. Остальное за него сделала молва и близость к А. Пушкину. Письмами они обменивались с молодых лет. Примерно 70 писем насчитывается в двухтомнике П. Чаадаева, адресованных А. С. Пушкину или написанных поэтом Чаадаеву.

Юного 16-летнего Пушкина представили Чаадаеву, и с тех пор до самой смерти поэта продолжались их теплые отношения. Естественно, что будучи младше Чаадаева, Пушкин почитал его как умного и более опытного товарища, которому он посвятил ряд стихотворений. Здесь и весьма лестные для Чаадаева строки относительно того, что:

Он высшей волею небес

Рожден в оковах службы царской;

Он в Риме был бы Брут, в Афинах – Периклес,

А здесь он офицер гусарский [16, с. 124].

А несколько ранее в стихотворении «К Чаадаеву» поэт видит в нем единомышленника в своих свободолюбивых устремлениях. Стихотворение завершается своеобразной клятвой – предсказанием наступления вожделенной свободы:

...Нетерпеливою душой

Отчизны внемлем призыванье.

Мы ждем с томленьем упованья

Минуты вольности святой,

Как ждет любовник молодой

Минуты верного свиданья.

Пока свободою горим,

Пока сердца для чести живы,

Мой друг, отчизне посвятим

Души прекрасные порывы!

Товарищ, верь: взойдет она,

Звезда пленительного счастья,

Россия вспрянет ото сна,

И на обломках самовластья

Напишут наши имена! [16, с. 103].

И в дальнейшем А. Пушкин своим авторитетом поддерживал и поднимал авторитет П. Чаадаева, посвящая ему все новые стихотворения. Так, находясь в ссылке, Пушкин признается Чаадаеву «Тебя не достает в душе моей усталой. На чужбине к поэту не только возвращается вдохновение, но здесь он имеет также досуг для размышлений и продолжения своего просвещения:

Ищу вознаградить в объятиях свободы,

Мятежной младостью утраченные годы

И в просвещении стать с веком наравне.

Богини мира, вновь явились музы мне...

И далее:

Одно желание: останься ты со мной!

Небес я не томил молитвою другой.

О скоро ли, мой друг, настанет срок разлуки?

Когда соединим слова любви и руки?

Когда услышу я сердечный твой привет?...

Как обниму тебя! Увижу кабинет,

Где ты всегда мудрец, а иногда мечтатель

И ветреной толпы бесстрастный наблюдатель.

Приду, приду я вновь, мой милый домосед,

С тобою вспоминать беседы прежних лет,

Младые вечера, пророческие споры,

Знакомых мертвецов живые разговоры;

Поспорим, перечтем, посудим, побраним,

Вольнолюбивые надежды оживим,

И счастлив буду я... [16, с. 135].

Такое стихотворение нельзя натужно выдумать, оно проникнуто искренними дружескими чувствами, автор видит в адресате единомышленника, с которым ему не терпится встретится вновь и окунуться в атмосферу «пророческих споров», дискуссий и даже пересудов, осуждений, надежд...

В стихотворении «К моей чернильнице» Пушкин вначале косвенно, а потом прямо говорит о своем друге Чаадаеве:

...Но здесь, на ложе лени,

Я слышу нежны пени

Заботливых друзей...

Ужели я забуду,

Друзей души моей,

И им неверен буду? [16, с. 136].

А. С. Пушкин надеется, что после его кончины чернильница достанется П. Чаадаеву:

... Чаадаев, друг мой милый,

Тебя возьмет унылый;

Последний будь привет

Любимцу прежних лет.

Иссохшая, пустая,

Меж двух его картин

Останься век немая,

Укрась его камин.

Взыскательного света

Очей не привлекай,

Но верного поэта

Друзьям напоминай. [16, с. 137].

Усилению дружеских чувств со стороны А. Пушкина к П. Чаадаеву способствовало и то, что старший товарищ поддерживал его в минуты отчаяния и растерянности. Ю. Лотман пишет, в частности, излагая биографию великого русского поэта, что «первым оружием Пушкина в борьбе с унизительностью его реального существования была внушенная ему еще Чаадаевым глубокая вера в собственное достоинство, в свою значимость и твердая решимость во всех случаях, до самых ничтожных, защищать свою гордую независимость». Как отмечает Ю. Лотман, даже злоязычный Вигель отметил как свойство характера Пушкина «сильный рассудок, беспрестанно в нем пробуждающийся и чувство чести, которым весь был он полон» [13, с. 102].

Осенью 1822 года А. Пушкин пишет брату Льву письмо-поучение, своего рода, по словам Ю. Лотмана, характерный кодекс гордости «незащищенного человека во враждебном ему обществе». Так брат советует брату, имея дело с людьми, которых он не знает, и с самого начала думать о них все самое плохое, что только можно вообразить: «ты не слишком сильно ошибешься». И далее: «Не суди о людях по собственному сердцу, которое, я уверен, благородно и отзывчиво, а сверх того, еще молодо; презирай их самым вежливым образом; это – средство оградить себя от мелких предрассудков и мелких страстей, которые будут причинять тебе мелкие неприятности при твоем вступлении в свет» [13, с. 102].

И еще целая страница поучений подобного рода, среди которых «будь холоден со всеми», «не проявляй услужливости», «обуздывай сердечное расположение», «никогда не принимай одолжений», «избегай покровительства», «не забывай умышленной обиды», «не старайся скрывать лишений», «избери... цинизм», «никогда не делай долгов». Здесь же и пресловутое «чем меньше любим мы женщину, тем вернее можем овладеть ею» [13, с. 103].

Конечно, данный «кодекс» можно оценить и так, как сделал это Ю. Лотман: «Эти горькие строки говорят не только о большом и тяжелом жизненном опыте, но и навыке строго самоанализа и сознательной лепке своего характера, устранении из него всего, что не соответствовало обдуманной норме поведения» [13, с. 104].

Вместе с тем, здесь также просматриваются следы тех советов, которые давал своему другу П. Я. Чаадаев, который, в частности, учил Пушкина «готовиться к великому будущему и уважать в себе человека, имя которого принадлежит потомству». Он давал Пушкину уроки и требовал от него в просвещении «стать с веком наравне». Однако поучения его ставили Пушкина в положение не школьника, а героя. Они не унижали, а возвышали Пушкина в собственных глазах» [13, с. 59].

По свидетельству современника философа Д. Н. Свербеева, «Чаадаев был красив собой, отличался не гусарскими, а какими-то английскими, чуть ли даже не байроновскими манерами и имел блистательный успех в тогдашнем петербургском обществе». Но кроме того, он был охвачен жаждой славы, славы, огромной, неслыханной, славы, которая навсегда внесет его имя в скрижали истории России и Европы. Кроме того, пример Наполеона кружил ему голову, а мысль о своем избранничестве, об ожидающем его исключительном жребии не покидал всю жизнь» [13, с. 57].

Несомненно, что долгие разговоры и споры с Чаадаевым, сама его фигура, манера поведения, образ жизни и советы оказали благотворное влияние на личность и творчество А. Пушкина. Недаром ведь утверждают, что поэт придал некоторые черты друга главному герою поэмы «Евгений Онегин», а некоторые авторы даже распространяют эти черты на целую галерею так называемых «лишних людей» литературы Х1Х века.

Трудно предположить, каково точно содержание бесед, которые вели Пушкин и Чаадаев в «салоне», на диване во флигеле на Басманной улице, но то что они не ограничивали себя ни внешней, ни внутренней цензурой, – это уж точно. И точно так же можно утверждать, что влияние более старшего на младшего часто имело благотворное влияние. А его гордость и независимость, стремление к свободе, хотя и казалось (или было на самом деле) гордыней, как и сопровождавший их цинизм, своей резкостью импонировал «суетному мнению света». Нет ничего удивительного, что Чаадаев – этот двадцатилетний с небольшим молодой человек, который сам «ничего не писал, ни на каком поприще ничем себя не отличил», создал себе репутацию своим характером и поведением в свете, в том числе усердно приобщаясь к будущей славе русского литературного гения. И Пушкин когда не знал, что предпринять из-за гнусных сплетен на него, распространяемых в Петербурге перед ссылкой на юг в 1820 году, бросился к Чаадаеву. И здесь, – пишет Ю. Лотман, – нашел успокоение: Чаадаев доказал ему, что человек, которому предстоит великое поприще, должен презирать клевету и быть выше своих гонителей [13, с. 60]. Быть может, благодаря Чаадаеву, «жизнь и творчество поэта продлились на 17 лет, и он во многом успел реализовать себя». Сам Пушкин отразил свое состояние в этот период следующими строками:

В минуту гибели над бездной потаенной

Ты поддержал меня недремлющей рукой;

Ты другу заменил надежду и покой;

Во глубину души вникая строгим взором,

Ты оживлял ее советом иль укором;

Твой жар воспламенял к высокому любовь;

Терпенье смелое во мне рождалось вновь;

Уж голос клеветы не мог меня обидеть,

Умел я презирать, умел я ненавидеть.

[Цит. по: 13, с. 60-61]

В течение пребывания в ссылке 1818-1821 гг. А. С. Пушкин не обращался к Чадаеву, но начиная с 1824 года он вновь видит в том друга и собеседника, с благодарностью вспоминает советы Чаадаева.

Чаадаев, помнишь ли былое?

Давно ль с восторгом молодым

Я мыслил имя роковое

Предать развалинам иным?

Но в сердце, бурями смиренном,

Теперь и лень и тишина,

И, в умиленье вдохновенном,

На камне, дружбой освященном,

Пишу я наши имена [13, с. 193].

Нельзя не упомянуть и известное послание поэта сосланным декабристам («Во глубине сибирских руд…), в котором о Чаадаеве прямо не говорится, но дух свободолюбивых бесед и споров с Чаадаевым явно отражен.

По преданию, после гибели А. С. Пушкина в Английском клубе Чаадаев вдохновенно читал лермонтовское «На смерть поэта». Это было символично – друг, обделенный Богом поэтическим даром, оплакивал друга словами другого гениального современника. И «потомки своею подлостью прославленных отцов» молча внимали ему.

**4.1.3. Чаадаев и Герцен: как рождаются мифы.**

«Автором» мифа о Чаадаеве, как о «революционере» является А. И. Герцен, наблюдавший за событиями в России из своего лондонского «далека». Историю своих отношений с Чаадаевым и к Чаадаеву он обстоятельно излагает сначала в ХХХ главе «Былого и дум», а затем в небольшой работе «О развитии революционных идей в России» [См.: 5; 7].

В последней из названных работ А. Герцен сообщает, что в 1834 году его и его друзей бросили в тюрьму, и спустя восемь месяцев «сослали писцами в канцелярии отдельных губерний. Их обвинили в «намерении создать тайное общество и желании пропагандировать сен-симонистские идеи». Автор с иронией пишет, что им прочитали в качестве скверной шутки смертный приговор, а затем объявили, что император, по своей поистине непростительной доброте, приказал подвергнуть их лишь исправительному наказанию – ссылке. Это наказание длилось более пяти лет» [7].

В это время в Москве вместо запрещенного «Телеграфа» стал выходить журнал «Телескоп». Он, по словам А. Герцена, не был столь долговечен как его предшественник, зато смерть его была поистине славной. Именно в нем было помещено знаменитое письмо Чаадаева. И его содержание оказало на молодого Герцена (а ему было 24 года), находившегося в ссылке в Вятке, громадное впечатление. Вот как он описывает его в «Былых и думах»: «Я сидел за своим письменным столом в Вятке, когда почтальон принес последнюю книжку «Телескопа»… Наконец дошел черед и до «Письма». Со второй, третьей страницы меня остановил печально-серьезный тон: от каждого слова веяло долгим страданием, уже охлажденным, но еще озлобленным. Это пишут только люди, долго думавшие, много думавшие и много испытавшие; жизнью, а не теорией доходят до такого взгляда… Читаю далее, – «Письмо» растет, оно становится мрачным обвинительным «актом против России, протестом личности, которая за все вынесенное хочет высказать часть накопившегося на сердце» [5, с. 436].

А. Герцен «читал и перечитывал «Письмо», а потом перечитывал его своим знакомым, потом себе». Весьма вероятно, предположил автор, то же самое происходило в разных губернских и уездных городах, в столицах и господских домах. Имя автора я узнал через несколько месяцев».

Разумеется, значительную часть восторженного восприятия «Философического письма» Чаадаева следует отнести на счет самого Герцена, который описывает состояние, в котором пребывали он и его друзья: «Долго оторванная от народа часть России прострадала молча, под самым прозаическим, бездарным, ничего не дающим в замену игом. Каждый чувствовал гнет, у каждого было что-то на сердце и все-таки все молчали; наконец, пришел человек, который по-своему сказал что. Он сказал только про боль, светлого ничего нет в его словах, да нет ничего и во взгляде. «Письмо» Чаадаева – безжалостный крик боли и упрека петровской России, она имела право на него: разве эта среда жалела, щадила автора или кого-нибудь? [5, с. 435].

Разумеется, пишет А. Герцен, такой голос должен был вызвать против себя оппозицию или он был бы совершенно прав, говоря, что прошедшее России пусто, настоящее невыносимо, а будущего для нас вовсе нет, что это «пробел, разрушение, грозный урок, данный народам, – до чего отчуждение и рабство могут довести» [5, с. 435].

…На минуту все, даже самые сонные и забытые, отпрянули, испугавшись зловещего голоса. Все были изумлены, большинство оскорблено, человек десять громко горячо рукоплескали автору. Только в гостиных предупредили меры правительства, накликали их. Немецкого происхождения русский патриот Вигель (известный не с лицевой стороны по эпиграмме Пушкина) пустил дело в ход» [5, с. 435-436].

Сам А. Герцен П. Чаадаева до своей ссылки видел лишь один раз, описывает его так: «Все гости были в сборе, когда вошел, холодно кланяясь, человек, которого оригинальная наружность, красивая и самобытно резкая, должна была каждого остановить на себе. Он был, как всегда, холоден, серьезен, умен и зол» [5, с. 436].

Возвратившись в Москву, А. Герцен сблизился с Чаадаевым и с тех пор до его отъезда за границу в 1847 году они были в самых лучших отношениях. Искренней любовью и дружеским расположением проникнуто следующее описание А. Герценом своего впечатления от П. Я. Чаадаева: «Печальная и самолюбивая фигура Чаадаева резко отделяется каким-то грустным упреком на линючем и тяжелом фоне московской светской жизни. Я любил смотреть на него середь этой мишурной знати, ветреных сенаторов, седых повес и почетного ничтожества. Как бы ни была густа толпа, глаз находил его тотчас; лета не исказили стройного стана его, он одевался очень тщательно; бледное, нежное лицо его было совершенно неподвижно, когда он молчал, как будто из воску или мрамора; чело как череп голый, серо-голубые глаза были печальны и с тем вместе имели что-то доброе; тонкие губы, напротив, улыбались иронически. Десять лет стоял он, сложа руки, где-нибудь у колонны, у дерева, на бульваре, в залах и театрах, в клубе – воплощенным запретом, живой протестацией смотрел на вихрь лиц, бессмысленно вертевшихся около него, капризничал, делаясь странным, отчуждался от общества, не мог его покинуть, потом сказал свое слово, спокойно спрятав, как прятал в своих чертах, страсть под ледяной корой. Потом опять умолк, опять являлся капризным, недовольным, раздраженным, опять тяготел над московским обществом и опять не покидал его. Старикам и молодым было неловко с ним, не по себе; они, бог знает от чего, стыдились его недовольного лица, его прямо смотрящего взгляда, его печальной насмешки, его язвительного снисхождения»... [5, с. 437]. И далее: «Знакомство с ним могло только компрометировать человека в глазах правительствующей полиции. Откуда же шло влияние, зачем в его небольшом, скромном кабинете в Старой Басманной толпились по понедельникам «тузы» Английского клуба, патриции Тверского бульвара? Зачем модные дамы заглядывали в келью угрюмого мыслителя, зачем генералы, не понимающие ничего штатского, считали себя обязанными явиться к старику, неловко прикинуться образованными людьми и хвастаться потом, перевирая какое-нибудь слово Чаадаева, сказанное на их же счет» [5, с. 437]. «...Разумеется, что люди эти ездили к нему и звали на свои рауты из тщеславия, но до этого дела нет; тут важно невольное сознание, что мысль стала мощью, имела свое почетное место вопреки высочайшему повелению. Насколько власть «безумного» ротмистра Чаадаева была признана, настолько «безумная» власть Николая Павловича была уменьшена» [5, с. 438].

«Чаадаев имел свои странности, свои слабости, он был озлоблен и избалован. Я не знаю общества менее снисходительного, как московское, более исключительного; именно поэтому оно смахивает на провинциальное и напоминает недавность своего образования. Отчего же человеку в пятьдесят лет, одинокому, лишившемуся почти всех друзей, потерявшему состояние, много жившему мыслью, часто огорченному, не иметь своего обычая, свои причуды?» [5, с. 438].

Герцена и Чаадаева разделяли целые 18 лет возраста. Но невзирая на эту разницу, и 33-летний Герцен, и 50-летний Чаадаев оба поглощены жаждой знаний, поиском истины, и на этом фоне меркнут все странности и причуды более старшего собеседника. С вполне объяснимым пиететом Герцен смотрел на Чаадаева как бы «снизу вверх». Тем более, что они пересекались не только в московском обществе, но и вмести посещали лекции Т. Грановского. Герцен симпатизировал Грановскому, который прекрасно читал лекции по истории средневековья. Был и здесь личный момент: в 1843 году Герцен опубликовал свою работу «Дилетантизм в науке». Успех ее был для Грановского источником детской радости. Он ездил с «Отечественными записками» из дома в дом, сам читал вслух, комментировал и серьезно сердился, если они кому-то не нравились...» [5, с. 424]. С Чаадаевым Герцена сблизил положительный отзыв того о лекциях Грановского [5, с. 429].

Духовная связь между Герценом и Чаадаевым практически прерывается после отъезда того заграницу. Но эмигрант Герцен не забывает своего друга и, как он очитает, единомышленника. Зрелый Герцен уже не относится к Чаадаеву с юношеским восторгом, в чем-то с ним не соглашается, но уверен, что тот «в целом прав и факты говорят за него, а не против него». Заключение, к которому приходит Чаадаев, не выдерживает, по мнению Герцена, никакой критики но не тем важно это письмо; свое значение оно сохраняет благодаря лиризму сурового негодования, которое потрясает душу и надолго оставляет ее под тяжелым впечатлением» [7].

После опубликования за границей Герценом работы «О развитии революционных идей в России» в 1851 году, произошло событие, не совсем приятное для репутации П. Я. Чаадаева. Примерно в одно время летом 1851 года Чаадаев направляет два письма – одно за границу А. И. Герцену (оно оказалось и единственным, несмотря на былую дружбу), другое графу А. Ф. Орлову, на то время уже шефу жандармов, сменившему умершего А. Бенкендорфа.

В первом письме П. Чаадаев пишет: «Слышу, что вы обо мне помните и меня любите. Спасибо вам. Часто думаю также о вас, душевно и умственно сожалея, что события мира разлучили нас с вами, может быть, навсегда...» [30, с. 255-256].

Далее Чаадаев благодарит Герцена за упоминание его в работе «О развитии революционных идей в России» и заканчивает письмо следующими строками: «...Мне, вероятно, недолго остается быть земным свидетелем дел человеческих; но, веруя искренно в мир загробный, уверен, что мне и оттуда можно будет любить вас так же, как теперь люблю, и смотреть на вас с тою же любовью, с которою теперь смотрю...» [30, с. 256].

Казалось бы, более искреннего признания в любви и дружбе и сыскать трудно.

Однако! Почти в то же время Чаадаев пишет шефу жандармов графу Орлову: «...слышу, в книге Герцена мне приписываются мнения, которые никогда не были и никогда не будут моими мнениями...». Далее он рассматривает работу Герцена как «наглую клевету». И тут же, по его мнению, хитро просит влиятельного адресата доставить ему «указанную книгу якобы для того, чтобы представить возможность ее опровергнуть». И в конце – верно-подданнические излияния в адрес царя, этого «призванного спасителя общественного порядка в Европе». И вверх лицемерия и даже подлости по отношению к Герцену – обозвать того «наглым беглецом», который гнусным образом искажая истину, приписывает нам свои чувства и «кидает на имя наше собственный свой позор» [30, с. 255].

Особенно нелепо это выглядит после цитированного письма А. Герцену. М. И. Жихарев – биограф Чаадаева – вспоминает о написании злосчастного письма так. Чаадаев назначил Жихареву на другой день вместе обедать. И «когда мы перед обедом сошлись, Чаадаев стоял спиной к печке, заложив руки за спину. Я подал ему письмо (копию того, что было направлено графу А. Ф.  Орлову) и сказал, что не ему же растолковывать значение его поступка, что он сам лучше всякого другого его понимает, но только не могу постигнуть, для чего он сделал такую ненужную низость?».

Чаадаев на это смог лишь якобы ответить по французски: «Надо, мой милый, беречь свою шкуру». Больше об этом предмете между ними никогда не было сказано ни слова». И хотя М. И. Жихарев и пытался оправдать своего патрона тем, что это была единственная низость, сделанная им в продолжение всей жизни, ссылается на преклонный возраст Чаадаева, на неудовлетворительное состояние здоровья, но тут же сам называет этот поступок «неизвинительным» [30, с.391-392].

Но особенно поразительные изменения произошли в течении жизни Чаадаева в отношении к крепостничеству, «рабству в терминологии свободолюбивой России XIX века». Если в 1820 году суждения Чаадаева по этому поводу поразили его приятеля, будущего декабриста Н. И. Тургенева своей новизной и верностью: он указал на те условия, вследствие которых уничтожение крепостного права представляло для французских королей дело несравненно более трудное и опасное, нежели каким оно может явиться для русского правительства» [8, с.1]. И далее: «... вы много можете способствовать распространению здравых идей об освобождении крестьян. Сделайте, почтеннейший, из сего святого дела главный предмет ваших занятий, ваших размышлений... Но есть и у нас люди, чувствующие все несчастие и даже всю непристойность крепостного состояния. Обратите их к первой цели всего в России! Доказав возможность освобождения, доказав первенство оного между всеми благими начинаниями, будем богаты. Итак, действуйте, обогащайте нас сокровищами гражданственности» [8, с. 2; 30, с. 413-414]. Той же ненавистью к рабству и жаждой свободы проникнуты и обращенные к Чаадаеву поэтические строки А. С. Пушкина.

И хотя М. Гершензон замечает, что в 1820 году «этот язык и сам предмет интереса не представляли ничего исключительного» и что «это умственное движение увлекло не только лучшие элементы гвардейской молодежи – будущих декабристов, – но и стало модою среди заурядной части ее» [8, с.2-3]. Но Чаадаева М. Гершензон безоговорочно относит к первой группе «по образованности и умонастроению» и «по дружеским связям»: «при всем его личном своеобразии, около 1818-1820 годах в нем нельзя найти ничего, что бы сколько-нибудь заметно отличало его от членов «Союза благоденствия» и что давало бы повод предчувствовать, как далеко он в своем дальнейшем развитии уклонится от этого типа» [8, с. 3-4].

Это уклонение проявилось прежде всего в практической области. Имея в молодости много крепостных, Чаадаев за всю свою жизнь ни одного из них не отпустил «на волю». Более того, как отмечалось, не гнушался подвергать их двойному рабству, отдавая своих крепостных в солдаты. Разумеется, не безвозмездно. И лишь в своем завещании Чаадаев распорядился «отпустить на волю мальчика Егора.., если того пожелает» [29, с. 513].

Если это еще можно было понять (хотя и не оправдать), учитывая всегдашние материальные затруднения Чаадаева, то еще более разительной выглядит эволюция взглядов на крепостничество певца свободы. Как свидетельствует А. И. Дельвиг, Чаадаев совершенно не знал России, потребностей народа и ... Эта привычка довела его до того , что с воцарением императора Александра II, когда начали ходить слухи об освобождении крестьян от крепостной зависимости, он мне неоднократно говорил, что намерен запереться дома... с тем, чтобы заняться сочинением, в котором он докажет необходимость сохранения в России крепостного права. Смерть в начале 1856 года помешала ему написать это сочинение...» [29, с. 796]. Добавим, и избавило от позора и разрушения мифов, накопившихся вокруг его персоны.

И хотя З. А. Каменский стремится быть дипломатично безукоризненным по отношению к репутации Чаадаева, тем не менее и он вынужден указать на противоречивость его мышления и поведения: «Парадоксально мышление П. Чаадаева, что открывает возможность все новых и новых его интерпретаций...». Причем эта парадоксальность носит субъективный характер: «Чаадаев любил работать в манере гиперболической, иронической, а подчас и в манере умышленной мимикрии» [29, с. 9].

Как нам представляется, у позднего Чаадаева мимикрия– к окружающей обстановке, правильным» и безопасным мыслям, становится ведущим личностным качеством («надо... беречь свою шкуру»).

Характерным в этом смысле является отношение его к своему злейшему врагу Ф. Ф. Вигелю, которым выступил доносчиком и возбудителем преследования Чаадаева со стороны правительства. 21 октября 1836 Вигель направляет митрополиту Серафиму письмо-донос о «Философическом письме», в котором писал о Чаадаеве: «Сей изверг – неистребимый хулитель наш, родился в России от православных родителей, и ... имя есть *Чаадаев*. Среди ужасов французской революции, когда попираемо было величие Бога и царей, подобного не было видано. Никогда, нигде, ни в какой стране, никто толикой дерзости себе не позволил» [цит. по : 30, с. 564]. В письме к А. С. Хомякову в 1841 году Вигель назвал Чаадаева «плешивым лжепророком» [цит. по : 30, с. 564]. Ф. Вигель при случае стремился заочно уязвить Чаадаева. В письме М. Н. Загоскину Вигель говорит о графине А. Д. Блудовой, которая якобы «без зевоты и смеха не может слышать имени Чаадаева, то же самое и другие придворные дамы и девицы, прошлого года посетившие Москву» [цит. по: 30, с. 507]. Но Чаадаев и Вигель даже переписывались и в переписке старались сохранять светскую вежливость. Всю жизнь Ф. Ф. Вигель завидовал П. Чаадаеву, стремился разрушить его авторитет, соперничал с ним, а в 1853 году, уже переселившись в Москву, написал и распространил в рукописи злобный памфлет «Москва и Петербург» («Письмо к приятелю в Симбирск»), в котором говорил о Чаадаеве как о «сочинителе без сочинений и ученом без познаний», а отель-Левашов (где проживал Чаадаев и по понедельникам принимал гостей), – как общество «руссофобов, а еще гораздо более... руссофобок» [цит. по: 5, с. 399-400].

Но удивительно не это, а то, что Чаадаев, видимо, ознакомившись с памфлетом и другими нелицеприятными в его адрес высказываниями Вигеля, написал разгневанное письмо с недвусмысленными намерением прервать с ним всяческие отношения [30, с. 267]. Но письмо так и осталось неотправленным. А личные контакты с Чаадаева с Вигелем продолжались до самой смерти их обоих (Вигель умер 20 марта, Чаадаев 14 апреля 1856 году) [30, с. 400]. Более того, по смерти Вигеля Чаадаев «приезжал уже поклонится его телу» [30, с. 401]. Со стороны Чаадаева в таком поведении самолюбивого, некогда гордого аристократа просматривается нечто от образа Щедринского премудрого пескаря с его «как бы чего не вышло». Такая же двойственность, социальная и идеологическая «межеумочность», по словам З. А. Каменского, наблюдается в мировоззрении и в творчестве П. Я. Чаадаева. Отсюда такой разнобой в суждения и оценках роли П. Я. Чаадаева в философской и общественно-политической жизни российского общества первой половины XIX века.

Еще при жизни Чаадаева, а именно со дня опубликования в журнале «Телескоп» в 1836 году его первого «Философического письма», образованная часть общества разделилась на его поклонников, противников и тех, кто остался равнодушным к критическим стрелам в адрес России.

К числу первых, несомненно относятся А. С. Пушкин и А. И. Герцен, вольно или невольно способствовавшие распространению мифов о П. Чаадаеве как о «революционере» (А. Герцен) и о поэте (А. Пушкин). Позже эту традицию поддерживали так называемые «революционные демократы». После 1917 года большевики в поисках «предшественников» записали в их число и П. Чаадаева. И даже опубликование всех «Философических писем» не поколебало репутации П. Чаадаева как борца за свободу, по крайней мере, в советской историографии.

**4.1.4. Эволюция взглядов П. Я. Чаадаева.**

В течении жизни П. Я. Чаадаев пережил несколько духовных кризисов, в результате чего его взгляды на окружающую действительность и методологические принципы философствования резко менялись. Поэтому исследователи часто говорят не об одном, а о нескольких Чаадаевых.

Как свидетельствует З. А. Каменский, до отъезда за границу в 1823 года (т.е. до 30-летнего возраста) П. Чаадаев «был сторонником декабристских идеологов, придерживавшихся просветительской, свободолюбивой ориентации» [29, с. 13].

В 1824-1830 г.г. зародился, углубился и оформился новый религиозный философско-исторический взгляд на мир [29, с. 12]. Среда причин, приведших к такому повороту, З. А. Каменских называет отрицательное влияние на мировоззрение П. Чаадаева декабристов как результат несостоятельности их философско-политических убеждений, воздействие мистической, «поло-жительной» философии Шеллинга, взглядов английского миссионера П. Кука, с которым Чаадаев встречался в 1825 году, а также влияния масонов, в мировоззрения которых соединялись мистические и радикально-рационалистические, вольнолюбивые мотивы.

Как представляется, несомненное влияние на взгляды Чаадаева оказало и само почти трехлетнее пребывание в ряде европейских стран. Тем более тягостной должна была выглядеть ситуация в России с режимом жестокой реакции установленный Николаем I.

Таким образом, с середины 20-х годов на просветительские воззрения Чаадаева наслаиваются религиозные, он изучает библейские тексты и теологическую литературу (по преимуществу католическую и отчасти – протестантскую) [29, с. 13].

Несомненно также, что реакция на содержание опубликованного первого «Философического письма» как со стороны образованного общества, так и последовавшее унизительное для гордой натуры П. Чаадаева наказание сломило его, и он вынужден был оправдываясь, подстраивать свои взгляды под господствующую доктрину, жить оглядываясь на то, как на него реагирует власть. И перед нами уже совершенно иной Чаадаев – запуганный, подавленный, непоследовательный, думающий прежде всего о том, как «спасти свою шкуру».

«Философические письма» были написаны П. Чаадаевым по возвращении из-за границы в 1828-1830 г.г. на основе раннее написанных заметок, набросков, формулировок, которые исследователи творчества Чаадаева обнаружили в бумагах мыслителя. Непосредственным поводом написания текстов было общение с Е. Д. Пановой и переписка с ней. Но с другой стороны, в ХIХ веке это был один из обычных жанров изложения определенных идей.

В результате читатель должен был иметь дело с неким цельным и завершенным текстом. Недаром З. А. Каменский и М. И. Лепехин – составители и комментаторы собрания произведений и писем Чаадаева (1991 г.) – называют «Философические письма» трактатом [29, с. 690]. Само название Чаадаев впервые употребил в письме к П. А. Вяземскому в 1834 г. [30, с. 88-90]. «Вам известно,– писал он,– что я занимаюсь некоторыми серьезными исследованиями и в затворничестве работаю над неким трудом... Целое представляет из себя весьма значительный труд, который, признаюсь, мне было бы досадно сделать зря. Я рассматриваю вещи со своей собственной точки зрения, и она кажется мне пригодной для освящения темных мест в философском мире, а также в мире социальном...» [30, с. 88]. Книга будет называться «Философические письма», адресованные даме» [30, с. 89]. Стремясь опубликовать свой трактат, Чаадаев предусмотрел варианты напечатания его целиком и в отрывках не соблюдая очередности «Писем» [30, с. 89]. Но все попытки опубликования труда в Москве и Петербурге оказались тщетными. Усилия А. С. Пушкина, друга А. И. Тургенева (последний обещал сделать это в парижском журнале) также не помогли. Причем, «Письма» шестое и седьмое отвергла духовная цензура. Не имели успеха обращения самого Чаадаева к петербургскому издателю Ф. М. Беллизару и в редакцию журнала «Московский наблюдатель».

И вдруг летом 1836 года, когда Чаадаев предложил редактору журнала «Телескоп» Н. И. Надеждину первое и третье «Письма», тот ответил согласием. Причем, автор предлагал начать публикацию с наиболее, на его взгляд, безопасного в цензурном отношении третьего письма, но Надеждин убедил его опубликовать первое письмо. Так в октябре 1836 года этот текст был помещен в №15 журнала под следующим заголовком: «Философические письма к Г-же \*\*\*».

**4.1.5. «Философические письма» П.Я. Чаадаева.**

Действительно, первое письмо Чаадаева выглядит наиболее резким и с точки зрения властей возмутительным по своему содержанию и направленности. Недаром, А. С. Пушкин советовал Чаадаеву не выпячивать его на первое место, а начать опубликование с менее уязвимого текста.

Начало первого «Письма» не предвещает грозы, – автор призывает своего адресата «успокоить смятенный дух», опираться на веру, подчиняться существующим обрядам, традициям. «Смело верить волнениям, вызываемым мыслями о религии и из этого чистого источника могут вытекать только чистые чувства [29, с. 320].

Далее, правда, идет цитата, могущая насторожить, если знать, о какой религии идет речь: «По отношению к внешним условиям пока достаточно знать, что учение, основанное на высшем начале единства и непосредственной передачи истины в непрерывном преемстве ее слушателей, только и может быть самым согласным с подлинным духом религии, потому что дух этот заключается всецело в идее слияния всех сколько их ни есть в мире, нравственных сил – одну мысль, в одно чувство и в постепенном установлении социальной системы или церкви, которая должна водворить царство истины среди людей» [29, с. 321].

Если бы не дальнейшие пояснения автора, трудно понять, что это за единая вера, единственная нравственная сила, которая призвана «водворить царство истины среди людей». Но не сразу Чаадаев открывает карты: сначала он говорит о необходимости твердой индивидуальной веры, устанавливает иерархию Веры, разделяя ее на наивысшую и низшую (традицию) веру и заявляя что ради первой можно пренебречь традиционной обрядностью [29, с. 322]. Лишь постепенно становится понятным, что это «верование более высокого порядка» дает не православие, а католицизм.

Но прежде Чаадаев обрушивается на отсталую русскую цивилизацию, которая «все еще открывает истины, ставшие избитыми» у других; «никогда не жила вместе с другими народами ни на Западе ни на Востоке», стоит как бы вне времени. Всемирное воспитания человеческого рода» на русских не распространилось. Жизнь русского общества существует без нравственных принципов, без благоустроенной жизни, привычек и навыков сознания, которые придают уют уму и душе [29, с. 323]. Чаадаев продолжает нагнетать: «Ни у одного нет определенной сферы деятельности, нет хороших привычек, ни для чего нет правил, нет даже и домашнего очага, ничего такого, что привязывает, что пробуждает ваши симпатии, вашу любовь; ничего устойчивого, ничего постоянного; все течет, все исчезает, не оставляя следов ни во-вне, ни в вас. В домах наших мы как будто определены на постой; в семьях мы имели вид чужестранцев; в городах мы похожи на кочевников, мы хуже кочевников, пасущих стада в наших степях, ибо те более привязаны к своим пустыням, нежели мы к нашим городам» [29, с. 323-324].

Примерно то же наблюдается не только у отдельной личности, но и страны в целом. У русского народа не было периода юности, периода бурных волнений, страстного беспокойства, деятельности без обдуманных намерений. Но вместе с этим это – пора великих побуждений, великих свершений, великих страстей у народов… Все общества прошли через такие периоды, когда вырабатываются самые яркие воспоминания, свои чудеса, своя поэзия, свои самые сильные и плодотворные идеи» [29, с. 324].

В этом, по мнению Чаадаева, и состоят необходимые общественные устои. Это для народов, имевших юность, – основа их памяти. Без этого они не сохранили бы в своей памяти ничего, что можно было бы полюбить, к чему пристраститься, они были бы привязаны лишь к праху земли своей» [29]. Но в это время также сильнее всего развиваются дарования, и память о нем составляет отраду и поучение их зрелого возраста» [29]. Русские же, напротив, ничего этого не имели. «Сначала дикое варварство, затем грубое суеверие, далее иноземное владычество, жестокое и унизительное, дух которого национальная власть впоследствии унаследовала,- вот начальная история нашей юности» [29, с. 324]. И далее: «Поры бьющей через край деятельности, кипучей игры нравственных сил народа – ничего подобного у нас не было. Эпоха нашей социальной жизни, соответствующая этому возрасту, была наполнена тусклым и мрачным существованием без силы, без энергии, одушевленном только злодеяниями и смягчаемом только рабством. Никаких чарующих воспоминаний, никаких пленительных образов в памяти, никаких действенных наставлений и национальных традиций» [29, с. 324-325]. Чаадаев продолжает нанизывать грехи российской истории: «Окиньте взором все прожитые века, все занятые нами пространства и вы не найдете ни одного приковывающего к себе воспоминания, ни одного почтенного памятника, который бы властно говорил о прошедшем и рисовал его живо и картинно». В результате «мы живем лишь в самом ограниченном настоящем и без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя» [29, с. 325]. Мы явились на свет как незаконнорожденные дети, без наследства, без связи с людьми, предшественниками нашими на земле, не храним ничего из поучений, оставленных еще до нашего появления» [29].

И культура наша заимствована и подражательна… «У нас нет внутреннего развития, естественного прогресса; прежние идеи выметаются новыми, потому, что последние не происходят из первых, а появляются у нас неизвестно откуда» [29, с. 326].

И так, – почти на двадцати страницах идут обличения и отрицание наличия чего-то самобытного, оригинального (от отсутствия культуры до извращенной идеологии: мы «заблудившиеся, потерянные в этом мире», «опыт времени для нас не существует, мы ничего миру не дали и у него не взяли, ни в чем не содействовали движению разума вперед» и т.д.) [29, с. 327-330]. И даже заимствование чужого не дает посевов на российской почве: «в чужом мы заимствовали лишь обманчивую внешность и бесполезную роскошь» [29, с. 330]. О русских, оказываются, знают лишь потому, что через нас прошли орды завоевателей да еще то, что мы растянулись от Берингова пролива до Одера» [29]. Чаадаев признает, что русские цари – Петр Первый и Александр Первый прилагали усилия, чтобы вывести народ и государство из спячки. Один «вздумал нас цивилизовать, приохотить к Просвещению, кинул нам плащ цивилизации», а второй – «провел нас победителями от края до края Европы»… [29, с. 330]. И здесь Чаадаев делает выпад против самого себя в не таком уж далеком прошлом, осуждая за привезенные из-за границы мечты о свободе, о преодолении рабства и вообще о достойной человека жизни: «… а мы, возвратившись, привезли только дурные идеи и гибельные заблуждения, последствием которых было неизмеримое бедствие, отбросившее нас назад на полвека» [29].

И общий вывод: «В крови у нас есть нечто, отвергающее всякий настоящий прогресс» [29, с. 330].

Находится у Чаадаева и виноватый: в то время как европейские народы боролись с варварством народов Севера и зданием для современной цивилизации у них служила католическая религия, Россия обратилась за нравственным учением, которое должно было нас воспитать, к растленной Византии. Православие в 1054 году и раскололо единое прежде Христианство, отделившись от католичества. А ведь именно в нем, в католичестве «все было одушевленно животворящим началом единства, все от него происходило и к нему сходилось». «Все умственное движение той поры только и стремилось установить единство человеческой мысли; и любое побуждение исходило из властной потребности найти мировую идею, эту вдохновительницу нового времени» [29, с. 331]. А Русь в этом время стала жертвой завоевания татаро-монголами, а когда освободилась от ига – мы стали отторгнутыми от братьев на Западе. Европа расцветала, а до Руси это ничего не доходило из того, что дал Европе католицизм.

Убийственной выглядит характеристика нравов россиян: «Вопреки имени христиан которое мы нашли, в то самое время, когда христианство величественно шествовало по пути, указанному божественным его основателем и увлекало за собой поколения, мы не двигались с места. Весь мир перестраивался заново, у нас же ничего не созидалось: мы по прежнему ютились в своих лачугах из бревен и соломы. Словом, новые судьбы человеческого рода не для нас совершались. Хотя мы и христиане, не для нас созревали плоды христианские» [29].

А ведь в исторической части христианства заключается вся его философия, видно, что оно сделало для людей и что ему предстоит сделать: а именно, задача христианства – устроение царства Божия на земле. Христианство, по мысли Чаадаева, не только нравственная система, но и божественная вечная сила, действующая в духовном мире, поучения нам. В этом – суть догмата, выраженного в символе веры единой вселенной церкви. «В мире христианском все должно непременно способствовать установлению совершенного строя на земле, да и ведет к этому на самом деле», уверяет автор «Письма» [29, с. 332]. Новый строй – царство Божие, отличающийся от царящего на земле царства зла. Абиссинцы тоже христиане, и у японцев развита цивилизация, но царствия Божьего там нет. Это относится только к европейской христианской цивилизации. Христианство призвано выполнять две функции: воздействовать на индивида и на общество, а конечной его целью является искупление и единство. При этом предполагается сосредоточение на нравственной сфере жизни, особый образ жизни и особая точка зрения [29, с. 333]. Все это наличествует только в католицизме, но не в православии и протестантизме. В Европе в течении 15 веков «был только один язык, обращенный к Богу, только один нравственный авторитет, одно убеждение, единое христианство способствовало там развитию» [29, с. 334]. И все политические революции на Западе были «нравственными, искали истину, а находили свободу и благоденствие» [29, с. 335].

П. Я. Чаадаев в основу периодизации истории европейских народов кладет религиозный критерий. Первый этап у него связан с распространением христианского учения – своеобразного «младенчества нового духа».

На втором этапе произошло образование иерархии в христианстве, духовная власть централизовалась, и сосредотачивалась и продолжала распространятся в странах Севера. На третьем этапе наблюдался высший подъем религии и упрочение духовной власти. При этом наблюдалось философское и литературное развитие в европейских странах и улучшение нравов под влиянием религии.

И, наконец, по мнению П. Чаадаева, нынешнее состояние европейского общества определяется религиозной реакцией, новым толчком, сообщенным человеческому духу религией, когда главный интерес народов сосредотачивается на убеждениях. Все другие интересы – материальные, личные, положительные – поглощаются этим интересам. Надо преклоняться перед таким чудесным порывом человеческой природы к совершенству, – недоумевает Чаадаев,– а это называют фанатизмом и суеверием» [29, с. 335]. «Народы Запада,– констатирует он,– в религиозных войнах, кострах, преследованиях создали себе мир понятий, которые мы не можем себе и представить». Не все на Западе исполнено ума, добродетели, религии... Но все там подчинено силе, безраздельно царившей на протяжении столетий, все является результатом сцепления актов и идей... Христианство тут влияет на все, и при этом соблюдается свобода человеческого духа... Царство Божие в европейском обществе осуществлено...» [29, с. 336]. Завершается первое «Письмо» поистине гимном христианству: «...Всюду, где произнесено имя Христа, оно само по себе неотразимо увлекает людей, что бы они ни делали. Ничто не обнаруживает вернее божественного происхождения этой религии, чем свойственная ей черта абсолютной всеобщности, вследствие которой она внедряется в душах всевозможными способами, овладевает без их ведома умами, господствует над ними, подчиняет их даже и тогда, когда они как будто сильнее всего сопротивляются, внося при этом в сознание чуждые ему до сих пор истины, заставляя сердце переживать неиспытанные им ранее впечатления, внушая нам чувства, которые незаметно вынуждают нас занять место в общем строе... При таком взгляде на христианство всякое изречение Христа становится осязаемой истиной...» [29, с. 337].

Причем, христианство воздействует не только на мысли и чувства отдельного индивида, но и на общественную жизнь: «...в христианстве, и только в нем разрешалось все: жизнь частная и жизнь общественная, семья и родина, наука и поэзия, разум и воображение, воспоминание и надежды, радости и горести. Благо тем, кто в великом движении, возбужденном в мире самим Богом, носят в сердце внутреннее сознание производимого ими действия...» [29, с. 338].

В общем-то реакция царя Николая I на демарш П. Чаадаева, оказалась вполне предсказуемой. Если при пересечении им границы по возвращению из трехлетнего пребывания в Европе, членство его в тайных декабристских обществах и в масонской ложе, видимо, было отнесено на счет «шалости» бывшего гусарского офицера, и «высочайшим повелением», это участие было велено оставить без последствий, то на сей раз гроза таки грянула: тем же «высочайшим повелением» П. Чаадаева был объявлен сумасшедшим и судом установлен над ним медицинский и полицейский надзор с запретом писать и выступать публично.

Однако обращение к остальным семи «Письмам» П. Чаадаева свидетельствует, что его радикализм носил ограниченный характер и очень часто переходил в прямо противоположные – консервативные – взгляды и идеи.

Так второе письмо начинается сентенциями о том, что состояние души человека зависит от окружающий обстановки, а большинство зол случается от расхождения между мыслями и действительностью. И совет: если вам плохо в столице, обустройте свою усадьбу в деревне.

Далее – снова сетования относительно того, что Россия – страна бедная проявлениями идеального и этой цивилизации характерно пренебрежение удобствами и радостями жизни.., и россияне с грехом пополам могут бороться с нашествием разных времен года. И российский климат вряд ли предназначен для жизни разумных существ [29, с. 340].

Второе письмо, хотя и продолжает критику православия и русской цивилизации, но уже в гораздо более мягкой форме. Так, автор замечает, что одним из тормозов на пути прогресса является «отсутствие отражения изящного в нашей домашней жизни», нехватка «духа порядка и методичности». И здесь, по его мнению, нужны «размеренность, подчинение правилам, высшему закону» [29, с. 341]. Далее Чаадаев дает советы как обустроить свою умственную жизнь и избавится от внешнего шума, погони за впечатлениями и новизной [29, с. 344-345]. У нас много трудностей. «Здесь не торная дорога, где колесо жизни катится по наезженной колее: это тропа, по которой приходится продираться сквозь колючки и тернии, а подчас и сквозь чащу» [29, с. 345].

В отличие от Запада мы все время боремся, прилагаем усилия, чтобы приспособится к изменяющейся обстановке. И, естественно, критический пыл Чаадаев направляет против царящего кругом рабства. Обращаясь к своему адресату, он вопрощает: «Эти рабы, которые вам прислуживают, разве не они составляют окружающую вас атмосферу? Эти борозды, которые в поте лица взрыли другие рабы, разве эта не та почва, которая вас носит? И сколько различных сторон, сколько различных ужасов заключает в себе одно слово: раб! Вот заколдованный круг, в нем мы все гибнем, бессильные выйти из него. Вот проклятая действительность, о нее мы все разбиваемся... Вот что превращает у нас в ничто самые благородные усилия, самые великодушные порывы. Вот что парализует волю всех нас, вот что пятнает все наши добродетели. Отягченная роковым грехом, где она, та прекрасная душа, которая бы не заглохла под этим невыносимым бременем? Где человек, столь сильный, чтобы в вечном противоречии с самим собою, постоянно думая одно и поступая по-другому, не опротивел самому себе?» [29, с. 346].

Великолепные слова! Они как бы подтверждают те свободолюбивые беседы, которые Чаадаев вел с декабристом Тургеневым, поэтами А. С. Пушкиным и А. Грибоедовым.

Если бы не факты его текущей и последующей жизни, в которой он Чаадаев не дал «вольную» ни одному из своих рабов, а в конце жизни не намеревался написать трактат против возможного освобождения от рабства российских крепостных.

При этом Чаадаев сваливает всю вину за порабощение крестьян на... православную церковь! На Западе «уничтожением крепостни-чества... мы обязаны христианству». Русский же народ, по мнению Чаадаева, попал в рабство лишь после того, как он стал христианским, а именно в царствование Годунова и Шуйских [29, с. 347].

Мысли общего характера Чаадаев в этом письме перемежает с поучениями относительно того, какой образ жизни является более предпочтительным, как примирить свое поведение со стремлениями получить законные блага жизни, о том, что праведное поведение необходимо предполагает общение с людьми. Религиозную мысль нужно развивать «без страсти, без насилия». В таком случае даже и среди мирской суеты будет обретено то внутреннее состояние, перед которым «бессильны все обольщения, все увлечения жизни». При этом наряду с необходимостью поиска настроения, мягкого и простого, в котором без усилий сочетались бы разум, сердечные эмоции и идеи истины и добра, следует проникнуться истинами откровения. Они доступны всякому разумному существу, они мирятся с особенностями всех умов. «К ним ведут всевозможные пути: и покорная, и слепая вера, которую без размышления исповедуют массы, и глубокое знание, и простодушное сердечное благоговение, и вдохновенное размышление, и возвышенная поэзия души» [29, с. 348]. Но самый простой путь – «целиком положиться... на религиозное чувство», под действие которого мы попадаем лично нам принадлежащей силы, и против своей воли влечемся к добру какой-то высшей силой, отрывающей нас от земли и возносящей на небо». И тогда «дух наш раскроется с необычной силой для мыслей о небе, и самые высокие истины сами собой потекут в наше сердце» [29, с. 348]. Чаадаев пытается примирить человеческий эгоизм и служение вышей внешней силе, каковой является сам Бог. Все высокое существует вне человека, а нам принадлежит лишь представление о нашей выгоде (А. Ч. : т. е. о нашем интересе). «И как бы ни было пламенно наше стремление действовать для общего блага, это воображаемое нами отвлеченное благо есть лишь то, чего мы желаем для самих себя, а устранить себя вполне нам никогда не удается: в том, что мы желаем для других, мы всегда учитываем собственное благо» [29, с. 349]. И потому, заключает Чаадаев, высший разум, выражая свой закон на языке человека, снисходя к нашей слабой природе, предписал нам только одно: поступать с другими так как мы желаем, чтобы поступали с ними. [29, с. 349].

Человек способен познавать мир физический, природный, наблюдая явления природы, обобщая эти наблюдения. Собирая воедино наблюдения предшествующих поколений, он создает систему познания, подтверждая его собственным опытом, а великое орудие исчисления облекает ее в жизненную форму математической достоверности». Это царство опыта, физический мир может быть познан; и здесь «мы можем предвидеть некоторые явления за много времени вперед и способны с невероятной силой воздействовать на неодушевленную материю» [29, с. 350]. Не то в духовной области. Ибо здесь кроме земной жизни человека, которую разум способен постичь, но другая часть – небесное существование – нам совершенно неведома и тайну его «не сможет нам раскрыть никакая аналогия» [29, с. 351].

Автор приходит к такому заключению: «жизнь духовного существа в целом обнимает собою два мира, из которых только один нам ведом.., собственными силами нам невозможно возвыситься до познания закона, который неизбежно должен относиться к тому и другому миру. Поэтому, закон этот неизбежно должен быть нам преподан таким разумом, для которого существует один единственный мир, единый порядок вещей» [29, с. 352]. Этим носителем высшего разума и является божественный разум, проникнутый откровением. Истины, источником которых был Бог и которые долго руководили людьми, «не были выдуманы человеческим разумом, но были ему внушены свыше в различные эпохи общей жизни человечества. Это одна из первичных истин, преподанных естественным разумом, и которую разум, проникнутый откровением, лишь освящает своим высшим авторитетом. Хвала земным мудрецам, но слава одному только Богу! Человек никогда не шествовал иначе, как при сиянии божественного света. Свет этот постоянно озарял дорогу человека, но он не замечал того источника, из которого исходил яркий луч, падающий на него путь» [29, с. 352].

Для Чаадаева и философские откровения имеют смысл только если они дают «лишь более или менее успешное развитие духовных сил мира сообразно различным состояниям и различным возрастам обществ, но тайну назначения человека он открывает не в тревожном и неуверенном колебании человеческого разума, а в символах и глубоких образах, завещанных человечеству учениями, источник которых теряется в ложе Бога...». Бог «следит за учением, в которое постепенно выливалась земная мысль... он размышляет об истории человеческого духа... Всюду узнает он всесильные и неизгладимые идеи, нисшедшие с неба на землю, без которых человечество давно бы запуталось в своей свободе. И наконец, он знает, что опять-таки благодаря этим самым идеям разум человеческий мог воспринять более совершенные истины, которые Бог соблаговолил сообщить ему в более близкую нам эпоху» [29, с. 353].

Таким образом, истина, открываемая Богом человеку, носит исторический характер, она изменяется с течением времени. Смутное, но глубокое чувство позволяло немногим избранникам предвидеть яркий след светила правды, которое проходило по своей орбите. Среди них Чаадаев выделяет Пифагора, Сократа, Зороастра и в особенности Платона, которые «узрели неизреченное сияние, и чело их озарено было необычайным отблеском. Их взоры, обращенные на ту точку, откуда должно было взойти новое солнце, до некоторой степени предвидели его восход. Но они не могли возвыситься до познания подлинных признаков абсолютной истины, потому, что с той поры, как человек изменил свою природу, истина нигде не появлялась... во всем своем блеске, и невозможно было ее распознать сквозь скрывавший ее туман». «В новом мире, если только человек не распознает эти признаки, то это только добровольное ослепление: если он сбивается с пути праведного, то это не что иное, как преступное подчинение темному началу, оставленному в его сердце с единой целью сделать более действенным его единение с истиной» [29, с. 354].

Таким образом, уже во втором «Письме» Чаадаев набрасывает параметры своей схемы истории человечества и указывает на основы развиваемой им философии истории, заключенные в Божественном предназначении и предначертании. Поиск истины, уверен Чаадаев, лишь способен подтверждать веру, вера – прежде разума, а философия дает лишь понимание развития духовных сил. Тайна и назначение человека – в образах, завещанных Богом. Философы в прошлом лишь узревали неизреченные сияния божественных откровений.

Здесь же мы сталкиваемся с претензией автора на роль избранника, способного в новых условиях «узреть неизреченное сияние, подобно тому, как в древние дохристианские времена делали это избранники разума – философы и основатели новых религий».

В третьем письме Чаадаев рассматривает взаимоотношение разума и чувства, разума и веры. Если в первом случае он признает преимущества разума перед чувством: «...разум должен уметь опираться на силы, заключенные в нем самом...». И «есть души, в которых вера непременно должна в случае необходимости найти доводы в разуме». Правда, продолжает Чаадаев: «в чувстве таится много озарений, сердцу несомненно присущи великие силы; но чувство действует на нас временно, и вызываемое им волнение не может длиться постоянно. Наоборот, добытое рассуждением остается всегда с нами. Продуманная идея нас никогда не покидает, каково бы ни было наше душевное настроение, между тем как идея, только прочувствованная, все время убегает от нас и изменяется... А сверх того, сердца не даются по выбору: какое уж у тебя есть, с тем и приходится мириться, разум же свой мы сами постоянно сознаем...» [29, с. 355].

Но сам разум всегда подчинен двум силам: идущим извне (от Бога) и внутренним. Более сильным являются внешние, которым и должен подчиняться человек. «...все наши идеи о добре, долге, добродетели, законе, а также и им противоположные, рождаются только от этой ощущаемой нами потребности подчиниться тому, что зависит не от нашей преходящей природы, не от волнений нашей изменчивой воли, не от увлечений наших тревожных желаний. Вся наша активность есть лишь проявление силы, заставляющей нас стать в порядок общий, в порядок зависимости...» [29, с. 355]. Соглашаемся ли мы с этой силой или нет, мы обязаны ей подчиняться, «мы вечно под ее властью». Нам остается только «стараться дать себе возможно верный отчет в ее действии на нас и... отдаться ей со спокойной верой: эта сила, без нашего ведома действующая на нас, никогда не ошибается, она-то и ведет вселенную к ее предназначению». И на свою переделку в сторону Христа надо направлять все свои силы.

Но как открыть действия этой верховной силы на нас? Надо знать, говорит Чаадаев, чему человек должен подчиняться. И роль философии здесь заключается в необходимости доказать и показать, откуда происходит этот божественный свет. Надо учить людей подчинятся общему правилу, закону. Чаадаев много внимания уделяет структуре познания, выделяя в нем три компонента: разум, чувства и интуицию. В свою очередь, разум подразделяется им на аналитический и синтез. При этом он отмечает разницу между синтезом и анализом: «С синтеза и начал человеческий разум, и именно синтез есть отличительная черта науки древних. Но как ни естественен синтез, как он ни законен, и часто даже более законен, чем анализ, несомненно все же – к наиболее деятельным проявлениям мысли принадлежат именно процессы подчинения, анализа» [29, с. 358]. Но «величайшие открытия в естественных науках – чистые интуиции, совершенно спонтанные, т.е. они проистекают из синтетического начала. И именно через интуиции, уверен Чаадаев, человеческое познание связано с высшим разумом, ей, интуиции, дано лишь отражать этой высший разум в нашем. И потому-то мы и обязаны интуиции самыми блестящими нашими озарениями».

И здесь следует главный вывод: «человеческий разум не достигает самых положительных своих знаний чисто внутренней своею силой, а направляется непременно извне» [29, с. 359]. Таким образом человеческий разум ограничен: внутренне разум сковывает индивидуальный разум, а извне – ограничивает божественный разум. Вывод несколько неожиданный: «если бы человек мог достичь полного подчинения – для него это было бы верхом совершенства» [29, с. 359]. Конечно, человек живет во времени и пространстве, заключен в их рамки, но он также способен выйти из-под их влияния и слиться с высшим духом. «Время и пространство, пишет Чаадаев,– вот пределы человеческой жизни, какова она ныне...». Но может ли человек вырываться из удушающих объятий времени? И откуда я почерпнул саму идею времени, вопрошает Чаадаев и отвечает, – из памяти о прошедших событиях. А что такое воспоминание – действие воли. Из прошлого мы выбираем лишь то, «что желаем вспомнить». И «я воспринимаю лишь реминисценции, соответствующие душевному состоянию моей души, волнующему меня чувству, занимающей меня мысли» [29, с. 362].

Мы, пишет Чаадаев, строим образы прошлого точно так же, как образы будущего. Что же мешает... отбросить призрак прошлого.., подобно тому, как.., и уничтожить колеблющееся видение будущего, парящее впереди, и выйти из того промежуточного момента, называемого настоящим..? Все времена мы создаем себе сами... Бог времени не создал, он дозволил его создать человеку. И человек вправе выходить в вечность или оставаться во времени, которое он создает себе сам. То же, что о времени, мы можем сказать и о пространстве. Известно, что мысль не пребывает в нем; «она логически приемлет условия осязаемого мира, но сама она в нем не обитает» [29, с. 362]. Пространство – лишь одна форма, в которой нам представляется внешний мир. Следовательно, пишет Чаадаев, пространство еще менее, чем время, может закрыть путь в то новое бытие, о котором здесь идет речь. «...Та высшая жизнь, к которой должен стремиться человек, жизнь совершенства, достоверности, ясности, беспредельного знания, но прежде всего – жизнь совершенной подчиненности; жизнь, которой он некогда обладал, но которая ему также обещана и в будущем» [29, с. 363]. Эта жизнь и есть небо, и другого неба помимо этого нет... Ведь это не что иное, как полное обновление нашей природы в данных условиях, последняя грань усилий разумного существа, конечное предназначение духа в мире». Это и есть предельная точка нашего прогресса, в которой произойдет «полное слияние нашей природы с природой всего мира», и только таким образом наш «дух может вознестись к полному совершенству», это и есть «подлинное выражение высшего разума» [29, с. 363].

Но и до достижения указанного состояния мы способны растворяться в мире духовном. Эта удивительная способность человека – сливаться с происходящим вокруг нас, может проявляться в симпатии, любви, сострадании.

И «мы при желании можем до такой степени сродниться с нравственным миром, что все совершающееся в нем и нам известное мы будем переживать как происходящее с нами...». И здесь достаточно «одного внутреннего сознания нашей действительной связи с человечеством, чтобы заставить наше сердце сильнее биться в такт с судьбой всего человеческого рода, а все наши мысли и все наши поступки сливать с мыслями и поступками всех людей в одно созвучное целое» [29, с. 363]. «Воспитывая это замечательное свойство нашей природы, все более и более развивая его в душе, мы достигаем таких высот, с которых целиком раскроется перед нами остальная часть всего предстоящего нам пути; и благо тем из смертных, кто, раз поднявшись на эту высоту, сумеет на ней удержаться, а не низринется вновь туда, вниз, откуда началось его восхождение!», восклицает Чаадаев... «Тут началась настоящая жизнь, с этого часа от нас одних зависит идти по пути правды и добра, ибо с этой поры закон духовного мира перестал быть для нас непроницаемой тайной!» [29, с. 364]. Более того, перспектива и цель существования человека в том мире – слияние с высшим духом, олицетворением которого является Бог. Это возможно ввиду наличия у человека способностей подчинения и слияния. Но этот закон духовной природы обнаруживается в нем поздно и неясно. Все, что мы можем, – иметь душу, раскрытую для этого познания. В обычной жизни нравственный закон проявляется менее явственно, чем законы физические. Конечно, самостоятельно мы и сами в состоянии выработать свое понимание нравственного закона. Но это будет хрупкое произведение собственных рук, которое сам же человек способен разрушить. Но именно этому закону человек приписывает наличие всего лучшего в себе. Также важными являются наши представления о добре и зле, которые Бог вложил в нас. Это и есть сущность разумного в человеке.

В четвертом письме П. Чаадаев продолжает рассуждать о специфике двух родов познания – в сфере природной (физической) и нравственной (духовной). Соответственно, мы верим в магию чисел (в естествознании) и в Бога. Основой естественных наук является анализ, берущий начало от Декарта, опыт и наблюдения (Бэкон), а также небесная геометрия Ньютона. Последний, как известно, открыл всемирный закон тяготения. Чаадаев признает также наличие так называемого божественного закона отталкивания. Разум, направленный на изучение природы, безбожен. Но люди часто низводят Бога до своего уровня, приписывая ему физические ограничения.

Однако в сфере нравственно-религиозной действуют совсем иные законы. Здесь, например, не действуют принцип причинно-следственной связи, как в природе, не «работает» экспериментально – опытный метод. Основными здесь являются хотение и свобода человека. Однако при всем этом некая внешняя и первичная по отношению к человеку сила управляет познанием и в нравственной области. Эта сила божественная. Ибо разум Бога бесконечен, он – причина, человеческий разум – следствие.

Законы природы познаются легче, отчетливее, в то время, как в религиозной (нравственной) сфере эти знания более смутные, они беспредельны и требуют постоянной коррекции со стороны Бога.

Знания естественных наук легче воспринимаются, ибо они используют логику, которая опирается на установленные законы: здесь закреплена схема продвижения от наблюдений к выводам, сравнения того, что было и что будет (т. е. выявление причинно-следственных связей) и на этой основе факты связываются заключением. Не то в нравственной области: здесь законы логики не действуют.

Чаадаев упрекает философов за то, что они всегда смешивали два вида знаний, и тем самым не достигали истины, а, наоборот, искажали мир и себя. При этом эмпирическая теория дает представление о некоторых явлениях, но всю совокупность знаний представляет только божественный разум. Вместе с тем, П. Чаадаев в своих философских размышлениях о познании не идет далее механистических учений XVIII-XIX столетий. И из современных ему теорий он опирается на учение Шеллинга и консервативных французских мыслителей эпохи реставрации. Что же касается общефилософской ориентации, то, как следует из вышеизложенного, она всецело носит религиозно-идеалистический характер.

Если в первых четырех «Письмах» Чаадаев рассмотрел проблематику социальной философии с религиозной и научной точек зрения, то в последующем он стремится систематизировать собственные взгляды и ввести их в контекст философских исканий Х1Х века, ведущую роль в котором играла немецкая философия. В центре его внимания – учения Канта, Фихте, Шеллинга. О Гегеле у П. Я. Чаадаева упоминаний нет, хотя его система и метод к 30-м годам уже получили распространение и приобрели популярность. Так, А. И. Герцен был сторонником диалектического метода. Учение Гегеля с разных сторон стремились развивать младогегельянцы и марксисты.

Говоря о Канте, Чаадаев считал, что тот защищал испорченный грехом, ограниченный, неподвижный человеческий разум. Об этом гласит надпись на «Критике чистого разума», сделанная рукой русского мыслителя [29, с. 706].

Вместе с тем, он отдает должное Канту, говоря, что «среди всех философских систем эта, несомненно, самая глубокая и плодотворная». Но Кант «стремится построить совершенно отвлеченный разум, существо, исключительно мыслящее, не восходя к источнику духовного начала [29, с. 387]. А материалом этой системе «служит человек в теперешнем его состоянии, она вскрывает перед нами разум искусственный, а не первоначальный» [29, с. 379]. Идеи Канта были бы более продуктивными, если бы он исходил не из разума абстрактного, а из разума высшего, подчиняющегося всеобщему закону и тогда вся сила разума человеческого сводилась бы к стремлению слиться с тем другим разумом [29, с. 388].

Но и в теперешнем его виде учение Канта, по мысли Чаадаева, «заслуживает с нашей стороны всяческого уважения», ибо ему мы обязаны всеми здравыми идеями современности» [29, с. 388]. Кант – «измерил уверенной рукой пределы человеческого разума», разум, по Канту, признает существование Бога и «неограниченность своего существования».

Кроме того, немецкий философ научил нас тому, что «существует верховная логика, которая не подходит под нашу мерку и которая вне зависимости от нашей воли над нами тяготеет», и что «имеется мир, отличный от нашего, а вместе с тем существующий одновременно с тем, в котором мы мечемся». Именно отсюда мы должны почерпнуть все наши познания, что бы затем применить их к миру реальному» [29, с. 388].

Если к учению Фихте – этой «самонадеянной философии всемогущества человеческого «Я», отношение Чаадаева вполне определенно негативное, то философию Шеллинга он рассматривает как «новый свет, пробивающийся сквозь обступающую нас тьму», но при этом в своем обзоре он указывает только одну заслугу этой философии: успешную борьбу с ложным направлением госпо-дствующей философии. «Среди умственных течений современности есть, в частности, одно, которое нужно особенно выделить. Это род тонкого платонизма, новое порождение глубокой и мечтательной Германии; это преисполненный возвышенной умозрительной поэзии трансцендентальный идеализм, который уже потряс ветхое здание философских предрассудков в самой их основе» [29, с. 380].И хотя Чаадаев читал произведения Шеллинга, переписывался с ним, встречался, пребывая за границей, теоретически он не принимает шеллигианства и говорит, что «пойдет намеченной себе дорогой, более надежной». Чаадаев в послании Шеллингу признается: «Изучение Ваших произведений открыло мне новый мир» [29, с. 75]. Но вместе с тем Чаадаев признает, что ему часто доводилось приходить в конце концов не туда, куда приходили Вы» [29, с. 75]. В «Письме» же Чаадаев отмечает, что пока это учение пребывает на таких эфирных высотах, на которых трудно дышать». И необходимо ждать, когда эта «прекрасная и величественная мысль не спустится на землю… А пока пойдем намеченной себе дорогой» [29, с. 380].

Наиболее привлекательной для Чаадаева выглядит идея Шеллинга о необходимости «слияния философии с религией». [29, с. 76]. Следует также признать, что понятия, о которых пишет Чаадаев в начале пятого «Письма» – «абсолютное единство во всей совокупности существ», «единство вещей», «великое ВСЕ» и вообще идея единства» – «укрепились в нем и сложились в определенную систему под существенным воздействием не только Спинозы, но и Шеллинга» [30, с. 703-704].

Подытоживая, Чаадаев делает вывод: «Сколько ни есть на свете идей, все они последствия некоторого числа передаваемых традиционно понятий, которые так же мало составляют достояние отдельного разумного существа, как природные силы – принад-лежность особи физической. *Архетипы* Платона, врожденные *идеи* Декарта, *a priori* Канта, – все эти различные элементы мысли, которые весьма глубокими мыслителями по необходимости признавались за предваряющие какие бы то ни было проявления души, за предшествующие всякому опытному знанию и всякому самостоятельному действию ума, все эти изначала существующие зародыши разума сводятся к идеям, которые переданы нам от сознаний, предваривших нас в жизни и предназначенных ввести нас в наше личное бытие… Вложенные чудесным образом в сознание первого человеческого существа в день его создания той же рукой, которая направила планету по эллиптической орбите, которая привела в движение мертвую материю, которая даровала жизнь органическому существу, – именно эти-то идеи сообщили разуму свойственное ему движение и кинули человека в тот огромный круг, который ему предначертано пройти. Идеи эти, возникающие посредством взаимного соприкосновения душ и в силу таинственного начала, которое увековечивает в созданном сознании действие сознания верховного, поддерживают жизнь природы духовной таким же порядком, как сходное соприкосновение и аналогичное начало поддерживают жизнь природы материальной [29, с. 389]. Основная идея, изложенная в предыдущих «Письмах» заключается в том, что в человеческом духе нет истины помимо собственноручно вложенной в него Богом, когда он извлек человека из небытия» [29, с. 390]. В шестом и последующих двух письмах эта идея углубляется и расширяется, обретает плоть и кровь. Чаадаев утверждает, что провидение (или совершенно мудрый разум) не только управляет ходом истории, но и непосредственно воздействует на человеческий разум [29, с. 350].

Чаадаев здесь утверждает, что единство истории заключено именно в божественном провидении: ничто так не расширяет нашей мысли и не очищает нашей души так, как эти неясные замыслы провидения, властвующего в веках и ведущего человеческий род к его конечному назначению [29, с. 392].

Чаадаев, отвергая существующую традиционную, повество-вательную историю, «построенную на анализе фактов, событий, сил, следующих друг за другом, заявляет, что она – неполная, поскольку учитывает лишь то, что сохранилось в памяти. Но ведь сохраняется не все происходящее. Нужна иная философия истории: фактов недостаточно, важен способ их понимания, «благочестивое размышление [29, с. 394]. Недостаточно объяснять историю только из поступков людей, из фактов: *«истории теперь осталось только одно – осмысливать»* [29, с. 395].

Значительную роль в истории принадлежит великим личностям. Чаадаев специально выделяет эту мысль в следующем пассаже: *«… деятельность великих семей человечества по необходимости зависит от личного чувства, вследствие которого они сознают себя как бы выделенными из остальной части человеческого рода, имеющими собственное свое существование и свой личный интерес.* *Это чувство является необходимой составной частью мирового сознания, оно составляет как бы Я собирательного человеческого существа»* [29, с. 398]. Но и великие личности бывают разные. Чтобы пояснить эту мысль, Чаадаев сравнивает образ Моисея и Сократа – «первый открыл людям истинного Бога, а последний завещал им малодушное и беспокойное сомнение». Точно так же, сравнивая Давида и Марка Аврелия, Чаадаев говорит, что «первый был совершенным образом самого святого героизма, в то время как другой – только любопытным примером искусственного величия, пышной и хвастливой добродетели» [29, с. 396]. Продолжая перечисление, Чаадаев в число благодетелей человечества безоговорочно относит тех, кто был предтечей христианства или первых христиан, отцов церкви. В число же тех, кто таковым для него не является, он так же решительно относит, например, Аристотеля, на которого якобы в будущем «будут смотреть с отвращением», как «на ангела тьмы, который сковывал на протяжении нескольких веков все силы добра среди людей». Чаадаев решительно отвергает языческую культуру античности, поэтому для него и имя Гомера должно быть связано со своего рода бесчестием. И здесь очень кстати будет суждение Платона об «этом развратителе людей», которое должно выглядеть одним из замечательных его предвосхищений» [29, с. 397]. Чаадаев не воспринимает не только язычество и античность, но и протестантизм и эпоху Возрождения за то, что они вносили раскол в единое ранее христианство. Православие было отнесено к числу неугодных еще ранее – в первых «Письмах».

Важным также является для Чаадаева вопрос о том, как достичь грядущего благоденствия, прогресса, конечно, прежде всего духовного. И он развивает целую программу действий в этом направлении. Сначала надо вырабатывать домашнюю нравст-венность народов, отличную от их политической морали: «им надо сначала научиться знать и оценивать самих себя, как и отдельным личностям; они должны знать свои пороки и свои добродетели; они должны научиться раскаиваться в ошибках и преступлениях, ими совершенных, исправлять совершенное ими зло, упорствовать в добре, по пути которого они идут». В этом, по мнению Чаадаева, «заключается первое условие настоящей способности совершенствования для народов, как и для отдельных личностей…» [29, с. 398].

Такое отношение к истории («к делу исторической критики»), способствовало бы тому, что последняя из предмета пустого любопытства стала бы высочайшим из судилищ». Она произносила бы «неумолимый» суд над гордостью и величием всех веков», она «тщательно проверила бы всякую репутацию, всякую славу», она «расправилась бы со всеми призраками и всеми историческими увлечениями», она «занялась бы усиленным уничтожением лживых образов, которые загромождают память людей, с тем, чтобы прошлое, представ перед разумом в истинном свете, дало ему возможность вывести определенные следствия по отношению к настоящему и направить с некоторой уверенностью взоры в бесконечные дали будущего» [29, с. 398-399].

И тогда дутая слава Греции исчезла бы совсем, на ее место и место ее героев встали бы борцы за единого Бога. Эта борьба за христианство, за единобожие и будет борьбой за нравственный мир. Самый важный урок истории заключается в том, чтобы свести всю философию истории в единую систему. И тогда изменится взгляд на человечество на его историю, и отпадет ложная уверенность в существовании постоянного прогресса [29, с. 400].

Хотя разделение христианства на католицизм и православие, а затем и отделение протестантизма в определенной степени раздробило Европу, однако творческий потенциал, заложенный изначально в христианство, позволил католической Европе устоять под ударами арабов, татар и турок. Китай и Индия также уцелели после чужеземных завоеваний, но потеряли свою самобытность. И Европа обратилась бы в прах, если бы не новый импульс ее развитию, «который дала всемогущая рука» [29, с. 403].

Какие бы цивилизационные изменения не происходили в мире, «все свершения пришли сверху – от Бога», везде видно «действие священной истины» [29, с. 404]. Но при этом народы демонстрируют разнонаправленные тенденции – в истории есть и прогресс, и остановки, и повороты, откаты. Разнохарактерны и направления и качество изменений: раньше цивилизации и народы поднимались и исчезали, современная история демонстрирует лишь перемещение географических границ.

Критерии прогресса Чаадаев видит не в сфере материального бытия, а в духовной жизни: «Как только удовлетворен материальный интерес – народ не идет вперед. Только христианское общество нравственно развивается». Таким образом, лишь христианство открывает путь к прогрессу, ибо его ведет вперед Божественная сила, которая овладевает всеми свойствами человека, охватывает все способности его разума, не оставляет ничего в стороне, заставляет все служить своему призванию [29, с. 405].

Христианская цивилизация, по мнению Чаадаева, не может быть разрушена, даже если погибнет половина человечества – другая половина сохранится, и это будет именно христианская цивилизация, уверен автор.

Итогом философских раздумий Чаадаева о судьбе человечества и цивилизации являются следующие его слова: «Никогда не остановится и не погибнет мысль, которая должна подчинить себе мир: для этого ее должно было бы поразить свыше особое повеление того, кто вложил ее в душу человека» [29, с. 409].

Как представляется, у П. Я. Чаадаева первое письмо оказалось таким резким потому, что в нем сконцентрировались разные чувства, может, и не все имеющие отношение исключительно к теории вопроса. Сказалось, например, то что его планы обосноваться во Франции или в Швейцарии по недостатку средств провалились да и обстановка в России после расправы над декабристами к оптимизму не располагала. Поэтому всю накопившуюся желчь Чаадаев и выплеснул в первом «Письме», не взвесив возможные для него последствия его обнародования.

В седьмом и восьмом «Письмах» Чаадаев говорит о том же, но они написаны в более спокойных тонах, и основной их пафос направлен против раскола христианства протестантами, против их абсолютизации Священных текстов, против язычества. Но в этом последнем случае для него значимыми являются образы библейских праведников, которые он противопоставляет философам античности.

Здесь также автором развивается и основная тема – познание истории. Путь познания здесь – обретение общего сознания. А это возможно через преодоление индивидуального бытия человека. Общее религиозное сознание и есть основа нравственной философии и понятий истории. И здесь Чаадаев рассматривает историю не только как накопление фактов о минувшем, а скорее их осмысление, говоря современным языком, – интерпретацию. Главная задача истории – «обсуждать факты и иметь в душе больше живых образов, нежели мертвого интереса».

Язычники – греки пропагандировали лживую историю. Они воспевали материальный мир и принижали дух. Лишь Христианство обновило человеческое мышление, повернув его к духовной сфере. Человечеству теперь нужен разум откровения. Кроме того, нужно освоить мудрость древней Индии и освободиться от гомеризма.

Наша связь с Европой очень слабая. Но мы все-таки зависим от ее развития, и чем больше мы будем с ней отождествляться, тем для россиян это будет лучше. Чему-то мы, по Чаадаеву, научились, но поверхностно. Но мы не можем долго жить в изоляции. И чем скорее мы будем вовлечены в мировой процесс через западное христианство (читай – католицизм), тем будет лучше для нас же.

Продолжая обсуждения вопроса о соотношении веры и разума, Чаадаев в восьмом письме отмечает, что хотя христианство на западе обуславливает более действенный прогресс, но чувство там стало слишком «сложным», «отвлеченным», «эгоцентричным». Сегодня – время разума, а не чувств, их время еще впереди. Поэтому задача истории – оценить и усвоить влияние христианских истин на общество, выявить силу умственного действия на людей. Благодетельное влияние веры на общество подтверждается историей средневековья. Мы только мыслим силлогизмами Аристотеля ментально мы – христиане. Современный разум должен признать, что всей своей силой мы обязаны христианству. И вся современная (горделивая) наука также во всем обязана христианству. Сегодня нравственное значение христианства достаточно оценено, но еще недостаточно сказано о силе умственного действия на людей религии.

Значительное внимание Чаадаев уделяет критике протестантизма, который вносит раскол в единое ранее христианское мировоззрение. Так, по его словам, у протестантов нет идеи будущего, у них наличествует обожествление Слова, заключенного в Новом завете. А ведь последний имеет две стороны – творческую и ограничивающую. И вообще текст сдерживает религиозную мысль: «Между предметами, которые способствуют сохранению истины на земле, одним из наиболее существенных является, без сомнения, священная книга Нового завета... Слово писаное не улетучивается, как слово произнесенное. Оно кладет свою печать на разум... Но вместе с тем, кодифицируя дух, слово лишает его подвижности, оно гнетет его, втесняя его в узкие рамки писания, и всячески его сковывает. Ничто так не задерживает религиозную мысль в ее высоком порыве, в ее беспредельном шествии вперед, как книга; ничто так не затрудняет вполне прочного утверждения религиозной мысли в человеческой душе. В религиозной жизни все теперь основано на букве, и подлинный голос воплощенного разума пребывает немым...» [29, с. 437]. Кроме всего прочего, Священное писание – проповедь, обращенная к определенным людям в определенные времена. «По необходимости она должна была принять известную местную и современную ей окраску, а это замыкает ее в такие пределы, вырваться из которых она может лишь с помощью толкования, более или менее произвольного и вполне человеческого» [29, с. 438]. И здесь Чаадаев пишет то, что дало основание его толкователям обвинить его в гордыне и в претензиях на то, что он может быть тем человеком, который способен сказать новое Слово: «Не должен ли раздаться в мире новый голос, связанный с ходом истории, такой, чтобы его призывы не были никому чужды, чтобы они одинаково гремели во всех концах земли и чтобы отзвуки и в нынешнем веке наперебой схватывали и разносили его из края в край вселенной!».

Как бы там ни было, Чаадаев вполне справедливо с точки зрения христианства отмечает, что «Слово– это не одна только речь Спасителя, это весь его небесный образ, увенчанный его сиянием, покрытый его кровью, с распятием на кресте. Словом, тот самый, каким Бог раз навсегда запечатлел его в людской памяти» [29, с. 438].

Божественный разум, но мысли Чаадаева, живет не только в книгах, а, скорее, в людях, которые так вникнут в созерцание и изучении его [Христа] совершенств, которые так будут преис-полнены его учением и примером его жизни, что нравственно они составят с ним одно целое». Эти люди, следуя друг за другом из поколения в поколение, «будут передавать из рук в руки всю его мысль, все его существо» [29, с. 438].

А протестанты думают найти все его наследие в этих страницах, которые столько раз искажены были различными толкователями, столько раз сгибались по произволу». Христианин сохраняет чистыми при любых обстоятельствах: удивительное понимание жизни, привнесенное на землю создателем христианства: «дух самоотвержения; отвращение от разделения; страстное влечение к единству...» [29, с. 440].

Таким образом, общий смысл рассуждений Чаадаева может быть понят только если рассматривать весь корпус «Философических писем» в целом. И он вовсе не заключается только в критике российской цивилизации и православной религии, как это могло показаться (и показалось) после опубликования первого письма и последующих преследований автора и тех, кто ему помогал обнародовать письмо. Речь здесь идет скорее о попытке построить свою систему социальной философии, опираясь на религиозные ценности христианства. А критику православия следует рассматривать в контексте неприятия языческой истории и культуры и течений в самом христианстве, которые, по мнению Чаадаева, вносили в него раскол. Таковыми и являются дохристианская культура и история Древней Греции, а также православие и протестантизм, отделившееся от католицизма. Чаадаев высоко оценивает эпоху средневековья и не воспринимает Возрождения по этим же причинам. А сама выстроенная им система социальной философии уже в XIX веке выглядела анахронизмом по сравнению с учениями французских просветителей и идеями представителей немецкой классической философии.

Рассматривая творчество П. Чаадаева в целом, нельзя пройти мимо еще одного принадлежащего ему текста, озаглавленного «Апология сумасшедшего», написанного по горячим следам событий после опубликования «Философического письма» и последовавших затем гонений на философа. Эта работа проливает дополнительный свет на некоторые черты характера П. Чаадаева и является попыткой оправдаться перед властями и «общественным» мнением тех, кто ополчился на автора пресловутого письма. А круг лиц, требовавших расправы над ним после злосчастной публикации в «Телескопе» был достаточно широк: сюда входили сторонники официальной светской и православной идеологии и складывающего славянофильства, а непосредственно инициатором были попечитель Московского университета граф Г. С. Строганов и министр просвещения С. С. Уваров [29, с. 743].

П. Чаадаев начинает текст словами апостола Петра о милосердии, которое «все терпит, всему верит, все переносит», и обвиняет в случившемся именно эти круги: «... катастрофа, только что необычайным образом исказившая наше духовное существование и бросившая на ветер труд целой жизни, является в действительности лишь результатом того зловещего крика, который раздался среди известной части общества при появлении нашей статьи». Правительство же Чаадаев стремится правдать, ибо оно «лишь выполнило свой долг, и в мерах строгости, применяемых к нам сейчас оно поступило не чудовищно, и далеко не превзошло ожиданий...» [29, с. 523].

Чаадаев различает любовь к отечеству и любовь к истине: «Любовь к отечеству рождает героев, любовь к истине – мудрецов, благодетелей отечества – пишет он,– Любовь к родине разделяет народы, воспитывает национальную ненависть и подчас одевает землю в траур, любовь к истине распространяет свет знания, создает духовные наслаждения, приближает людей к божеству. Не через родину, а через истину ведет путь на небо!!!» [29, с. 523-524]. Чаадаев утверждает, что в нем нет и тени злобы против этой «милой публики», которая так долго и коварно ласкала меня: «... я хладнокровно без всякого раздражения, стараюсь отдать себе отчет в моем странном положении... Я хотел уяснить..., в каком отношении к себе подобным, своим согражданам и своему Богу стоит человек, пораженный безумием по приговору верховного судьи страны?».

Чаадаев признается, что он никогда «не добивался народных рукоплесканий, не искал милости толпы», он «всегда думал что род человеческий должен следовать только за своими естественными вождями, помазанниками Бога, что он может двигаться вперед по пути своего истинного прогресса только под руководством тех, кто тем или иным образом получил от самого неба назначение и силу вести его...».

Попутно Чаадаев объясняет, что он всегда отдавал предпочтение индивидуальному перед мнением и здравым смыслом толпы. И как случилось, что «мысль, обращенная не к моему веку, которую я в глубине души завещал грядущим поколениям, лучше осведомленным.., как моя мысль разбила оковы, бежала из заточения и «и бросились на улицу, вприпрыжку среди остолбенелой толпы?» – недоумевает он [29, с. 524].

И тут же Чаадаев переходит в наступление: он стремится доказать, что он своим первым письмом не хотел сказать ничего, кроме того, что и так давно известно: Россия уже триста лет стремится слиться с Европой, заимствуя лучшие ее идеи, наиболее плодотворные познания и... живейшие наслаждения. И «вот уже век и более, как она ограничивается этим. Величайший из наших царей, тот, кто, как говорят, начал для нас новую эру, кому... мы обязаны нашим величием, полтора ста лет назад перед лицом всего мира отрекся от старой России. Своим могучим дуновением он смел все наши учреждения; он создал пропасть между нашим прошлым и нашим настоящим и бросил туда без разбора все наши традиции. Он сам пошел в страны Запада и стал там своим малым, а к нам вернулся самым великим; он склонился перед западом и поднялся нашим господином и законодателем...» [29, с. 525]. Ясно, что речь в данном случае идет о Петре I и о его реформах. Тем самым Чаадаев стремился снять с себя обвинения в том, что он клевещет на Россию, ее историю, отношения с Западом. Он расширяет круг тех российских государей, которые продолжили линию, начатую Петром Великим: «...Наши государи, которые почти всегда вели нас за руку, которые почти всегда тащили страну на буксире почти безо всякого участия самой страны, сами заставили нас принять нравы, язык и одежду Запада. На западных книгах мы научились произносить по складам имена вещей. Нашей собственной истории нас научила одна из западных стран, мы целиком перевели западную литературу, выучили ее наизусть, нарядились в ее лоскутья и наконец стали счастливы, что похожи на Запад, и горды, когда он снисходительно согласился причислить нас к своим...» [29, с. 525].

Таким же образом пытается Чаадаев оправдать свое утверждение о том, что в России нет своей истории, а российская цивилизация является более отсталой по сравнению с европейской. Автор не останавливается и перед тем, чтобы приписать собственные взгляды великому реформатору России. И здесь же – те же мысли, что были в первом опубликованном «Письме»: «Самой глубокой чертой нашего исторического облика является отсутствие свободного почина в нашем социальном развитии... каждый важный факт нашей истории был нам навязан, каждая новая идея почти всегда была заимствована» [29, с. 527].

Чаадаев рисует следующую структуру исторического процесса: «История каждого народа представляет собою не только вереницу следующих друг за другом фактов, но и цепь связанных друг с другом идей. Каждый факт должен выражаться идеей; чрез события должна нитью проходить мысль или принцип, стремясь осуществиться: тогда факт не потерян, он провел борозду в умах, запечатлелся в сердцах, и никакая сила в мире не может изгнать его оттуда» [29, с. 527]. «Эту историю создает не историк, а сила вещей. Историк приходит, находит ее готовою и рассказывает ее; но придет он или нет, она все равно существует, и каждый член исторической семьи, как бы ни был он безвестен и ничтожен, носите ее в глубине своего существа» [29, с. 527-528]. Именно этой истории, отмечает Чаадаев, мы не имеем. И тут же – «мы должны привыкнуть обходиться без нее, а не избивать камнями тех, кто первый заметил это» [29]. И далее – пессимистические строки относительно перспектив российской истории в духе первого «Письма»: Возможно, наши фантастические славяне при своих разнообразных поисках будут время от времени откапывать диковинки для наших музеев и библиотек; но, по моему мнению, позволительно сомневаться чтобы им удалось когда-нибудь извлечь из нашей исторической почвы нечто такое, что могло бы заполнить пустоту наших душ и дать плотность нашему расплывчатому сознанию» [29, с. 528]. В противовес российской истории Чаадаев приводит пример европейского средневековья, где «за каждым событием вы находите там идею», эта история – история мысли нового времени, стремящейся воплотиться в искусстве, науке, в жизни отдельного человека и в обществе. И оттого – сколько борозд провела эта история в умах, как разрыхлила она ту почву, на которой действует ум человеческий!.. Не всякая история развивалась так строго и логически, как история этой удивительной эпохи, когда под властью верховного начала созидалось христианское общество…». Таков, по мнению Чаадаева, истинный характер истории и народы, лишенные подобного прошлого, должны… искать элементы своего дальнейшего прогресса не в своей истории, не в своей памяти, а в чем-нибудь другом [29, с. 528]. В такой ситуации находится и российский народ. И настоящая история этого народа начнется лишь с того дня, когда он проникнется идеей, которая ему доверена и которую он призван осуществить, и когда начнет выполнять ее с тем настойчивым, хотя и скрытым инстинктом, который ведет народы к их предназначению» [29, с. 529].

Значительное внимание Чаадаев уделяет различию между Западом и Востоком и обосновывает идею о том, что Восток, исчерпав свои духовные ресурсы, как бы «уснул», замкнутый в своем неподвижном синтезе… А на Западе развитие шло непрерывно, «преклоняясь лишь перед авторитетом разума и неба, останавливаясь только перед неизвестным, непрестанно вглядываясь в безграничное будущее. И здесь они еще идут вперед…» [29, с. 530].

Со времени Петра Великого и мы думаем, что идем вместе с Западом. Но вот явились славянофилы. По их мнению, больше не надо Запада, надо разрушить созданное Петром, надо снова идти в пустыню. Они «отвергают Европу и великого человека, и в пылу увлечения этот новоиспеченный патриотизм уже спешит провозгласить нас любимым детищем Востока». У нас, утверждают славянофилы, и своих достижений достаточно. А чему и кому мы должны завидовать на Западе? Ведь там – религиозные войны, папство, рыцарство, цивилизация. «Итак, резюмирует Чаадаев, излагая теоретические позиции славянофилов, – удалимся на Восток, которого мы всюду касаемся, откуда не так давно получили наши верования, законы, добродетели, словом, все, что сделало нас самым могущественным народом на земле. Старый Восток сходит со сцены: не мы ли его естественные наследники?».

В результате усилиями славянофилов «у нас осуществляется настоящий переворот в национальной мысли, страстная реакция против просвещения, против идей Запада,— против того просвещения и тех идей, которые сделали нас тем, что мы есть, и плодом которых являемся» [29, с. 530]. «Что не может не огорчать – это отступничество наших наиболее передовых умов от всего, чему мы обязаны нашей славой, нашим величием... Мы живем на Востоке Европы.., и тем не менее, мы никогда не принадлежим к Востоку...» [29, с. 531]. «Мы просто северный народ и по делам, и по климату, очень далеки от благоуханной долины Кашмира и священных берегов Ганга. Не там наши центры, не там наша жизнь, и они никогда там не будут...» [29, с. 532].

У нас, говорит Чаадаев, никогда не рассматривали нашу историю с философской точки зрения, отсюда все наши ошибки и фантазии. Правда, «немцы, Карамзин открыли нашу историю», а в наши дни посредственные писатели, неумелые антиквары и несколько неудавшихся поэтов, не владея ученостью немцев, ни пером знаменитого историка воображают, что рисуют или воскрешают времена и нравы, которые уже никто у нас не помнит и не любит – таков итог на ниве национальной истории...». Чаадаев выдвигает определенные требования к историческому познанию, которые актуальны и для наших дней: «Серьезная мысль нашего времени требует прежде всего строгого мышления, добросовестного анализа тех моментов, когда жизнь обнаруживалась у данного народа с большей или меньшей глубиной, когда его социальный принцип проявлялся во всей своей чистоте, ибо в этом — будущее, в этом элементы его возможного прогресса. Если такие моменты редки в вашей истории, если жизнь у вас не была мощной и глубокой, если закон, которому подчинены ваши судьбы, представлял собой не лучезарное начало, окрепшее в ярком свете национальных подвигов, а нечто бледное и тусклое, скрывающееся от солнечного света в подземных сферах вашего социального существования,— не отталкивайте истины, не воображайте, что вы жили жизнью народов исторических, когда на самом деле, похороненные в вашей необъятной гробнице, вы жили только жизнью ископаемых». Как говорится не в бровь, а в глаз некоторым современным мифотворцам, и лжеисторикам!

«Но, продолжает Чаадаев, если вы случайно выйдете из этого небытия... О, тогда остановитесь, размышляйте и изучайте, – ваш труд не будет потерян: вы узнаете, на что способен ваш народ в великие дни, что он может ждать в будущем» [29, с. 532].

Чаадаев далее поясняет, что он не призывает к тому, чтобы вычеркнуть из памяти все наши воспоминания... «Я сказал только.., что пора бросить ясный взгляд на наше прошлое, и не затем, чтобы извлечь из него старье, истлевшие реликвии, старые идеи, поглощенные временем, старые антипатии.., но для того, чтобы узнать, как мы должны относится к нашему прошлому».

Все это Чаадаев писал, чтобы удостоверить всех в том, что он не хотел своим «Письмом» навредить отечеству. Наоборот, «это глубокое чувство наших немощей, выраженное с болью, с горестью – и только». …Больше, чем кого-либо из вас я люблю свою родину». И далее ставшие знаменитыми строки: «…я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, со склоненной головой, с запертыми устами… Я люблю свое отечество, как Петр Великий научил меня любить его. Мне чужд «этот блаженный патриотизм, этот патриотизм лени, который умудряется все видеть в розовом свете и носится со своими иллюзиями, и которым, к сожалению, страдают теперь у нас многие дельные умы» [29, с. 533].

И еще слова, вполне применимые к интерпретации нашей истории: «Мы пришли после других для того, чтобы делать лучше их, чтобы не впадать в их ошибки, в их заблуждения и суеверия. Мы не обречены кое-как повторять весь длинный ряд безумств, совершенных народами, которые находились в менее благоприятном положении, чем мы, и снова пройти через все бедствия, пережитые ими. Я считаю наше положение счастливым, если только мы сумеем правильно оценить его, я думаю, что большое преимущество – иметь возможность созерцать и судить мир со всей высоты мысли, свободной от необузданных страстей и низких корыстей, которые мутят взор человека и извращают его суждения» [29, с. 534].

И далее – то, чего не было в первом письме, и что добавляет Чаадаев, надеясь, что тем самым он заслужит снисхождение со стороны власть предержащих: «… у меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка: завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, которые занимают человечество. Мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибунами человеческого духа и человеческого общества».

Чаадаев здесь стремится распределить свой критический пыл между Россией и Западом, и говорит, что в странах, которые являются наиболее полными образцами цивилизации бывает и так: появится на свет божий новая идея, тотчас же все узкие эгоизмы, все ребяческие тщеславия, вся упрямая партийность, которые копошатся на поверхности общества, набрасываются на нее, овладевают ею, выворачивают ее наизнанку, искажают ее, и минуту спустя, размельченная всеми этими факторами, она уносится в те отвлеченные сферы, где исчезает всякая бесплодная пыль [29, с. 534].

У нас же, пытается оправдать отсталость России Чаадаев, «нет этих страстных интересов, этих готовых мнений, этих устано-вившихся предрассудков; мы девственным умом встречаем каждую новую идею… Стоит лишь какой-нибудь верховной воле проявиться среди нас – и все мнения стушевываются, все верования покоряются и все умы открываются для новой мысли, которая предложена им…» [29, с. 535]. В этой ситуации нет нужды проходить путь испытаний остальных христианских народов – «теперь нужно ста-раться…постигнуть нынешний характер страны в его готовом виде, каким его сделала сама природа вещей, и извлечь из него всю возможную пользу». Хотя автор не удерживается вовсе от критики российских реалий, говоря, что у нас непригодно все: ни наши упреждения, представляющие собой произвольные создания наших государей или скудные остатки жизненного уклада, вспаханного их всемогущим плугом, ни наши нравы – эта странная смесь неумелого подражания и обрывков давно изжитого социального строя, ни наши мнения, которые все еще тщетно силятся установиться даже в отношении самых незначительных вещей… [29, с. 534-535].

Но здесь Чаадаев как бы поворачивает эти недостатки в пользу своего несчастного отечества: «ничто это «не противится немедленному осуществлению всех благ, какие Провидение предназначает человечеству». Чаадаев разделяет фактическую историю и науку историю: первая нам неподвластна, вторую мы пишем сами. И «прошлое уже нам неподвластно, но будущее зависит от нас». Не будем завидовать другим народам, ибо «большая часть мира подавлена своими традициями и воспоминаниями», большая часть народов носит в своем сердце глубокое чувство завершенности жизни, господствующее над жизнью текущей, упорное воспоминание о протекших днях, наполняющее каждый нынешний день» [29, с. 535].

Мы «никогда не жили под роковым давлением логики времен; никогда мы не были ввергаемы всемогущей силой в те пропасти, какие века вырывают перед народами». И в силу этого Чаадаев призывает воспользоваться «тем огромным преимуществом, в силу которого мы должны повиноваться только голосу просвещенного разума, сознательной воли. Будем помнить, что для нас не существует непреложной необходимости, что, благодаря небу, мы не стоим на крутой покатости, увлекающей столько народов к их неведомым судьбам; что в нашей власти измерять каждый шаг, который мы делаем, обдумывать каждую идею, задевающую наш разум; что нам позволено надеяться на благоденствие еще более широкое, чем то, о котором мечтают самые пылкие служители прогресса, и что для достижения этих окончательных результатов нам нужен только один властный акт той верховной воли, которая вмещает все воли нации, которая выражает все ее стремления, которая уже не раз открывала ей новые пути, развертывала перед ее взором новые горизонты и вносила в ее разум новое просвещение» [29, с. 535-536].

И еще не раз Чаадаев воздаст хвалу царю, отечеству, православию: «наше мужество держит в трепете мир, наша держава занимает пятую часть земного мира, но всем этим, надо сознаться, мы обязаны только энергичной воле наших государей, которой содействовали физические условия страны, обитаемой нами. Обработанные, отлитые, созданные нашими властителями и нашим климатом, только в силу покорности стали мы великим народом [29, с. 537]. Не удержался Чаадаев и от пиетета перед официально провозглашаемой доктриной поры правления Николая I, выраженной в формуле «Самодержавие, православие, народность»: «Посмотрите от начала до конца наши летописи, – призывает он, – вы найдете в них на каждой странице глубокое воздействие власти, непрестанное влияние почвы и почти никогда не встретите проявлений общественной воли» [29, с. 537-538]. Но и этот, последний недостаток Чаадаев стремится превратить в достоинство: «…отрекаясь от своей мощи в пользу своих правителей, уступая природе своей страны, русский народ обнаружил высокую мудрость, так как он признал тем высший закон своих судеб: необычайный результат двух элементов различного порядка, непризнание которого привело бы к тому, что народ извратил бы свое существо и парализовал бы самый принцип своего возможного развития…» [29, с. 538].

Увы! Все старания Чаадаева загладить свою «вину» остались напрасными – «Апология сумасшедшего» не была опубликована при его жизни, а лишь в 1906 году стараниями М. Гершензона в приложении к его описанию биографии и мировоззрения Чаадаева [8]. И еще один эпизод добавился к череде тех, которые отнюдь не украсили репутацию «борца и правдолюба», которой его наградил А. Герцен. Речь идет о письме и визите к графу С. Г. Строганову, которые биограф Чаадаева М. И. Жихарев назвал действием, «исполненным трусости и малодушия» [Цит. по: 30, с. 329]. Тот же автор характеризовал Строганова как неловко-холодного, малодаровитого и чопорно-посредственного человека. Он принял Чаадаева «с плоской, заимствованной, официальной физиономией, с чиновничьей недоступностью и безучастием, решительно «отклоняя от себя всякое внимательство и всякое содействие…» [30, с. 329]. Вдобавок, пишет Жихарев, после он пересказывал кому угодно слушать, что у него был Чаадаев – расстроенный, испуганный, взволнованный и угнетенный. Дополнительный материал об этом визите дает письмо Д. Давыдова в адрес А. Пушкина от 8 ноября 1836 года, которому Строганов подробно передал о разговоре с Чаадаевым. Последний признался графу, что писал этот пасквиль на русскую нацию немедленно по возвращению из чужих краев во время сумасшествия, в припадках которого он посягал на собственную жизнь; он старался свалить всю беду на журналиста и на цензора: на первого – потому, что он очаровал его (Надеждин очаровал!) и увлек его к позволению отдать в печать пасквиль этот, а на последнего – за то, что пропустил оный. Но это просто гадко…» [30, с. 329-330].

И еще мимо одного отрывка из «Апологии…» нельзя не пройти, не заметив его. Речь идет о выпаде Чаадаева против нашумевшего гоголевского «Ревизора», появившегося в том же, что и «Письмо» Чаадаева, 1836 году. «Никогда не один народ так не бичевали, никогда ни одну страну так не волочили по грязи, никогда не бросали в лицо публике столько грубой брани, и однако не достигалось более полного успеха». «...Почему же мы так снисходительны к циническому уроку комедии и столь недоверчивы по отношению к строгому слову, проникающему в суть вещей?» – с горечью восклицает Чаадаев [29, с. 537].

И он объясняет это тем, что «мы имеем пока только патриотические инстинкты» и очень далеки от сознательного патриотизма старых наций, созревших в умственном труде, просвещенных научным знанием и мышлением». «Мы любим наше общество еще на манер тех юных народов, которых еще не тревожила мысль, которые еще отыскивают принадлежащую им идею, еще отыскивают роль, которую они призваны исполнить на мировой сцене; наши умственные силы еще не упражнялись в серьезных вещах; одним словом, до у нас почти не существовало умственной работы» [29, с. 537].

Признавая справедливость многих характеристик русской жизни Чаадаевым, представляется, что нельзя согласиться с его, смахивающими на доносительство, тоном и характеристикой пьесы Гоголя. В. Н. Каразин тоже был патриот и один из инициаторов создания в Харькове университета, но замарал себя доносом на друга Чаадаева А. С. Пушкина, что авторитета ему отнюдь не добавило.

**4.2. А. И. Герцен как литератор и философ.**

В достопамятные советские времена любой школьник – старшеклассник, а тем более студент исторического факультета университета, просто был обязан знать, кто такой Александр Иванович Герцен, каково его место в революционном движении в России. В голове прочно отложились чеканные фразы о том, что он «звал Русь к топору», звоня в свой «Колокол», что принадлежал к «поколению дворянских, помещичьих революционеров», что «восстание декабристов разбудило и «очистило» его», а он, в свою очередь, в философии «встал в уровень с величайшими мыслителями своего времени.» [1] и т.д. и т. п. Из «Былого и дум», пожалуй, главного труда А. Герцена помнилось, что автор вместе со своим другом Н. П. Огаревым на Воробьевых горах дали клятву посвятить жизнь освобождению простого народа от оков рабства.

Следует признать, что в студенческие годы тезисы ленинской статьи «Памяти Герцена» без труда находили место в наших молодых головах, в том числе и те, которые гласили, что Герцен «вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед историческим материализмом» [2].

Справедливости ради следует сказать, что статья Ленина, приуроченная к 100-летнему юбилею Герцена, была написана живым, понятным языком (в отличие от некоторых других ленинских, прежде всего философских изысканий типа «Материализма и эмпириокритицизма»), оттого и запоминалась легко. Правда, чаще всего дело этим и ограничивалось – поверхностным запоминанием. Трудов Герцена, как правило, не читали, хотя тогда они издавались пусть и не часто, но многомилионными тиражами, о «Былых и думах» слышали, кто-то их и читал, но речь в основном шла о первых четырех книгах – частях. О последующих знали, но больше понаслышке.

После окончания университета я два года заведовал школьным отделом сельского райкома комсомола и вслед за другими, более шустрыми коллегами, получил возможность приобщаться к книжным новинкам в день завоза литературы в местный книжный магазин. Однажды я почти по инерции приобрел «Былое и думы», изданные в Минске в серии «Школьная библиотека» тиражом 200 000 экземпляров, что, конечно, с лихвой перекрывало потребности не только белорусских, но и украинских школьников. К тому же в 1971 году это было уже пятым изданием труда Герцена, не считая иных изданий в других городах необъятной страны. Тогда-то я обратил внимание на издательское представление книги, в котором значилось, что она охватывает жизнь А. Герцена в России в 1812 – 1847 годах. А несколькими строками выше отмечалось, что эта художественная автобиография писателя является одновременно и летописью общественно-политической жизни не только России, но и Западной Европы 30 – 60 годов XIX века.

Короче, книгу я приобрел, может, и полистал... и надолго забыл о ней, испытывая некое удовлетворение от того факта, что я ее имею в своей личной библиотеке. Со временем число таких непрочитанных томиков росло. Утешение я находил и нахожу в высказываниях известных библиофилов. В то время таковым авторитетом был известный российский литературовед, писатель В. Б. Шкловский, о котором сегодня сведения можно почерпнуть лишь в электронных да бумажных энциклопедических изданиях. Высказывания Виктора Борисовича под рукой нет, поэтому воспроизвожу по памяти. А писал он примерно следующее – не спешите расставаться с книгами из личной библиотеки. Ведь приобретали вы их не случайно, и возможно к ним еще обратитесь. Еще более определенно высказался известный итальянский философ, публицист, писатель Умберто Эко: «Приятно допускать, что библиотека не обязательно должна состоять из книг, которые мы читали или когда-нибудь прочтем. Это книги, которые мы можем прочесть. Или могли бы прочесть. Даже если никогда их не откроем».

Возвратиться к Герцену уже в новейшее время способствовали два обстоятельства. Во-первых в библиотеке кафедры, где я работаю уже много лет, хранился двухтомник произведений А. Герцена, 1948 года издания. Здесь помещены статьи автора о дилетантизме в науке [3], хотя и ознакомился я с ними уже после того, как сам опубликовал свои размышления ни эту тему, они и дали дополнительный стимул для последующей разработки темы [4]. Во-вторых, в руки, почти случайно попало продолжение мемуаров А. Герцена (V – VIII части), изданных уже в 1986 году в Киеве как перепечатка московского издания 1973 года[5].

И мне, наконец, открылась та сторона деятельности А. И. Герцена, о которой помалкивали и школьные учителя, и университетские профессора – о его взаимоотношениях с революционными эмигрантами 50-х годов, которые наводнили Англию и Швейцарию после поражения европейской революции 1848 года. В их числе были Маркс со своими последователями – их Герцен называет «марксидами».

**4.2.1. Герцен и «марксиды». Об истории одного «недоразумения».**

Естественно, что А. Герцен в первую очередь, прибыв в Рим, а затем в Париж, отдает должное тем, кого он хорошо знал, к кому испытывал симпатию, был связан личным знакомством или знал по их опубликованным трудам. А кто-то был просто известен среди европейских и русских прогрессивно настроенных образованных кругов. Маццини, Ледрю-Роллен, Кошут, Луи Блан, Арман Барбес, Станислав Верцель, Алоизий Бернацкий... Зарисовки об этих людях проникнуты симпатией и представляют собой исторические портреты, составленные не из чужих пересказов, а проникнутые живыми личными чувствами и переживаниями автора – их современника и живого свидетеля происходящих событий. С радостью он встречает М. Бакунина, своего давнего знакомого, общается не только с революционерами, политиками, но и с представителями творческой интеллигенции (А. Мицкевич, В. Гюго), с известными теоретиками социализма (Ж.-П. Прудон) и теми, кто стремился эти идеи воплотить в жизнь (Р. Оуэн).

Следует сказать, что первые годы эмиграции Герцена не были благоприятны в отношении обустройства личной жизни, но особенно тяжело он пережил поражение революции в Европе в 1848 году.

Он приходит к весьма пессимистическому выводу о том, что «человек – лишь удобрение для истории». И далее: «Войти в будущее как элемент не значит еще, что будущее исполнит наши идеалы... Современная западная мысль войдет, воплотится в историю, будет иметь свое влияние и место, так, как тело наше войдет в состав травы, баранов, котлет, людей...» [6].

В конце 1849 года, пишет Герцен, «я был ошеломлен этими мыслями, и несмотря на то, что каждое событие, каждая встреча, каждое столкновение, лицо – наперерыв обрывали последние зеленые листья, я еще упрямо и судорожно искал выход» [7].

Результатом было глубокое разочарование и неизбывная тоска, охватившая автора воспоминаний: «Я был несчастен и смущен, когда эти мысли начали посещать меня, я всячески хотел бежать от них... Я стучался, как путник, потерявший дорогу, как нищий, во все двери, останавливал встречных, и расспрашивал о дороге, но каждая встреча и каждое событие вели к одному результату – к смирению перед истиной, к самоотверженному принятию ее...» [8].Поражение революции и жизнь в изгнании не способствовали установлению взаимопонимания и поддержки в среде эмигрантов. Особенно отличалась в этом разношерстная немецкая эмиграция. Это были люди преимущественно с тяжелым, скучным и сварливым характером, с отсутствием общепринятой светскости, с школьным доктри-нерством, с излишней фамильярностью, простодушием [9]. Впрочем, замечает Герцен, они и сами не очень сближались, «считая себя, с одной стороны, гораздо выше прочих по научному развитию... и, с другой, – чувствуя перед другими неприятную неловкость провинциала в столичном салоне и чиновника в аристократическом кругу» [10].

По словам А. Герцена, «немецкая эмиграция представляла такую же рассыпчатость, как и ее родина. Общего плана у немцев не было, единство их поддерживалось взаимной ненавистью и злым преследованием друг друга» [11]. При этом лучшие из немецких изгнанников, люди энергические, люди чистые, люди умные... уезжали в Америку. Те, кто был кроток, по праву прятались за делами, за лондонской далью. Остальные, исключая двух – трех вожаков, раздирали друг друга на части с неутомимым остервенением, не щадя ни семейных тайн, ни самых уголовных обвинений [12].

С откровенным сарказмом описывает Герцен встречи с Арнольдом Руге, по его словам, известным московскому университетскому кругу сороковых годов своим изданием философского журнала, из которого русские революционно настроенные студенты «черпали философский радикализм». В лондонской эмиграции автор при посещении А. Руге нашел его «брюзгливым стариком, озлобленным и злоречивым», перессорившемся с оппозицией. Был он поглощен сплетнями, пересудами. Характерно, что «в постоянной связи с ним были два – три бездарнейших газетных корреспондента, грошовых фельетониста, этих мелких мародеров гласности, которых никогда не видать во время сражения и всегда после, майских жуков политического и литературного мира, каждый вечер с наслаждением и в усердием копающихся в выброшенных остатках дня» [13].И вот с ними, отмечает А. Герцен, Руге составлял статейки, подзадоривал их, давал им материал и сплетничал на несколько журналов в Германии и Америке [14].

Герцен отобедал и провел у Руге весь вечер. И все это время тот «жаловался на эмигрантов и сплетничал на них» [15].

Не добавили Руге славы и лекции, которые он читал через год в Лондоне о философском движении в Германии. Лекции были плохи, берлински-английский акцент неприятно поражал ухо, все греческие и римские имена лектор произносил на немецкий манер и английские слушатели его просто не понимали. Так что на вторую лекцию пришли десять человек, на третью – человек пять...

К другому немецкому эмигранту Готфриду Кинкелю Герцен относится в целом с большей симпатией, считая его «одним из замечательнейших» людей, человеком «безукоризненного поведения, работавшего в поте лица своего».

Он был одним из глав сорока сороков лондонских немецких расколов. Автор мемуаров так описывает Г. Кинкеля: «Глядя на него, я всегда дивился, как величественная, зевсовская голова попала на плечи немецкого профессора, и как немецкий профессор попал сначала на поле сражения, потом раненый, в прусскую тюрьму... Лондон его нисколько не изменил и «он остался немецким профессором». Высокий ростом, с седыми волосами и бородой с проседью, он сам по себе имел величавый и внушающий уважение вид» [16]. Но Кинкель к тому же подыгрывал своему образу, и в результате в нем прибавлялось какое-то официальное помазание, елейность [нем. Salbung], что-то судейское и архиерейское, торжественное, натянутое и скромно-самодовольное... Кинкель в молодости много занимался богословием; освободившись от него, он остался священником в приемах».

Соответствующей была у Кинкеля и манера общения: обдуманная и плавная речь, правильная и избегающая крайностей – шла какой-то назидательной беседой; он с изученным снисхождением выслушивал другого и с искренним удовольствием – самого себя [17].

Эти, в общем-то простительные для профессора слабости, не мешали ему читать публичные лекции по эстетике в Лондоне и Манчестере, тем самым зарабатывая себе на жизнь. «Этого ему не могли простить голодно- и праздношатающиеся в Лондоне освободители тридцати четырех немецких отечеств. Кинкель был постоянно обругиваемым в американских газетах, сделавшихся главным стоком немецких сплетен, и на тощих митингах… Ругали его всего более соотечественники, не имевшие никогда уроков, всегда просящие денег взаймы, никогда не отдающие занятого и постоянно готовые выдать человека за шпиона и вора – в случае отказа. Кинкель не отвечал. Писаки лаяли, лаяли и стали, по-крыловски, отставать, только еще изредка какая-нибудь нечесанная и шершавая шавка выбежит из нижнего этажа германской демократии куда-нибудь в фельетон никем не читаемого журнала – и зальется злейшим лаем…» [18].

Маркс в своей работе «Великие мужи эмиграции» много места уделяет Кинкелю, характеризуя его как человека внутренне фальшивого, умеющего ловко скрывать буржуазную сущность под маской показного демократизма и свободомыслия.

В начале 60-х годов от былой «революционности» Кинкеля, действительно, ничего не осталось – он примкнул к национал-либералам и кончил свои дни в Цюрихе в качестве заурядного профессора. Впрочем, после амнистии 1861 года в Пруссии многие бывшие лидеры немецких эмигрантских группировок благополучно возвратились на родину и превратились в национал-либералов и сторонников политики Бисмарка.

Невооруженным взглядом видно, что А. Герцен относится к Кинкелю с гораздо большей симпатией нежели непримиримый Маркс. Следует также отметить, что и между Герценом и Марксом отношений сразу не сложились. Кто здесь виновен более, судить со стороны и по прошествии времени затруднительно. И насколько конфликт, который со временем углублялся, а не затухал, можно назвать «недоразумением», как характеризовал его позже Г. В. Плеханов в статье «Герцен – эмигрант». Он писал: Только с Марксом и его кружком (марксидами по его выражению) у него, как нарочно, были дурные отношения. Это произошло вследствие целого ряда печальнейших недоразумений. Точно какая-то злая судьба препятствовала сближению с основателем научного социализма того русского публициста, который сам всеми своими силами стремился поставить социализм на научную почву» [19].

Нелегкие времена переживали все, в том числе Маркс и его сторонники. Они вынуждены были эмигрировать из Германии, а с осени 1849 года оказались в Англии. Попытка перетрясти также пребывающий в кризисе Союз коммунистов привел лишь к расколу в составе центрального комитета этого союза, а вскоре и вовсе союз перешел под влияние противников Маркса – Виллиха и Шаппера. Последние настаивали на поддержании коммунистами тесных связей с «лагерем буржуазно-демократических деятелей революции», которые «дюжинами создавали в Лондоне будущие временные правительства» и всерьез обсуждали вопрос о том, «чтобы добыть путем революционного займа в Америке необходимые средства на осуществление европейской революции» [20].

Лагерь эмигрантов с самого начала распался на ряд враждующих между собой группировок, во главе которых стояли – Руге, Кинкель, Струве, Гейнцен и др. Ожидая со дня на день нового революционного взрыва в своих странах и на континенте в целом, они, действительно, завязали тесные связи с созданным Маццини Европейским демократическим комитетом и создали в Лондоне ряд союзов и обществ. Хуже того, лондонская «вольница», как называет эмигрантов А. Герцен, превратилась в сборище «учителей и комиссионеров, ходебщиков и хожалых, ораторов и эпистопаторов, ничего не делающих фактотумов и вечно занятых трутней, воров и шпионов» [21].

Еще до личного знакомства у А. Герцена сложилось негативное мнение о Марксе. В его представлении последний предстает как такой, кто не гнушается оклеветать даже человека, которого он хорошо знает. Это уже серьезное обвинение, по поводу которого необходимо так или иначе объясняться. Речь идет о том периоде жизни Маркса, когда он возглавлял «Новую Рейнскую газету» и в ней была помещена информация, из которой следовало, что М. Бакунин, с которым Маркс действительно в то время был связан достаточно тесными отношениями, был якобы русским шпионом [22].

Речь шла об истории, согласно которой якобы писательница Жорж Санд слышала от Ледрю-Роллена, в прошлом министра внутренних дел Франции, о существовании компрометирующей Бакунина переписки. Разумеется, выяснилось, что никакого разговора о Бакунине между Ж. Санд и Ледрю-Ролленом вообще никогда не было.

Маркс попытался выкрутиться из щекотливой ситуации, сославшись на то, что статейка о Бакунине была помещена «во время его отсутствия».

Герцен пишет, что тем самым редактор немецкой газеты перещеголял не только французов, но и английских издателей газет, которые хоть и несравненно менее церемонны, не посмели бы свалить вину на своих сотрудников [23].

Через год после переезда Герцена в Лондон марксова партия еще раз «возвратилась на гнусную клевету против Бакунина, который сидел в это время в Алексеевском равелине» (т.е. в тюрьме – А. Ч.) [24].Было сделано это через посредство Давида Уркуарта, «помешавшемся на двух идеях: во-первых, что Турция превосходная страна, имеющая большую будущность…, и во-вторых, – что русская дипломатия, самая хитрая и ловкая во всей Европе, подкупает и надувает всех государственных людей, во всех государствах мира сего и преимущественно в Англии» [25].Он об этом «печатал статьи и брошюры, делал предложения в парламенте, проповедовал на митингах». Сначала на него сердились, отвечали ему, бранили его, потом привыкли, обвиняемые и слушавшие стали улыбаться, не обращали внимания… наконец, разразились всеобщим хохотом. Дело дошло до того, что этот шут гороховый обвинил Кошута и Маццини в шпионаже в пользу России, и речь его была прервана…

А. Герцен отмечает, что человек, думавший и открыто говоривший, что от Гизо и Дерби до Эспартеро, Кобдена и Маццини – все русские агенты – был клад для шайки непризнанных немецких государственных людей, окружавших – неузнанного гения первой величины – Маркса. Они из своего неудачного патриотизма и страшных притязаний сделали какую то высшую школу [Hochschule] клеветы и заподозревания всех людей, выступавших на сцену с большим успехом, чем они сами [26].

Д. Уркуард имел тогда большое влияние на «Morning Advertiser» – один из журналов, рассчитанных и имевших большую циркуляцию в питейных домах и кабаках. С Уркуардом и публикой питейных домов «вошли» в журнал марксиды и их друзья – «где пиво, там и немцы». И вот в этом журнале и появилась статья «Был ли Бакунин русский агент или нет?», положивший начало новому витку полемики между двумя русскими эмигрантами Герценом и Головиным, с одной стороны и Марксом и его сподвижниками, с другой. Протест Герцена против клеветнических утверждений недоброжелателей Бакунина обратил почему-то на него гнев Маркса. В результате немцы спохватились и стали окружать Герцена такой же грубой неприязней, как окружали прежде грубым ухаживанием. И дописались до того, что стали отзываться о нем, «как о дерзком варваре, осмеливающемся смотреть на Германию сверху вниз» и третировали его в ряде статей в американской прессе [27]. Масла в огонь неприязни к Герцену со стороны Маркса подлил факт не приглашения последнего на обед, который дал американский консул в Лондоне «для врагов всех существующих правительств», но не для немцев – последних американский консул на обед почему-то не пригласил.

Вообще-то Герцен не был знаком с Марксом, и ненависть последнего к русскому эмигранту «была чисто платонической: Герцена приносили в жертву фатерланду – из патриотизма. В американском обеде их бесило отсутствие немца – за это они наказали русского» [28].

Короче, Маркс вынужден был оправдываться повторно по поводу клеветы на Бакунина, и делал это так же неуклюже, как и в первый раз, заявляя, что он вынужден был поместить в своей газете клеветнический материал: «Поступая таким образом, мы лишь выполнили долг, лежащий на публичной печати, которая должна проявлять строгую бдительность по отношению к общественной деятельности» [29].

В неопубликованной газетой «Morning Advertiser» письме Маркса он оправдывается еще более странно: «разве не «глупый друг» тот кто не может понять, почему «консервативные газеты не захотели *опубликовать* клевету, которая *тайно* распространялась против Бакунина в Германии, в то время как самая революционная газета Германии была обязана опубликовать ее» [30]. Спрашивается, разве этот долг нельзя было выполнить другим способом, например, предварительно выяснив мнение самого Бакунина, что, впрочем, и было в конце-концов сделано.

К. Маркс был прекрасно осведомлен о репутации и предназначении «Morning Advertiser» – газеты трактирщиков, прес-тарелых, сирот и банкротов, как он сам ее характеризовал [31]. И несколько странноватой, двусмысленной выглядит концовка его статьи – опровержения, направленной в редакцию как будто осуждающей его однофамильца – клеветника «К. М.»: «то, поскольку он исходит из навязчивой идеи, будто революции на континенте благоприпятствуют тайным замыслам России, он должен если он хочет быть последовательным, осудить не только Бакунина, но и любого континентального революционера как русского агента. В его глазах сама революция является русским агентом. Почему бы не быть им Бакунину?»

Разумеется, для изощренного ума этот текст звучит как осуждение пресловутого «К. М.» Но зная, для кого предназначена газета, Маркс не мог не понимать, что читатель неискушенный да еще одурманенный пивными парами, может подумать, что может и взаправду этот Бакунин – русский шпион? И не скрывается ли за этим желание скомпрометировать опасного идейного противника, а в будущем и врага Марксовой гегемонии в I Интернационале, из которого его потом пришлось исключить? Конечно, это всего лишь предположение, но в отношении А. Герцена со стороны Маркса недоверие возрастало и углублялось. Причем, следует заметить, что сам Герцен как будто не давал для этого повода. Так, шестая глава «Былого и дум» с неприглядными характеристиками деятелей немецкой эмиграции при жизни Герцена не публиковалась [32].Наверное, тут сыграло роль и то, что Герцен, будучи коротко знаком с Бакуниным, приехав за границу первым делом желал общаться именно с ним. Вот как он сам описывает их первую встречу в Париже: «Я его встретил на углу какой-то улицы; он шел с тремя знакомыми и, точно в Москве, проповедовал им что-то, беспрестанно останавливаясь и махая сигареткой. На этот раз проповедь осталась без заключения: я ее прервал и пошел вместе с ним... Я был вне себе от радости!» [33].

В другом месте А. Герцен так характеризует М. Бакунина: «В этом человеке лежал зародыш колоссальной деятельности, на которую не было запроса. Бакунин носил в себе возможность сделаться агитатором, трибуном, проповедником, главой партии, секты, ересиархом, бойцом... Везде он увлекал бы массы и потрясал бы судьбами народов...» [34].

Учитывая, что они были единомышленниками с университетских лет, не удивительно, что Герцен воспринимал любую несправедливость, направленную против друга, а тем более – оскорбительные подозрения – как оскорбляющие лично его.

Можно поставить вопрос по-другому. Герцен был старше Маркса, вращался и формировался как мыслитель в среде российской революционной интеллигенции 30 – 40-х годов. В отличие от нынешних времен, языкового барьера между европейскими мыслителями и российскими практически не существовало: все, что публиковалось на Западе, почти сразу прочитывалось россиянами. И, конечно же, скажем, Прудон или Р. Оуэн были известны и авторитетны для Герцена значительно больше, чем тот же Маркс, который только в 1848 году опубликовал свой «Манифест коммунистической партии», а после поражения революции 1848 года и раскола Союза коммунистов, на какое-то время затерялся среди многочисленных группировок немецкой эмиграции. К тому следует добавить, что Герцен и Маркс свои теоретические социалистические и коммунистические размышления строили на совершенно разном социально-историческом материале, соответственно, на примере России, где пролетариата не было и в помине, и на опыте передовых европейских стран – прежде всего Англии и Франции, поэтому и позиции их не могли быть идентичными.

В то же время молодой Герцен осваивал диалектику Гегеля, как он признавал, в том числе и по работам Прудона. При этом он признавал, что многим был обязан Прудону в своем развитии [35].Характеризуя учение Прудона, Герцен признает, что тот «по преимуществу диалектик, спорщик (контроверсист)... Сила его не в созидании, а в критике существующего» [36].Чтение Прудона, как и чтение Гегеля, дает особый прием, оттачивает оружие, дает не результаты, а средства... В большей части социальных сочинений важны не идеалы, которые почти всегда или не досягаемы в настоящем, или сводятся на какое-нибудь одностороннее решение, а то, что достигая до них, становится вопросом. Социализм касается не только того, что было решено прежним эмпирически-религиозным бытом, но и того, что прошло через сознание односторонней науки, не только юридических выводов, основанных на традиционном законодательстве, но и до выводов политической экономии. Он встречается с рациональным бытом эпохи гарантий и мещанского экономического устройства как со своей непосредственностью, точно так, как политическая экономия относилась к теократически-феодальному государству» [37].

Как представляется, в данном случае Герцен указывает не только на утопизм Прудона, но и на судьбу всяких идеалов, которые неизбежно далеки от действительности и тем более от воплощения их в жизни. Тем самым, эти выводы можно post factum распространить и на самонадеянную уверенность Маркса в том, что его «научный социализм и коммунизм» может быть реализован и воплощен в действительности.

Главное, в чем для Герцена силен Прудон, это «в отрицании старого общественного быта», и в том, что «он такой же поэт диалектики, как Гегель,– с той разницей, что один держится на покойной выси научного движения, а другой втолкнут в сумятицу народных волнений, в рукопашный бой партий» [38]. И хотя именно в практической сфере Прудон допускает многочисленные ошибки, тем не менее «его сочинения составляют переворот не только в истории социализма, но и в истории французской логики. В диалектической дюжести своей он сильнее и свободнее самых талантливых французов» [39]. Если те (Леру, Консидеран) привыкли «играть вперед подтасованными идеями, ходить в «известном наряде, по торной дороге к знакомым местам», то Прудон «часто ломится целиком, не боясь помять чего-нибудь, по пути не желая ни раздавить, что попадется, ни зайти слишком далеко...» [40].

Эта самостоятельность мысли, умение предвидеть события, вольнодумство и непочтительность к общественным кумирам вызывают зависть и ненависть со стороны многих. Поэтому «он остается одиноким между своими, более пугая, чем убеждая своей силой» [41]. Эти свои – деятели французского революционного движения более «риторы», чем деятели, они «стремятся «снять личность стадом», у них пристрастие к *приравниванию*, к единству военного строя, к централизации, то-есть к деспотизму» [42].

До приезда в Париж личные отношения Прудона и Герцена, по признанию последнего, были ничтожны – они встречались всего два раза у Бакунина [43]. Но когда вскоре Прудону потребовалось 24 тысячи франков под залог для получения разрешения на выпуск журнала, Герцен, не задумываясь, внес требуемую сумму, хотя и понимал, что дело это безнадежное: реакционное правительство к этому времени нашло способ борьбы с неугодными журналами путем больших штрафов и арестом редакторов. Просуществовал очередной журнал Прудона всего лишь полгода [44].

Герцен видел и понимал причины поражения революции, когда писал, что ее «победила не реакция»: революция пала под ударами своих детей, и что всего хуже, без их сознания; героизма, юношеского самоотвержения было больше, чем разумения, и чистые, благородные жертвы пали, не зная за что» [45].

Те, кто уцелел, оставались «в раздоре между собой, в личных спорах, в печальном самообольщении, разъедаемые необузданным самолюбованием, останавливались на своих неожиданных днях торжества и не хотели ни снять увядших венков, ни венчального наряда, несмотря на то, что *невеста* обманула» [46].

В результате «несчастья, праздность и нужда внесли нетерпимость, упрямство, раздражение... Эмиграция разбивалась на маленькие кусочки, сосредоточием которых делались имена, ненависти, а не начала. Взгляд, постоянно обращенный назад, исключительное, замкнутое общество – начало выражаться в речах и мыслях, в приемах и одежде; новый цех – цех выходцев – складывался и костенел рядом с другими... Явились добровольные мученики, страдавшие по званию, несчастные по ремеслу... При всем этом сознание не двигалось ни на шаг, мысль дремала... Если бы эти люди были призваны звуком новой трубы и нового набата, они, как девять спящих дев, продолжали бы тот день, в который заснули» [47].

Сказанное относилось и к группе эмигрантов, составлявших кружок Маркса. Заочная полемика, переходящая в колкие выпады между Марксом и марксидами; с одной стороны, и Герценом, с другой, – не утихала, а наоборот нарастала, в том числе усилиями не только самого Маркса, но и включением в нее его сторонников. Одним из таких публицистов был некий Колаген, у которого Герцен впервые опубликовал свой труд «О развитии революционных идей в России» [48]. К марксидам, пишет Герцен, вскоре присоединился «рыцарь с опущенным забралом» Карл Блинд – «тогда fumalus Маркса, теперь его враг» [49]. В комментарии к «Былым и думам» отмечается, что Маркс познакомился с Блиндом в 1849 году. В дальнейшем Блинд вплоть до 1853 – 1854 г.г. в парижской и лондонской эмиграции много общался с Марксом. В 1854 году отношения между ними становятся все более натянутыми. Маркс прямо ставит Блинда в один ряд с идейно враждебными ему Руге и Геггом [50].

В конце 50-х годов Блинд окончательно переходит в лагерь либеральной буржуазии, выступает как открытый сторонник Бисмарка и враг социализма.

Как видим, все это произошло позже, а в 1853 году Блинд находился под влиянием Маркса. И в его корреспонденции в нью-йорские журналы было сказано по поводу участия Герцена в обеде, который давал оппозиционно настроенным эмигрантам американский консул, следующее: «На этом обеде был русский, именно А. Г. *выдающий* себя за социалиста и республиканца. Г. живет в близких отношениях с Маццини, Кошутом и Саффи... Со стороны людей, стоящих во главе движения, чрезвычайно неосторожно, что они допускают русского в свою близость. Желаем, чтобы им не пришлось слишком поздно раскаяться в «этом» [51].

Герцен отмечает, что как со стороны Блинда, так и со стороны Маркса, «эта ненависть была чисто платоническая...» безличная, что его «приносили в жертву фатерлянду – из патриотизма» [52]. Подлило масло в огонь и то, что на обед не был приглашен никто из немцев [53].

Конечно, следует согласиться с тем, что в конце 40-х – начале 50-х годов Маркс не имел в своем распоряжении данных, которые давали бы возможность судить о сильных сторонах революционной деятельности Искандера за границей и в России, о том, как глубоко и органически Герцен был связан с развитием русской передовой мысли, какое влияние он оказывал на пробуждение революционной активности новых слоев русской интеллигенции [54]. Но вместе с тем, как представляется, сыграла свою роль «немецкая» гордыня и предубежденность против России и россиян, которых не избежали Маркс с Энгельсом. К Герцену у них развивалась «крайняя настороженность и даже враждебность» [55]. Они распространяли на всех русских без разбору свою негативную оценку России как «тюрьмы народов» и «жандарма Европы». Поэтому не удивительно, что вскоре после заочной полемики вокруг «дела Бакунина», дело дошло до личных столкновений, а взаимная неприязнь зашла так далеко, что сделала *навсегда* (подчеркнуто мной – А. Ч.) невозможным их сближение[56].

Конфликт разгорелся при подготовке международного митинга, который организовал лидер английских чартистов Джонс в память «великого революционного движения 1848 года». На афише митинга имя Герцена стояло рядом с именами других представителей международной эмиграции, в том числе Маркса. Однако Маркс, участвующий в предварительных переговорах по организации митинга, совершил де-марш, отказавшись выступать на нем, если слово будет дано и Герцену[57].

Сначала организатор митинга Э. Джонс получил письмо от какого-то немца, протестовавшего против участия в митинге А. Герцена. Он писал, что тот известный панславист, что как-то писал о необходимости завоевания Вены, которую назвал славянской столицей, что Герцен проповедует русское крепостное состояние – как идеал земледельческого населения [58]. Джонс оставил без внимания эту немецки-патриотическую клевету.

Но, оказалось, что это была лишь «разведка боем». На следующем заседании комитета Маркс «объявил, что он считает мой выбор несовместимый с целью комитета, отмечает А. Герцен, – и предлагал выбор уничтожить» [59]. Джонс, естественно, отказал в этом, мотивируя отказ тем, что комитет по желанию одного члена не вправе принимать такое решение, и что пусть Маркс сформулирует свои обвинения и предложит их на обсуждение комитета.

«На это Маркс сказал, что он меня лично не знает(!), что он не имеет никакого частного обвинения (!!), но находит достаточным, что я русский, и притом *русский, который во всем, что написал, поддерживает Россию*, – что, наконец, если комитет не исключит меня, то он, Маркс, со всеми своими принужден будет выйти» [60].

При голосовании Маркс остался «в страшном меньшинстве». Он встал и со своими присными оставил комитет и не возвращался более [61].

«Марксиды», как и следовало ожидать, после избиения в комитете, затаили злобу и попытались мелко отомстить Герцену, затеяв скандал вокруг публикаций на немецком и английском языке первых частей «Былого и дум», в том числе «Тюрьмы и ссылки», название которой издатели перевели как «Моя ссылка в Сибирь». Известная уже «Morning Advertiser» завела по этому поводу рубрику «Дело Герцена», как будто речь шла об уголовном деле. Дошло до того, что стали высказываться публично сомнение в самой ссылке Герцена: «В Вятке и Новгороде Г. Г. был на *императорской* службе, – где же и когда он был в ссылке» – цитирует Герцен «Morning Advertiser» [62].

Через четыре года Маркс, по мнению Герцена, анонимно опубликовал в Аугсбургской газете (самом черножелтом журнале в Германии) статью, в которой обвинил целую группу европейских деятелей (К. Фогт, Кошут, С. Телеки, Пульский и пр.) в шпионаже в пользу Наполеона III. Тут же было напечатано: «Г., по самым верным источникам, получает большие деньги от Наполеона. Его близкие сношения с Palais Roval’em были и прежде не тайной...» [63].

Поэтому, пишет Герцен, я был почти обрадован, когда тощий Лондонский журнал «Herr man» поместил статейку, в которой говорится, – не смотря на то, что я десять раз отвечал, что я этого никогда не писал, – что я «рекомендую России завоевать Вену и считаю ее столицей славянского мира» [64].

То, есть, байка о Вене – выглядела детской шалостью по сравнению с клеветническими инсинуациями на тему о шпионаже в пользу Бонопарта или России.

Совершенно очевидно, что Герцен не заслуживал такого отношения к себе со стороны Маркса. Конечно, можно объяснить это, как это сделал Г. В. Плеханов, в статье «Герцен-эмигрант»: «Только с Марксом и его кружком (с «марксидами», по его выражению) отношения у него, как нарочно, были дурные следствием «целого ряда печальнейших недоразумений» [65]. Однако ведь Герцен был человеком, корни деятельности которого уходили в русскую почву, социальная обстановка обусловившая формирование его мировоззрения и характер его политической деятельности, резко отличались от той, в которой действовал Маркс. Герцен исходил из опыта отсталой крестьянской страны, в которой капитализм был развит слабо и революционная роль пролетариата еще совершенно не выявилась [66].

Но этой специфики Маркс не хотел (и/или не мог?) понимать и воспринимать. В этом случае в его поведении воедино слились немецкое презрение к «русским варварам» с интеллектуальным эгоизмом и гегемонистскими устремлениями Маркса, а также с вытекающей отсюда нетерпимостью к инакомыслию. Впрочем, по отношению к Герцену достаточно было и первых двух мотивов, чтобы в его лице у Маркса на всю жизнь запечатлелся образ врага.

Очередной всплеск неприязни Маркса к Герцену вспыхнул при известии о польском восстании 1863-1864 гг. Он почему-то был уверен, что по отношению к повстанцам Герцен может занять проимперскую, пророссийскую позицию. В письме к Энгельсу Маркс писал: «… теперь Герцену и Ко представляется случай доказать свою революционную честность, хотя бы в той мере, в какой это совместимо с пристрастием ко всему славянскому» [67].

Герцен же, естественно, встал на сторону восставших и тем самым, по словам В. И. Ленина, «спас честь русской демократии» [68]. Впрочем, он не собирался (и не должен был) кому бы то ни было что-то доказывать: это была его позиция русского революционного демократа, не раз проявленная в острых политических ситуациях. А со стороны Маркса здесь сквозило ставшее уже традиционным недоверие к опасному, по его мнению, сопернику. И в дальнейшем он не упускает случая уязвить Герцена, когда пишет тому же Энгельсу: «Герценовские» солдаты кажется действуют обычным образом» [69]. В редакционных примечаниях к письму находим пояснение: «Говоря о «герценовских солдатах», Маркс подразумевает надежды Герцена на революционные выступления в русской армии против царя совместно с поднявшими восстание поляками» [70]. Пусть даже Герцен заблуждался на этот счет, но это не заслуживает такого осуждения и даже злорадства со стороны Маркса.

Вообще, судя по всему, для Маркса было характерно не только паразитирование на дружеских чувствах (известно, что длительное время Энгельс вынужден был платить своеобразную денежную дань патрону, финансово обеспечивая жизнь Маркса и его семьи), но и любил за чужой счет «добывать каштаны из огня». Так, он достаточно долгое время использовал ядовитое перо Уркуарда и «уркуардистов», которые клеветали на Герцена, будучи хорошо осведомленным о подмоченной репутации возглавляемой Уркуардом газеты «Morning Advertiser». Некоторое время он по сути поощрял выпады против Бакунина и Герцена в подозрении их в шпионаже в пользу России. Но теперь, как бы открещиваясь от бреда, который несли Уркуард и сотрудники его издания, пишет: «Уркуардисты, вероятно, решат что польское восстание вызвано петербургским кабинетом в качестве «диверсии» против задуманного Уркуардом вторжения на Кавказ» [71].

В другом месте он прямо считал газету – «предназначенным для толпы органом Пама» (английского премьера Пальмерстона) [72].

Хотя политические воззрения Уркуарда и Маркса не имели между собой ничего общего, тем не менее последний считал возможным использовать того в своих интересах.

Дело в том, что Уркуард в течении долгих лет «разоблачал» в печати и в английском парламенте происки российских дипломатов на Балканах. Поскольку и Маркс в начале 50-х годов «приложил перо» к этой теме, то его отдельные статьи, напечатанные в органе чартистов «The peoples Paper», были затем помещены в провинциальных газетах уркуардистов. Для подтверждения вырисовывающегося портрета К. Маркса, так выпукло проявившего себя в отношении к А. Герцену, сошлемся на авторитет Роберта Хайлбронера – аменриканского экономиста и социолога, написавшего книгу «Философы от мира сего» – это удивительное повествование о судьбах и идеях титанов экономической мысли. Одну из глав он посвятил К. Марксу и его экономическому учению [73]. Попутно автор характеризует некоторые черты «Мавра». В частности, он пишет, что «в отношениях с чужаками Маркс был неучтивым, завистливым, подозрительным и вспыльчивым» [Там же, с. 189].

Кроме того, это был «склочный и в высшей степени нетерпимый человек», который изначально сомневался во вменяемости люблю, кто не принимал его аргументов... Его политические тексты изобиловали грубостями и непристойностями.., противников он называл «деревенщинами», «мошенниками» и даже «клопами» [Там же, с. 193]. А всей истории социалистического движения в Европе XIX века с участием Маркса «сопутствовали дрязги...» [Там же, с. 195].

Маркс был «всего лишь один из дюжины революционных лидеров и уж никак не самый успешный, – заключает Р. Хайлбронер, – заметных проповедников социализма было по крайней мере не меньше» а «его замечания по поводу устройства общества будущего представляют мало интереса».

Но автор признает истинные заслуги Маркса, которые лежат в другой области: «это и диалектико – материалистическая теория истории, и, что более важно, пессимистический анализ перспектив капитализма» [Там же, с. 196].

Как видим, претензии Герцена к Марксу во многом были справедливы, и никакого искажения деятельности Маркса, как уверяют авторы редакционных примечаний к «Былому и думам», в действительности не было, скорее наоборот. Соответствующей была и реакция А. И. Герцена, который ставил Маркса и «марксидов» в своем анализе немецкой эмиграции 50-х годов почти в конце выстроенной им иерархии непосредственно перед разного рода проходимцами, шулерами от политики, ворами и шпионами. Он писал: «От *серной шайки*, как сами немцы называют марксидов, естественно и недалеко перейти к последним подонкам, к мутной гуще, которая оседает от континентальных толчков и потрясений на британских берегах и пуще всего в Лондоне» [74].

Остается пока без ответа еще один важный вопрос, требующий пояснения – отношение Герцена к роли Запада и России в будущих социалистических преобразованиях, в которые Герцен верил всей душой и которые он стремился приблизить своей деятельностью.

Как уже отмечалось, революцию 1848 года он встретил с воодушевлением, но ее поражение и последовавшая затем реакция, произвели гнетущее впечатления на А. Герцена: романтические ожидания сменились глубоким разочарованием и даже унынием. Тем более, избавлению от иллюзий способствовали не только отношения, которые складывались внутри революционной эмиграции, но и те противоречия, которые обнажались по мере эволюции западного капитализма.

Автор констатирует, что взгляды русских на Европу неверны: «Мы знаем Европу только литературно…, судим с первого взгляда, по книжкам и картинкам» [75]. При этом А. Герцен выделяет, по крайней две причины такой ситуации: во-первых, русским знаком только верхний, образованный слой западного общества. А он лишь «накрывает собой тяжелый фундамент народной жизни», сложившийся веками, выведенный инстинктом, по законам, мало известным в самой Европе. Западное образование не проникает в эти циклопические работы, которыми история приросла к земле и граничит с геологией… Массы сельского населения после религиозных войн и крестьянских восстаний, не принимали никакого действительного участия в событиях: они ими увлекались направо или налево, как нивы – не оставляя ни на минуту своей почвы [76].

Да и тот слой, который нам знаком, отмечает далее А. Герцен, – мы знаем исторически, несовременно… Вообще западные люди не соответствуют нашему понятию о них,… они *гораздо ниже* его» [77]. И далее автор поясняет: «Рыцарская доблесть, изящество аристократических нравов, строгая чинность протестантов, гордая независимость англичан, роскошная жизнь итальянских художников, искрящийся ум энциклопедистов и мрачная энергия террористов – все это переплавилось и переродилось в целую совокупность других господствующих нравов, *мещанских*. Они составляют целое, то есть замкнутое, оконченное в себе воззрение на жизнь, со своими преданиями и правилами, со своим добром и злом, со своими приемами и своей нравственностью *низшего порядка*» [78].

Прообразом нового мира становится купец, господа заменились хозяевами. Но купец сам по себе – лицо стертое, промежуточное; посреди между одним, который производит и другим, который потребляет, он представляет нечто, вроде дороги, повозки, средства [79].

Мещанин, в терминах Герцена, – буржуа, представитель так называемого третьего сословия, предприниматель. Автор объясняет различие между ними и, например, рыцарем таким образом: «Рыцарь был больше *он сам*, больше *лицо* и берег, как понимал свое достоинство, оттого-то он, в сущности, и не зависел ни от богатства, ни от места, его личность была главное. В мещанине личность прячется или не выступает, потому, что не она главное: главное – товар, дело, вещь, главное – собственность» [80].

«Рыцарь, говорит Герцен, был страшная невежда, драчун, бретер, разбойник и монах, пьяница и пиетист, но он был во всем открыт и откровенен, к тому же он всегда готов был лечь костьми за то, что считал правым, у него было свое нравственное уложение, свой кодекс чести, очень произвольный, но от которого он не отступал без утраты собственного уважения или уважения равных» [81].

Купец, конечно, – человек мира, а не войны, упорно и настойчиво отстаивающий свои права, но слабый в нападении, расчетливый, скупой, он во всем видит торг и как рыцарь вступает с каждым встречным в поединок, только меряется с ним – *хитростью*. Его предки, средневековые горожане, спасаясь от насилий и грабежа, вынуждены были лукавить: они покупали покой и достояние уклончивостью, скрытостью, сжимаясь, притворяясь, обуздывая себя. Его предки, держа шляпу и кланяясь в пояс, обсчитывали рыцаря; качая головой и вздыхая, говорили они соседям о своей бедности, а между тем потихоньку зарывали деньги в землю. Все это естественно перешло в кровь и мозг потомства и сделалось физиологическим признаком вида людского, называемого средним состоянием [82].

Далее Герцен отмечает, что пока этот класс, который потом назовут средним классом, «был в несчастном положении и соединялся с светской закраиной аристократии для защиты своей веры, для завоевания своих прав, он был исполнен величия и поэзии. Но это было ненадолго и Санчо Панса, завладев местом и запросто развалясь на просторе, дал себе полную волю и потерял свой народный юмор, свой здравый смысл, вульгарная сторона его натуры взяла верх» [83].

В результате влияния на жизнь мещанства все в Европе переменилось: «Рыцарская честь заменилась бухгалтерской честностью, изящные нравы – нравами чинными, вежливость – чопорностью, гордость – обидчивостью, парки – огородами, дворцы – гостиницами, и открытыми для *всех* (то есть для всех имеющих деньги)» [84].

При этом устаревшие, но по-своему последовательные понятия об отношениях между людьми были потрясены, а нового сознания *настоящих* отношений между людьми не было раскрыто. «Хаотический простор этот особенно способствовал развитию всех мелких и дурных сторон мещанства под всемогущим влиянием ничем не обуздываемого стяжания» [85].

К этому добавились сумбурные моральные правила плюс тяга к золоту, – и «передовые» страны Европы «дошли до нелепостей» [86]. Вся нравственность в буржуазно-мещанском мире свелась к тому, что «неимущий должен всеми средствами приобретать, а имущий – хранить и увеличивать свою собственность, флаг, который поднимают на рынке для открытия торга, стал хоругвию нового общества. Человек de facto сделался принадлежностью собственности, жизнь свелась на постоянную борьбу из-за денег» [87].

Вслед за экономическим состоянием произошли изменения и в политической сфере; которая тоже превратилась в торг и рынок, в меняльные лавки – редакции журналов, избирательные собрания, камеры. Англичане дошли до того, что стали называть свою англиканскую церковь Old Shop, т.е. старая лавка [88].

Разложение коснулось и важнейших завоеваний буржуазного строя – партийной системы и парламентского представительства. Все партии и оттенки мало-помалу разделились на два главных лагеря: «с одной стороны, мещане-собственники, упорно отказывающиеся поступиться своими монополиями, с другой, – неимущие мещане, которые хотят вырвать из их рук их достояние, но не имеют силы, то есть, с одной стороны *скупость,* с другой, – *зависть*...». В результате – «место лица в той или другой стороне определяется внешними условиями состояния, общественного положения» [89].

Под эти общественные классы, группы постепенно подстраивается и политическое правление: «одна волна оппозиции за другой достигает победы то есть собственности или места, и естественно переходит со стороны зависти на сторону скупости». Для этого перехода ничего не может быть лучше, как бесплодная качка парламентских прений: «она дает движение, и пределы, дает *вид* *дела* и форму общих интересов для достижения своих личных целей» [90].

Как видим, А. Герцен уже тогда прекрасно понимал сущность буржуазного общества и так называемой парламентской демократии, по поводу которой и сегодня в украинском обществе не только «ломаются копья», но и идет жестокое противостояние под видом защиты общественных (национальных) интересов «для достижение личных целей». Об этом же примерно в то же время писал и К. Маркс, но в форме теоретических статей и книг: о расслоении общества на два непримиримых (антагонистических) класса, о классовой борьбе, о лицемерии буржуазной демократии. А. Герцен же в «Былых и думах» прежде всего художник слова и соответствующим образом он живописует «прелести» мещанского капитализма. Характеризуя нравы западного «передового» общества, он отмечает, что во всем европейском глубоко лежат две черты, явно идущие с прилавка: «с одной стороны, лицемерие и скрытность, с другой, – выставка etelage (хвастовство). Подать товар лицом, купить за полцены, выдать дрянь за дело, форму за сущность, умолчать какое-нибудь условие, воспользоваться буквальным смыслом, казаться вместо того, чтобы быть, вести себя *прилично*, вместо того чтоб вести себя *хорошо*, хранить внешний Respectabilitat (благопристойность) вместо внутреннего достоинства» [91].

Лицемерие и продажность в этом обществе стало тотальным, охватывая все: образование, быт, саму человеческую личность. Все измеряется деньгами. Даже истина определяется «сложением и вычитанием, ее можно прикидывать на счетах и метить булавками». Таким образом, «мещанское растление пробралось во все тайники семейной и частной жизни» [92] ибо «мещанство ни к чему не обязывает, кроме обязанности иметь собственность. Его Евангелие коротко: наживайся, умножай свой доход, как песок морской, пользуйся и злоупотребляй своим денежным и нравственным капиталом не разоряясь, и ты сыто и почетно достигнешь долголетия, женишь своих детей и оставишь о себе хорошую память» [93].

Разумеется, что Герцен так воспринимая ситуацию в «передовых европейских странах» того времени да еще будучи разочарованным в их революционном потенциале, не рассматривал такого рода ситуацию как перспективу для России. А. И. Герцен был, конечно, социалист, но его мировоззрение формировалось на русской почве. Пребывая в 30-х годах в России (когда ни Маркс, ни «марксиды» на западе просто не существовали как теоретики), живя и в глубинке, и в столицах, Герцен сталкивался и наблюдал жизнь разных слоев населения, и достаточно обоснованно пришел к выводу, что единственной реальной силой, способной хоть как-то противостоять угнетению, да и то в будущем – могло быть лишь крестьянство. И не в своем индивидуализме, а будучи объединенным в общину. Именно через общину, считал А. Герцен, можно было осуществить социалистическое переустройство российского общества. В более широком контексте ему виделось объединение всех славянских народов как определенной гарантии против реставрации старых порядков (как это случилось во Франции после революций 1879, 1830 и 1848 годов).

Приехав на Запад, А. Герцен с восхищением следил за перипетиями революционной борьбы в Германии, Франции и других странах, вдохновляясь в своих надеждах на социалистическое будущее своей родины. Но поражение революции 1848 года не только разочаровало его, но еще более укрепило в правильности упования на крестьянскую революцию в России. Не вдохновляла и пестрая толпа европейских эмигрантов, заполонивших Англию и Швейцарию, которые сидели сложа руки и ожидали, что когда-то им удастся возвратиться на родину при этом обязательно в роли победителей. Особенно убого выглядела немецкая эмиграция, расколовшаяся, как и Германия в то время, на многочисленные группировки и проявлявшая по отношению к друг другу и представителям других стран враждебность, доходящую до неприличия. В 40-е – 50-е годы XIX века Маркс со своими «марксидами» никак и ничем не выделялись на этом фоне, разделяли предрассудки и подозрительность ко всем русским, характерные для всех немцев – эмигрантов. И отнюдь не было тогда понятным, что их идеи и действия имеют хоть какую-нибудь перспективу. Так их и воспринимал Герцен.

Таким образом, становится понятной вся несправедливость отношения Маркса к Герцену, и складывалось это отношение не как «недоразумение», а как вытекающее из всей совокупности черт того же Маркса, помноженное на немецкое неприятие всего русского и русских людей – этих выходцев из «варварской» страны.

Понятно, что в условиях обожествления Маркса и марксизма, которое сохранялось у нас до начала 90-х годов XX века, о справедливой оценке, истинных причинах и характере разногласий и личной неприязни Маркса к Герцену и речи не могло идти, поэтому и вторая часть «Былого и дум» печаталась у нас значительно реже, чем первая, и комментаторы соответствующего текста мемуаров Герцена вынуждены были каким-то образом «подправлять» нелицеприятные для господствующей моноидеологии и для ее основоположников высказывания русского писателя, публициста и революционера.

Если учитывать, что философией А. Герцен занимался в основном в молодые годы и то урывками, то судя по написанным в 1842 – 1845 годам статьям «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы», в этот период как философ он явно обгонял совсем молодых тогда Маркса и Энгельса (им было тогда соответственно не более 25-27 лет). Правда, ни тот, ни другой этих работ Герцена так и не прочитали – напечатанные на русском языке при жизни Герцена они не переиздавались.

Справедливости ради следует отметить, что постепенно взаимный интерес, хотя и с определенной настороженностью друг к другу возрастал. Так, Герцен к концу 60-х годов, по словам Ленина, «все яснее чувствовал и осознавал силу первого Интернационала и международного рабочего движения. В 1868 году, давая отповедь своим российским идейным противникам – либералам во главе с Катковым, которые пытались утешить себя тем, что якобы «времена социализма прошли», Герцен указывал на Брюссельский конгресс Интернационала, на «движение немецких рабочих» и другие признаки революционного подъема [94]. В письме к Огареву 29 сентября 1869 года Герцен, касаясь враждебных отношений, установившихся между ним и Марксом, отмечал: «Вся вражда моя с Марксом из-за Бакунина».

И сам Маркс делал хоть и маленькие шажки навстречу Герцену. Так, во втором издании первого тома «Капитала» (1872 г.) он снял довольно резкое ироническое замечание в адрес соперника, помещенные в первом издании этого труда в 1867 году [95]. Однако, замечают комментаторы «Былого и дум», как показывает «Письмо в редакцию «Отечественных записок» (1877 г.), по нему трудно судить о том, в какой мере этот факт отражает изменение оценки Герцена Марксом [96].

В качестве аргумента в пользу А. Герцена в примечаниях также отмечается, что Маркс проявил интерес к творчеству Герцена изучая русский язык по «Былому и думам» [97]. Хотя, разумеется, это можно понимать и так, что на тот момент у Маркса под рукой не было других книг на русском языке.

**4.2.2. Дилетантизм в науке и философии: история и современность.**

По мере становления европейской науки как самостоятельной формы духовной жизни в период позднего Средневековья и Возрождения возрастало и сопротивление этому новому явлению, прежде всего со стороны католической церкви (суды инквизиции, преследование философов и ученых, таких как Д. Бруно, Г. Галилей). На что ученый мир реагировал не менее ожесточенно, но в основном в доступных формах: в сфере познания и мировоззрения. Наиболее радикальным ответом здесь был «научный атеизм», мировоззрение, отрицавшее существование бога как такового, а позже – и претензии церкви на вмешательство в общественную жизнь.

Постепенно ученые убеждали истинностью собственных открытий в противовес религиозным откровениям Священного писания и проповедям столпов церкви. К середине XIX века старые враги науки как бы ушли в тень, хотя и не исчезли вовсе. Но возникла новая опасность – растворение истин науки в разного рода дилетантизме, опасность которого усиливалась оттого, что дилетанты прикидывались «друзьями науки», но вредили ей иной раз больше, чем откровенные противники.

Одним из первых об опасности дилетантизма для судеб науки и философии заговорил немецкий философ Гегель, отмечавший субъективизм как характерную черту людей нового времени, которые зачастую следуют решению, которое им подсказывает «их собственная сообразительность», они решения «черпают только из себя, субъективная воля кладет… предел всем доводам, выстав-ляемым размышлением, и определяет себя к действию». А при наличии потребности в познании истины такой субъективизм ведет к догматизму, а от него – и к дилетантизму. Догматизм в философском смысле заключается в том, что «удерживаются односторонние рассудочные и исключаются противоположные определения. Это вообще строгое *или–или*, согласно которому утверждают, например, что мир *или* конечен *или* бесконечен, но непременно *лишь одно* из этих двух. Истинное, спекулятивное есть, напротив, как раз то, что не имеет в себе таких односторонних определений и не исчерпывается ими, а как тотальность совмещает в себе те определения, которые догматизм признает в их раздельности» [4, с. 139].

Так воспринимает мир в его понятиях мышление дилетанта. «Борьба разума состоит в том, чтобы преодолеть то, что фиксировано рассудком» [4, с. 140]. Чтобы жизнь, практика не увела науку (а с ней и философию) в стан дилетантизма, Гегель и пишет свою «Энциклопедию философских наук», включавшую «Науку логики», «Философию природы» и «Философию духа», которая при всех упованиях автора не выполнила задачу создания единой и целостной системы науки. Однако размышления Гегеля привлекли к себе внимание философской и общественной мысли. Одним из тех, кто подхватил дух, а иногда и букву гегелевской философии и пафос борьбы против дилетантизма, был молодой российский писатель, публицист, философ А. И. Герцен. Возвратившись из ссылки, в 1842– 1843 годах он пишет четыре статьи, объединенных общим заголовком «Дилетантизм в науке» и публикует их в журнале «Отечественные записки» [5, с. 12–90].

Об основной задаче, которую ставил перед собой автор, он пишет в дневнике той поры: «…Хочется написать пропедевтическое слово желающим приняться за философию, но сбивающимся в цели, праве, средстве науки. По дороге тут следует указать весь вред добрых людей, *любящих* пофилософствовать. Враги науки не так опасны, как все полу-пиэтисты, полу-рационалисты» [5, с. 294].

Современную ему эпоху А. Герцен характеризует как переходную, в результате чего происходит становление научного мировоззрения. При этом «старые убеждения, все прошедшие миросозерцания потрясены, но они дороги сердцу. Новые убеждения, многообещающие и великие, не успели еще принести плоды… Множество людей остались без прошедших убеждений и без настоящих. Другие механически спутали долю того и другого и погрузились в печальные сумерки» [5, с. 13].

Набравшая силу наука провозгласила примирение в сфере мышления. Но жаждавшие этого раскололись: «одни не верят науке, не хотят ею заняться, не хотят знать, почему она так говорит, не хотят идти ее трудным путем». Другие нашли внешнее примирение и ответы на беспокоящие их вопросы, при этом усваивая букву науки и не касаясь ее живого духа [5, с. 12, 13].

Но они поверхностны, все им в науке кажется ужасно легким, они не видят проблем и ответы ищут в своих «священных книгах». Их Герцен называет философами – мохаммеданами (то есть, последователями пророка Мохаммеда) [5, с. 13] за их догматизм.

К числу дилетантов относятся также «истые поклонники позитивизма», потерявшие дух за подробностями, «остающиеся при рассудочных теориях и аналитических трупоразъятиях» [5, с. 14].

Кроме них, к дилетантам автор относит и тех, кто вообразил, что наука легка, что стоит захотеть знать – и знаешь. Но наука им не далась, за это они и рассердились на нее. Они не вынесли с собою ни укрепленных дарований, ни постоянного труда, ни желания чем бы то ни было пожертвовать для истины [5, с. 15].

Возле дилетантов доживают свой век романтики – «эти запоздалые представители прошедшего, глубоко скорбящие об умершем мире». Они не хотят иметь дела с новым иначе как с копьем в руке. Верные преданию средних веков романтики похожи на Дон Кихота и скорбят о глубоком падении людей, завернувшись в одеяло печали и отчаяния. «Они готовы признать науку, но требуют, чтобы наука признала за абсолютное, что Дульцинея Тобосская – первая красавица» [5, с. 15]. То есть, чтобы наука признала как реально существующие их романтические фантазии.

Дилетанты не понимают науку, потому что подходят к ней «замысловато», «с задними мыслями», испытывая ее, предъявляя ей свои требования, не жертвуя при этом ничем. В результате наука остается для дилетантов «бессмысленным формализмом, логической головоломкой, не заключающей в себе никакой сущности» [5, с. 17].

В своем достаточно обширном труде А. Герцен подробно рассматривает черты и особенности дилетантизма, среди которых поверхностность и субъективизм, а также механицизм, вера, а не знание, разделение природы и знания о ней, мышление и чувства, как инструменты познания и ряд других. Здесь рассматриваются также недостатки, присущие самим ученым – «цеховая профессио-нализация», формализм, сложность языка науки и пр.

Прошло более 170 лет после написания А. И. Герценом цикла статей против дилетантизма. С тех пор миновали целая эпоха, обозначенная в том числе как эпоха научного и технико-технологического прогресса. Ряд положений критики дилетантизма в современных условиях устарело, видоизменились и сам дилетантизм и обстоятельства, ему сопутствующие или противодействующие. Но осталась востребованной и актуальной необходимость преодоления дилетантизма.

По сравнению с XIX веком неизмеримо возрос уровень образования масс, о которых А. Герцен писал, что им недоступна теоретическая философия [5, с. 13]. Кроме того, и сама философия приблизилась к массам, признав право на существование наряду с теоретической и практической философии, а также мировоззрен-ческую значимость здравого смысла и обыденного уровня сознания людей. Но удивительно – с возрастанием уровня образования масс разросся и дилетантизм.

Например, появление Интернета, Википедии и других информационных ресурсов – это несомненное благо, революция в информационном обеспечении потребностей индивида и общества. Но и здесь «научное поле» зарастает бурьянами, плодя недос-товерную, а то и лживую информацию, которая с невероятной скоростью разносится средствами массовой информации. И все попытки (правда, бессистемные и спорадические) бороться с этим «виртуальным мусором» пока безуспешны.

Одним из источников дилетантизма А. Герцен называл *интерес*, который толкает многих к занятию наукой. Интерес не исчез, но он видоизменился. Еще в том, бывшем более четверти века назад прошлом, от которого ныне стремятся избавиться так, будто его и не было, занятие наукой обуславливалось больше интересом к содержанию научной деятельности, ну, и разумеется ее престижностью и материальной заинтересованностью. Сегодня приоритеты не те: бал правит интерес к форме, к мундиру науки. Сюда толпой ринулись соискатели степеней и званий из числа политиков, олигархов, других желающих. Ведь нынче за деньги можно купить не только диплом о высшем образовании (а у многих их по два–три в кармане), но и кандидатские и докторские диссертации, почетные звания. Вполне легально действуют фирмы, предлагающие «под ключ» изготовить за соответствующую плату любой текст – от студенческих рефератов и выше.

Казалось бы, большой беды в этом нет: «Чем бы они не тешились…». Глядишь, из некоторых могут получиться неплохие лекторы и специалисты, как это было, когда в науку зачастили отставные партийные, комсомольские, реже – профсоюзные чиновники, которые готовили диссертации в высших партийных, комсомольских и профсоюзных школах под опекой «дядек» – профессионалов, обязанных по окончанию пребывания подопечного в этой школе отчитаться об успешной подготовке диссертанта.

Кстати, и профессиональный статус рядовых обществоведов поддерживался, правда, не заграничными командировками, но обязательным полугодовым пребыванием в Институтах повышения квалификации, которые имелись при ведущих университетских центрах при сносном материальном обеспечении. Сегодня же «повышение квалификации» превратилось в пустую формальность и проходит скорее на бумаге. Но беда в том, что этот вид коррупции проник в стены высшей школы, где изготовление «научных трудов» «под заказ» становится вполне доходным делом. А главное, что этот «бизнес» не встречает отпора со стороны тех, кто добивался всего своим трудом. Как следствие нашествия дилетантов в науку изобретаются хитроумные способы плагиата, присвоения чужих идей и прочее. Особенно легко распространяются такие явления в сфере социально-гуманитарных наук и философии.

А. И. Герцен писал по этому поводу, что философия по сравнению с конкретными науками находится в беззащитном положении: ее «не охраняют ни формулы, ни частоколы, возводимые специальными науками около своих огородов» [5, с. 18]. Чрезвычайная всеобъем-лемость делает философию уязвимой извне. «Чем всеобъемлемее мысль и чем более она держится на всеобщности, тем легче она для поверхностного разумения, потому что частности содержания не развиты в ней и их не подозревают» [5, с. 18].

В философии, отмечает А. Герцен, как в море «нет ни льда, ни хрусталя, все движется, течет, живет, под каждой точкой одинаковая глубина, в ней, как в горне, расплавляется все твердое, окаменелое, попавшее в ее безначальный и бесконечный круговорот, и, как в море, поверхность гладка, спокойна, светла, беспредельна и отражает небо» [5, с. 18].

Оттого дилетанты «подходят храбро, без страха истины», без движения к преемственному труду человечества, работавшего около трех тысяч лет, чтобы дойти до настоящего развития. Они «скользят с пренебрежением по началу, полагая, что знают его, не спрашивают, что такое наука и что она должна дать, а требуют, чтобы она дала им то, что им вздумается спросить… Их темное предчувствие говорит, что философия должна разрешить все, примирить, успокоить, в силу этого от нее требуют доказательств на свои убеждения, на всякие гипотезы, утешения в неудачах и бог весть чего еще требуют» [5, с. 19].

Дилетантов поражает и удаленный от пафоса и личностей характер науки, они удивлены, обмануты в ожиданиях. Их заставляют трудиться там, где они искали отдыха, и трудиться в самом деле. Наука в результате перестает им нравиться, и они берут отдельные результаты, не имеющие никакого смысла в той форме, в которой они берут, привязывают их к позорному столбу и бичуют в них науку [5, с. 19].

Отмеченный выше субъективизм дилетантов особенно процветает именно в отношении философии и эстетики, ибо для них безусловно, что у каждого – своя философия и свой вкус. Но это значит не что иное, как отрицать философию и эстетику. Дух для человека заключается в том, *что* тот понимает *насколько* понимает. Нет понимания – и дух для индивида не существует, но не для человечества.

Беда в том, что к философии дилетанты приступают со своей «маленькой» философией, основывающейся на обыденном опыте, на рассудочном мышлении. И здесь удовлетворяются все мечты, все прихоти воображения.

Дилетанты не в состоянии понять, что в философии и науке важным критерием истинности выступает суд разума, а не чувств, и ищут его именно в чувственной сфере, больше всего доверяя своим переживаниям. Приступая к философии, они хотят знать все наперед, разрешить все трудные вопросы, получить в готовом виде все определения. При этом все эти ответы и определения должны быть краткими и ясными, чтобы все содержание философии было дано в нескольких сентенциях и чтобы это была «легкая наука» [5, с. 21].

Таковы негативные последствия теоретичности философии. Другие науки в этом смысле гораздо счастливее: у них есть предмет, «непроницаемый в пространстве и сущий во времени». Природа – это царство видимого закона [5, с. 20]. Здесь редко услышишь такие вопросы: «страх показаться невеждой держит в узде». В философии другое дело: «тут никто не церемонится. Предметы все знакомые – ум, разум, идея и прочее. У всякого есть палата ума, разума, и не *одна*, а *много* идей» [5, с. 21].

Более отважные дилетанты, по мнению Герцена, идут далее – они задают вопросы, на которые решительно нечего сказать, потому что вопрос заключает в себе нелепость. Ведь для того, чтобы задать дельный вопрос, надобно быть сколько-нибудь знакомым с предметом, обладать «предугадывающей проницательностью» [5, с. 22].

В современных условиях дилетантизм в науке по-прежнему процветает, хотя и несколько в иных формах. Если во времена А. Герцена речь, скорее, шли об издержках становления и распространения влияния научного знания, в результате чего и возникал дилетантизм, то сегодня мы сталкиваемся с ситуацией избыточности научного знания, что способствует распространению прежде всего лженаучных знаний, маскирующихся под науку. Если «алхимия, астрология и всякие оккультные изыскания всегда претендовали на истинность, на постижение, на особое постижение реальности. Поэтому они отстаивали свое существование либо рядом с наукой (как особая или альтернативная наука) либо даже в качестве более глубокого знания» [9, с. 3], то сегодня ситуация в этом смысле мало изменилась: различные мистические и оккультные учения продолжают иметь влияние в обществе, особенно в кризисные периоды.

Но в результате «постмодернистской чувствительности» – теряется принципиальное различие между знанием и незнанием, между истиной и ложью, между наукой, не наукой и псевдонаукой. Наука, ее истинность размывается. А то, что традиционно называлось наукой, – оказывается одной из сфер профессиональной деятельности, которая имеет определенное прикладное значение в создании возможностей для проектирования новых технических систем, но претензии которой на обладание истиной не имеют оснований. В таком случае, отмечает В. А. Лекторский, «и наука, и астрология, и хиромантия, и оккультные изыскания рассматриваются как равноправные элементы конструирования культурной реальности, в которой они существуют наряду с шоу-бизнесом и другими способами зарабатывания денег» [9, с. 4].

Часто масло в огонь подливают и сами ученые. В условиях коммерциализации науки, нехватки финансирования фундаментальных исследований, они обещают сенсационные достижения в результате наличия достаточных денежных средств на их разработку.

Кроме того, сегодня «исчезает пафос поиска истины а торжествует игровое» отношение к жизни. Но гораздо легче «играть в разного рода псевдонаучные игры» [5, с.4].

Что касается философии, то здесь ситуация еще более запутанная и противоречивая. В силу своего предмета, содержания, уровня обобщения эмпирических фактов философия всегда стремилась оторваться от повседневности, ускользнуть в высоты абстрактного теоретизирования. Ответом на это были многочисленные попытки приблизить философскую мысль к практике, жизни. В недавнем прошлом вопрос о практичности философии решался просто – она являлась частью господствующей моноидеологии, и как таковая просто была обязана обслуживать практические потребности общества. Например, каждый, кто претендовал на место в профессиональной иерархии, должен был не только разработать некий минимум теоретических положений, но и внедрить их в практику. Впрочем, в этом была своя логика: поскольку философия определялась как наука, постольку ее «онаучивание» и могло осуществляться путем такого внедрения. Однако, как известно, философия опосредованно связана с практикой, по иному, нежели наука. Это хорошо видно при характеристике взаимосоотношения про­фессионализма и дилетантизма в философии и в науке.

Чтобы успешно справляться с ролью квинтэссенции культуры, философия обязана не только обобщать существующие тенденции в последней и продуцировать на этой основе новые идеи, но и обладать каналами обратного влияния на культуру. Упорядочение околофилософского пространства может осуществляться различ-ными способами, в том числе благодаря деятельности философст-вующих дилетантов, способных к восприятию философских идей, имеющих вкус к рефлексии.

Философия редко развивалась исключительно в рамках профессиональной деятельности и имена философов-профессионалов, за исключением отдельных эпох, мало что говорили рядовому обывателю. Обычно философские идеи пропагандировали, внедряли в культуру писатели, педагоги, политики, религиозные деятели.

В философии, как и в науке, профессионализм также неоднороден: здесь есть свои генераторы идей, систематизаторы, комментаторы, популяризаторы. Не хватает разве что эксперимен-таторов. Но в философии значение, например, популяризаторов большее, чем в науке, и круг их значительно шире.

Каждый человек – сам себе философ, но не каждый – сам себе ученый. Для нормальной жизнедеятельности боль­шинству людей достаточно обыденных знаний о многих явлениях действительности, что не мешает им пользоваться плодами развития научной и технической мысли как бы автоматически. Включая телевизор или компьютер, каждый из нас, как их пользователь или зритель, не задумывается о том, как электромагнитный сигнал преобразуется в картинку.

С философией дело обстоит иначе. Наличие ее обыденного уровня и размытость предметно-содержательных границ стимули-рует стремление дилетантов приобщиться к философской мысли, дать ей жизнь в смежных формах духовности (в литературе, искусстве).

Таким образом, дилетантизм выступает как необходимая (и неизбежная) форма связи профессионального философствования и массового сознания, как средство поддержания доверия к философии, как практически значимому духовному феномену. Нет нужды каждый раз напоминать о философском значении классической русской литературы (Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой и др.) или западного философского романа (Т. Манн, Г. Гессе и др.). Вместе с тем, в отношении к философии заложены противоречия, проявляющиеся в том, что, с одной стороны, существует иллюзия легкости продуцирования философских идей, с другой, – незнание порождает раздражение, недовольство абстрактностью философской мысли, стремление подвести ее под стереотипы здравого смысла. Отсутствие знаний может восполняться домыслами, мифологемами.

Подобные отклонения легко локализуются, а противоречия разрешаются в периоды стабильного развития духовной жизни общества. Иное дело в переломные времена, когда значительно возрастает роль иррациональных начал в культуре, распространяются оккультизм и мистика. Именно такой период переживает наше общество, который российский исследователь А. Чучин-Русов метко назвал эпохой «апокалипсиса под наркозом» [13]. Можно также сослаться на мнение канадского физика К. Сагана, который примерно то же говорил относительно культуры Запада в целом [14].

Эти тенденции характерны не только для современной культуры в целом, они проникают в ткань самой философии, порождая причудливые сочетания философских по форме и мистифицированных, мифологизированных по сути идей, теорий, образов, а также, способствуя воспроизводству старых и новых форм дилетантизма [7; 8; 12]. К последним относятся и постмо-дернистские попытки деконструкции текстов и смыслов, нередко превращающиеся из средства творческого развития философии в ее разрушение. Например, в «Манифесте историчес-кого маньеризма» С. Экштут дает свой вариант предотвращения «недуга бытия» и восстановления «вывихнутого сустава времени», призывая отказаться от рациональных средств достижения истины и всецело полагаться на воображение и интуицию, мистическое видение мира [11].

На двух страницах текста автор подвергает пересмотру устоявшиеся каноны научных исследований в области истории и других гуманитарных наук, такие как объективность, достоверность и истинность, доказательность. Он предрекает возвращение к рубежу XVI–XVII вв. (т. е. в средневековье), когда «тяга к потустороннему и неземному… потеснит гуманистический оптимизм… Воображение и интуиция, связь с мистикой станут новыми опорами для деятельности ученого» и «субъективная основа творчества властно заявит о себе», а «изучение объекта исследования станет диктоваться внутренним чувством мастера и подчиняться ему» [11, с. 180]. «Творец будущего станет искать адекватные средства выразить свою озабоченность, растерянность и отчаяние перед лицом этого мира» [11, с.180]. Среди особенностей «науки будущего» – отказ от строгого детерминизма и закономерностей, господство случайности, отсутствие строгой логики (настанет господство «эластичной логики»). При этом монография «утратит былую важность», а «рецензия, аннотация, тезисы, реферат и главное – эссе будут повышены в чине и выйдут из тьмы некоторого пренебрежения».

Это можно было бы рассматривать как розыгрыш, как «прикол», если бы не высказывалось совершенно серьезным тоном, и, главное, если бы не имело последователей.

Совершенно справедливо «манифест» С. Экштута А. Х. Гор-функель называет «манифестом торжествующего дилетантизма» [6, с. 133–134]. К сожалению, приходится констатировать, что такого рода «играми» заняты не только «шуты гороховые» с подходящими фамилиями, но и представители цеха ученых, стимулированные не относящимися к науке и философии побуждениями.

Сегодняшняя ситуация в философии напоминает ту, что имела место в поэзии и изобразительном искусстве начала XX века, когда экспериментаторству подверглись слово и художественный образ, форма и содержание произведений. Но это была пора формотворческих игр профессионалов, породивших В. Маяковского, П. Элюара, М. Шагала, П. Пикассо.

В нашем же случае речь идет о слиянии разных по содержанию, но одинаково разрушительных для рациональной философии тенденций. Пока профессионалы ведут «игру в бисер», понемногу балуясь постмодернистской деконструкцией, рациона-лизированным мистицизмом, специфически понятой и усвоенной восточной мудростью, новые дилетанты оккупируют гносеологи-ческое пространство философии и ведут себя дос­таточно агрессивно. На поверхность духовного бытия поднялись наряду с изобретателями философского «вечного двигателя» [См.: 8], которых и ранее было немало, философствующие магнаты [3], а также оракулы «нового сознания», пара­зитирующие на диалоге между философскими системами Запада и Востока, наукой и религией, знанием и верой [12].

Как правило, сами эти авторы нередко кажутся достаточно неординарными, ищущими личностями, общительными и экспрессивными. Но, к сожалению, мысли, ими продуцируемые, почти всегда являются перепевами услышанного или прочитанного, излагаемые по законам логики, ведомой только рассудку самого автора. Это часто игра со словом, ведущая к созданию новых комбинаций известных идей при опоре на фантазию автора, а не на рефлексию. Спутником такого псевдо-философствования являются эклектика и догматизм. Здесь воспроизводится логика догматического сознания: в виде аксиом берутся ряд положений, являющихся предметом веры автора, над которыми надстраиваются самые разные факты и аргументы – от научных до псевдонаучных.

В результате рождаются оракульского рода тексты, отличающиеся субъективизмом, закрытостью для окружающих. Но во многих случаях происходит поглощение реалистического философского знания мистическим откровением и фантастическими конструкциями.

Таким образом, с одной стороны, интерес к философии со стороны непрофессионалов – та питательная среда, благодаря которой последняя функционирует как активное ядро культуры, с другой, – наступление дилетантизма в переходные эпохи представляет собой серьезную угрозу для существования философии как таковой. В этих условиях диалог между профессионалами и дилетантами особенно необходим, невзирая на объективные и субъективные трудности его ведения. Но этот диалог должен предполагать «сохранение лица» профессиональной философии, отстаивание принципиальных позиций, а также охват рефлексией новых явлений и проблем культурной эволюции общества, в том числе и тех, на которых паразитируют дилетанты.

**4.3.Николай Федоров: от педагогики саморазвития к онтологии тотального созидания.**

В процессе ликвидации «белых пятен» в общественном сознании прошлого особое место занимает пласт культуры, связанный с религиозной философией конца XIX – начала XX в. Но если обращение к идеям Н. Бердяева, П. Флоренского, С. Булгакова и других представителей религиозно-философского «ренессанса» стало уже неким «общим местом» в отечественной философской мысли, то еще недостаточное внимание уделено одному из их предшест-венников – Н. Ф. Федорову.

Нельзя сказать, что оригинальная фигура мыслителя и не менее оригинальные его идеи не привлекали внимания исследователей. Но в советские времена его имя чаще упоминалось в контексте негативно-критического осуждения «реакционности» религиозной культуры и философии [1, 4]. Даже авторы, которые пытались более или менее объективно осветить роль Н. Федорова в истории русской философии, вынуждены были отдавать дань идеологизированной фразеологии. На этом фоне выгодно выделялась позиция С. Семеновой, которая много сделала для пропаганды идей Н. Федорова, но фундаментальную работу о нем опубликовала в начале 90-х годов [7].

Николай Федорович Федоров (1844-1903) – мыслитель драматической личной судьбы и автор своеобразного философского учения «общего дела», прожил жизнь, небогатую на внешне эффектные события. Он работал учителем истории и географии в уездных городах России, а большую часть жизни – библиотекарем в Москве. Но всех, кто общался с Н. Федоровым, поражали прежде всего его энциклопедические знания и нравственная чистота. По мнению современников, Н. Федоров знал все обо всех книгах библиотеки, в которой он работал. Это было знание особого рода, которое опиралось на понимание и ощущение культуры как живого организма в единстве и взаимосвязи всех ее частей [7, с. 60-61].

У Федорова была одна тема, проблема, сквозная не только в его творчестве, но и такая, что была своеобразным стержнем всей жизни – это была проблема творчества. Говоря о Федорове как о философе творчества, необходимо видеть два взаимосвязанных аспекта. Это, во-первых, созидание мыслителем собственной жизни, само-реализация его как личности творческой, и, во-вторых, мысли философа о творчестве, о месте этого феномена в жизнедеятельности человека, а также в том «общем деле» воскрешения предков, которое, по мнению Федорова, объединит человечество. У Федорова между указанными аспектами отношения к творчеству не было противоречий, как это часто бывает с людьми даже неординарными, а то и гениальными[[4]](#footnote-4).

Творческая натура философа не менее ярко, чем в библиотечном деле, проявила себя в педагогической деятельности – в собственном оригинальном методе преподавания истории и географии. Особенностью этого метода был принцип активного участия учащихся в познавательном процессе, когда учебный материал воспроизводился учителем вместе с учениками путем непосредственного знакомства с родным краем, его историческими и географическими особенностями, с животным и растительным мирами, обычаями, традициями. Учебник здесь уже не играл той самодовлеющей роли, которую он обычно выполняет при «кабинетном» обучении. Школа будущего, о которой мечтал Н. Федоров, должна была готовить участников «космической жизни», быть «вышкой» для постоянных наблюдений, а не школой муштры, которой она была в современном Федорову обществе. Автор писал:

«Закрывая от себя небо, сегодняшняя (городская) школа может быть уподоблена каюте, в которой пассажиры остаются на все время плавания в океане.

Наше же образование может быть уподоблено выходу на палубу ...Частое пребывание на палубе (то есть на вышке) даст ученику почувствовать себя пловцом, то прорезающим своим движением на земном корабле хвосты комет и осыпаемым целым ливнем падающих звезд, то плывущим через пустыни неба, где только изредка упадет несколько капель космической материи или пыли» [8, с. 371].

Такая школа – «вышка» должна будет воспитывать в своих питомцах космическое, планетарное мышление, потому что вся земля наша очень маленькая, и мы должны искать средства к жизни в других мирах, необходимо считать землю только исходным пунктом, а весь мир – полем нашей деятельности [8, с. 371].

Таким образом, познавательная активность, добровольность, нравственность – это те исходные пункты и основные принципы, на которые опиралась педагогическая деятельность Н. Федорова. На стыке тысячелетий разум, развращенный информацией о педагогических концепциях прошлого и современности, зная о блестящих экспериментах авторов творческих педагогических систем, все эти идеи могут казаться понятными до банальности. Но обратим внимание на то, что провозглашались они (и не, только провозглашались, но и воплощались в жизнь) гимназическим учителем во второй половине XIX века.

Ярким примером жизненности педагогических установок Н. Федорова на самостоятельное творческое получение учениками знаний была судьба К. Э. Циолковского, который считал Н. Федорова человеком необычайным, а встречу с ним – счастьем для себя. Циолковскому, который из-за своей глухоты вынужден был самостоятельно приобретать образование, Н. Федоров заменил университетских профессоров, с которыми юноше не пришлось общаться.

В свою очередь Федоров считал, что Циолковский совершил наиболее эффективный тип образования, который опирался не на пассивное потребление знаний, а на труд самостоятельного исследования. На первом плане у Федорова всегда был приоритет созданного, приобретенного самостоятельно, в отличие от при-родного, от такого, что досталось даром. Важным побудительным мотивом личности Федоров считал несовершенство ее природы, физическую уязвимость.

В теоретическом плане мыслитель большое внимание уделяет вопросам о природе и сущности человека. Федоров всегда был и остается глубоко религиозным человеком, для которого абсолютом, идеалом, стоящим над человечеством, может быть только Бог. В нем надо искать истоки творческой сущности человека. Бог создал мир и человека, но если небо и земля «созданы», то человек «создан» и «рожден». В процессе творения отсутствует единство того, что создается и создателя; все, что при этом возникает, является новым по своей сути. Мир, созданный Богом, не является сам Бог, как предмет, созданный руками человека, не является человеком. Рождение же предполагает единство между тем, что рождено, и тем, кто рождает. Отсюда, Бог способен родить только Бога, человек – только человека. Бог творит из самого совершенного бытия, человек, который тоже может принимать соучастие в творчестве, создает из имеющегося вещества.

Н. Федоров высоко ценит возможности человека в творчестве. Но эти способности даны человеку Богом-творцом, который и после грехопадения «по-особенному» относится к человечеству. Предок людей («один отец»), созданный триединым Богом по своему образу, и человек имеет возможность вновь достичь божьей подобия. «Общее дело», «патрификация» – это и есть активная работа человека по достижению божьего подобия. Однако Бог не творил сегодняшний мир грехопадения, это – дело рук самих людей, которые исказили замысел Божий. Выполняя «общее дело», человек не будет творить нечто совершенно новое, он должен будет вернуться к истинному созиданию, которое совершил Бог до грехопадения человека. Человек имеет возможность творить в том смысле, что он воссоздает то, что было создано не им, но разрушено по его собственной злой воле или от незнания. Примером здесь могут быть дела Иисуса Христа, которые имели всеобщий характер и наряду с моральной проповедью охватывали управление силами природы, исцеление больных и воскрешение умерших.

Но хотя источник творчества человека лежит вне его самого, тем не менее оно (творчество) невозможно без человеческой активности, деятельного отношения человека к самому себе и к окружающему миру. Самое важное то, что Бог создает и совершенствует человека через его самого, начиная с первого акта самосознания. Быть подобным божественной сущности для человека означает не что иное, как овладеть творческой природой Духа, принять на себя муки и радости творческого труда. С одной стороны, человеку присуща незавершенность, что требует творческой самореализации и самосозидания, с другой – деятельный, активный характер человеческой натуры. Вот те главные рычаги, которые производят человеческое творчество. Человек по своей натуре – деятель и преобразователь: «Спокойствие ненавистно человеку ... Пока нет дела, которое бы всех объединило в совместной работе, в которой нашли бы удовлетворение все способности человека, и пока человек не имеет возможности творить, воспроизводить, он будет разрушать» [7, с. 171].

Важное значение в федоровский интерпретации творческой сущности человека приобретает понимание им природы человека. Для Федорова несомненно, что человек – существо, которое не только создано Богом, но и рожденный своими родителями, то есть рядом с божественной сущностью он несет в себе и природную. Душа человека – не чистый лист бумаги, не мягкий воск, из которого можно вылепить все, что угодно, это скорее два изображения, две биографии родителей, слившиеся в одну. Чем более зрелыми становятся человек и человечество, тем более ярко встают перед ними образы родителей. Но со стороны своей природной составляющей человек ограничен тем, что он смертен. Смерть – это абсолютное зло, но не онтологическое качество человека, это – его особенность, состояние, которое необходимо преодолеть. Это возможно при условии, что человек – не только природное, но и самодеятельно-творческое существо. Н. Федоров пытается найти сущность человека в нем самом, в самом начале его генезиса. Как первый акт самостоятельности он рассматривает принятие предком человека вертикального положения тела. Человек возникает как результат акта внутреннего самопреодоления, выхода в за- и надтварное, сверхъестественное состояние. Вторым решающим фактором самотворчества человека у Федорова выступает труд. Правда, сам труд понимается им в чисто религиозном смысле: не как деятельность по производству вещей, а как преобразующая активность человека по отношению к своей греховной природе средствами деятельности [4, с. 41].

Таким образом, человек был рожден дважды: по законам природы своими родителями и через свое самодеятельное творчество. Назначение человека, по Федорову, как раз и зак-лючается в том, чтобы он создал самого себя через сознание и труд. Важным стимулом самотворчества человека является его физическая уязвимость. Сущность человека – феномен, который находится в постоянном движении, в развитии, расширении. Наконец, благодаря своему динамизму человек превратится, изменится его природно-онтологическая основа: от дарового к полученному через труд, от родившегося к сотворенному [8, с. 510-516].

Личность, по Федорову, это – духовно-телесное единство, уникальное самосознание, охватывающее неприятие своей смертности, уничтожения, а также чувства, согласно которым возможности саморазвития человека были бы бесконечными, если бы не материально-природные грани существования. Главный итог самотворчества человека – это осознание своей смертности. Осуществляя этот акт осознания, человек приобретает возможность подняться над смертью, проходя такие этапы, как скорбь, попытки вернуть умерших к жизни. Это одновременно кульминационный и исходный пункт человеческой сущности, творчества, сознания. Человек – не животное, не ангел и не дух. Он – сын человеческий в той мере, в какой осознает смертность близких людей («предков», «отцов»), испытывает при этом скорбь и пытается направить свои творческие способности к воскрешению умерших. С этим же у Федорова связано понимание сознания как способности чувствовать потерю и стремиться к воскрешению умерших.

Человек несовершенен как существо, подчиненное слепым, стихийным силам, которые существуют в нем самом. Но вместе с тем философ отвергает идею о радикальном зле, которое якобы присуще человеку, его природе. Даже ожесточенные грешники будут прощены при воскрешении (правда, человечество, в том числе грешники будут при этом преобразованы). И наоборот, неприемлемы гордыня, возникающая на основе преувеличение значения природы человека, иллюзии, которые породила гуманистическая традиция, забывшая о противоречиях и зле, которые несет в себе природа в человеке, опирающая на нужду и человеческие страсти.

Концепция Н. Федорова в своем общем виде и в решении конкретных вопросов было учением, которое возникло в русле православного христианства, но волей автора переросло его пределы. Всю систему православно-христианского вероисповедания Н. Федоров сводит к одному, хотя и важному пункту – к культу предков. Человечество должно объединиться для «общего дела» – реального воскрешения предков «в духе и во плоти», осуществлением которого должно заниматься само человечество вместе с преобразованной им же природой.

Можно согласиться с оценкой концепции Н. Федорова, как такой, в которой переплелись сказочно-фантастические и естественнонаучные, религиозно-догматические, формально-логические, схоластические и магические составляющие [см.: 4, с.58]. Но здесь есть пласт, в котором современный, в большинстве нерелигиозный читатель найдет созвучные его мировосприятию мысли, суждения. Это – проблемы духовности, нравственности, творческой сущности человека и путей ее реализации. И речь здесь может идти не столько о содержательных аспектах суждений Н. Федорова, а, скорее, о влиянии самого духа исканий мыслителя, возбуждающего ассоциативное мышление, дающего толчок размышлениям о судьбе человека и человечества, о прошлом и будущем.

Реальная история складывалась таким образом, что творческая сущность человека всегда была раздвоена: мнение отделилось от дела, «ученые» – от «неученых», возникли две отдельные сферы жизни – рефлексивно-теоретическая и бездуховно-практическая. Развитие цивилизации ведет к отказу от творчества, духовности. «Ничто так наглядно не раскрывает самой сущности прогресса, этого быстрого движения к новому и поспешного отрицания старого, этого необдуманного изменения последнего первым...» [8, с.81].

Деление на ученых и неученых привел к возникновению всех пороков и болячек промышленно – городской цивилизации, как и ее самой. Именно ученые виноваты в том, что результаты научного творчества так или иначе прислуживают войне, они же создали и поддерживают мануфактурную промышленность – эти корни неродственности, изобретают все новые и новые орудия уничтожения [8, с.58-59]. Ученых Федоров рассматривает как носителей разума, лишенного чувств и воли. Вместо вопроса, который ставит наука: «почему существующее существует», – надо перейти к вопросу «почему живое умирает». И тогда из силы, разделяющей человечество, предков и потомков, ученое состояние превратится в комиссию для объединения, в «призывную комиссию» для воскрешения предков [8, с.68].

Неученые – это деятели, практики, но в основном их действия ограничены узкими прагматическими задачами. Выход – в объединении всех в общем деле воскрешения предков. Тем самым ученые вернутся из «командировки», а неученые получат возможность творить, обогатятся знаниями, будут захвачены большой целью. Объединенное творческой целью человечество должно заниматься творческой регуляцией природы путем использования техники и орудий убийства в интересах человечества, для мирных целей. Большие надежды Федоров возлагает на регуляцию метеорологических процессов ради получения и использования силы энергии из «атмосферных токов». Регуляция также необходима для объединения мануфактурного промысла с земледелием, а избыток солнечной энергии можно использовать для кустарного производства. Это дает возможность распространить производство по всей земле, а не концентрировать его только в некоторых пунктах [8, с.92-93].

По мнению Федорова, человек стал машиной «для производства фабричного труда», а промышленность пытается превратить все дни в однообразную, прозаическую, душеубийственную работу. Н. Федоров настойчив и последователен в своих призывах отказаться от воображаемых достижений цивилизации и вернуться назад, к природе, к единству города и деревни.

В трудах Н. Федорова можно найти достаточно точные характеристики промышленного труда, как такого, что ведет к отчуждению человека, к распаду целостности личности, как силы, властвующей над человеком. Промышленный труд вреден не тем, что ведет к усиленной деятельности человека. Напротив, неприятная сторона этой работы состоит в том, что необходимо держать в бездействии члены тела, которые не принимают участия в работе. После такого принудительного шестидневного бездействия седьмой день неизбежно будет посвящен не покою, а разгулу.

Проект «общего дела» настолько грандиозен, что его реализацию можно сравнить с творчеством Бога. Это и есть, по сути, божественное творчество, которое осуществляется людьми, поднявшимися до уровня Бога.

Н. Федоров столь же последовательно, как он проводит линию «общего дела», защищает принцип равноценности людей в творчестве. Если все люди обладают творческими способностями, если творчество – родовая, данная Богом сущностная характеристика человека, то и проявить себя оно должно в массовых явлениях. Главная проблема в том, как осуществить эту тотальность современного уровня в существовании человека, в реальном историческом процессе. Ответ на этот вопрос для Федорова очевиден: человечество может объединиться только для выполнения «общего дела» воскрешения предков. Воскрешение – это установка на абсолютное использования творческого потенциала человека.

Хотя все мысли Федорова сконцентрированы на том, чтобы убедить людей в необходимости объединить усилия в деле воскрешения предков, он вместе с тем пытается предсказать поведение людей в период после завершения «общего дела». Воскрешение имеет исключительно творческий характер. Но при этом происходит не просто воспроизведение того, что уже было (апокастасис), но и создание существенно новых качеств более высокого онтологического уровня человека. Строить и воспроизводить себя человек будет используя окружающую вещество, он научится накапливать в себе запасы солнечной энергии. Полногранность – так называет Федоров способность человека создавать органы тела, которую он получит в процессе осуществления «общего дела». В результате, одним из достижений творческого самосозидания человека будет возможность менять органы в зависимости от окружающей среды, видов деятельности.

Можно согласиться с С. Семеновой, которая отмечала, что проект Н. Федорова существенно отличается от традиционной христианской точки зрения. В частности, о превращении людей в процессе воскрешения много говорили и выдающиеся деятели церкви (Гр. Нисский и другие). Но то, что они рассматривали как некое катастрофическое мгновение перехода в божественное состояние мира, у Федорова выступает как длительный процесс творческой работы по преобразованию природы и мира.

Творческий статус бытия, который опирается на постоянство и незыблемость, необходимо поддерживать титаническими творческими усилиями сообщества бессмертных людей. Окончание преобразующей деятельности Федоровым не предусмотрено потому, что выход в вечность связан с началом действительно свободного, бесконечного творчества, которое было бы распространено на всю Вселенную. Здесь будет царить вечный покой, блаженное созерцание Бога, Предвечного света, чем обычно заняты жители неба. Уподобление человека божественной сущности означает овладение творческой природой Духа [7, с.229]. Н. Федоров понимает Царство Божие, как такое, которое осуществляется в работе, в движении, в творческом развитии [7, с. 230].

Конечно, размышления об «общем деле» не могли не подтолкнуть Федорова к идее о космической судьбе человечества. Как считал он, человек должен стать настоящим небожителем, который бы осваивал и преобразовывал другие миры. Большое будущее заключено в астрономии, вокруг которой объединится вся наука и на этой основе возникнет новая система образования. Человек – житель Земли, он далеко не совершенен, но вместе с тем он уникальное, космическое, природное существо, которое имеет способности к тому, чтобы вырваться, благодаря имеющемуся творческому потенциалу, в процессе осуществления «общего дела» за пределы земной поверхности.

На первый взгляд, Федоров исповедует традиционную христианскую идею о том, что Земля – это центр Вселенной, которая в конце XIX века уже выглядела анахронизмом. Однако надо заметить, что христианский геоцентризм у Федорова приобретает антропологического звучание. По его мнению, все небесные тела – только многочисленные земли. Вообще же Земля – не центр Космоса, но поскольку именно здесь возникла жизнь, человек и разум (человек, скорее всего, единственное мыслящее существо во Вселенной), постольку песчинка космоса, – Земля, становится его фокусом. Поэтому воскрешение – не просто возможное будущее человечества, а необходимость, призвание человека. Кроме всего прочего, воскрешение необходимо для освоения и заселения космоса. Если те, кто воскреснет, остались бы на Земле, это привело бы к катастрофе.

Земля рассматривается Федоровым как рассадник жизни в Космосе. Отсюда – мир должен иметь начало, быть направленным к какой-то цели, стремиться к какой-то совершенной точке, которая, в свою очередь, распустит концентрические лучи нового бытия – сверхжизнь – за пределы истории, в вечность.

Принципиально новую ступень эволюции живого Федоров связывает с творческим процессом регуляции природы. Эволюция – это несвободный прогресс, пассивный по своей сути. Регуляция – сознательно-волевое преобразование, которое осуществляется творческими, умными, нравственными людьми, которые работают над «общим делом». Федоров писал в этой связи: «Человечество должно быть не бездеятельным пассажиром, а служанкой, экипажем нашего земного корабля, неизвестно еще какой силой приводящемся в движение» [8, с.360]. Человечество должно создать новую, небесно-земледельческую культуру. Ее цель – достичь органического прогресса, творчества самой жизни, самосозидание природных тел тех, кто живет, и воспроизведения тел умерших, причем, последних – в новом качестве, способных к такому же самотворчеству. Последнее в биологическом смысле Федоров понимает как процесс преобразования питания в сознательное творческое развитие и, в конце концов, в создание живых тканей [8, с. 405].

Что касается самосозидания в духовном смысле, то важнейшее значение приобретает литургия – храмовая и внехрамовая, то есть, действо, обряд, таинство, которое происходит в стенах храма, и особенно – за его пределами в ходе выполнения «общего дела». Человек глубоко верующий, Н. Федоров пытается объединить вокруг литургии и верующих, и неверующих: «Если для верующих литургия – божественное служение, то для неверующих она – художественное воспитание, и как для тех, так и для других она одинаково носит священный характер по важности вопросов продовольственного и санитарного, которые входят в евхаристию» [8, с.376]. Вместе с тем, автор пытается распространить литургию по всей Земле, поднять ее на космический уровень, «...престолом этой литургии будет вся земля, как прах умерших, «силы небесные», свет, теплота, будут видимо» а не таинственно служить для обращения праха в тело и кровь умерших »[8, с. 376].

Внехрамовая литургия создает всю жизнь человека и человечества как священное действие, преодолевая разрыв между храмовой деятельностью и повседневной жизнью. Через внехрамовую литургию активизируются все проявления сущностных сил человека, реализуются творческие способности. Через творческий порыв «в воспроизведении, в замене рождения воскрешением, питания – творчеством, – мы видим чаще всего бессмертное блаженство, а не комфорт» [8, с. 91].

Проблема творчества, творческой сущности человека у Федорова далеко не исчерпывается указанными выше вопросами. Об чем бы не писал Н. Федоров, он рассматривает предмет с позиции основной своей идеи – «общего дела». Таким образом, анализируются, например, наука, искусство, которые рассмат-риваются как творчество, направленное на возрождение предков. Этому процессу должен способствовать и синтез науки и искусства, которые занявшись делом творческого преобразования действительности, придут к новому их единству.

Подводя итог, можно заметить, что Н. Федоров одним из первых в русской религиозной философии конца XIX века поставил вопрос о творческой сущности человека, хотя и решил его в достаточно оригинальной форме, не вписывавшейся в традиционные рамки христианско-православного мировоззрения. Характерно, что Федоров идеи о творческой сущности человека в определенной степени воплотил в практику собственной педагогической деятельности, тем самым предвидя некоторые идеи педагогики, которые в полной мере были осмыслены значительно позже.

**4.4.Творчество как диалог у С.Л. Франка**

Термин «философия диалога» в свете сократовского понимания предмета философии выглядит не только условным, но в определенной мере парадоксальным: разве любое философствование не является чем-то другим, нежели постоянным диалогом, который осуществляется во времени и социально-духовном пространстве между отдельными мыслителями, школами и направлениями, даже если речь идет о монологических системах философской рефлексии?

Однако это было бы действительно так, если бы история философии постоянно не демонстрировала совсем иную тенденцию: признание плюрализма (а вместе с тем и диалога как формы проявления последнего) в теории, на практике часто оборачивается стремлением редуцировать существующее многообразие к единому, плюрализм подчинить монизму [см.: 15], не говоря уже о многочисленных попытках выдать собственные взгляды за единственно истинные.

Поэтому возникает необходимость не только признания диалога в качестве одного из основных путей получения философского знания, но и специально рассматривать сущность, структуру самого диалога, а также формы взаимоотношения между его партнерами, возможности и пределы указанного метода. Так называемая «философия диалога» объединяет достаточно разных мыслителей прошлого и современности, среди которых – Ф.В. Шеллинг, Л. Фейербах, Ф. Розенцвайг, Ф. Эбер, М. Бубер, Н. Бердяев, М. Бахтин, Г. Батищев, В. Библер и др. [см.: 4; 5; 16]. Всех их объединяет признание многоуравневости, иерархичности мате-риального и духовного мира, в центре которого находится субъективность в форме «я». Однако, как отмечает В. Малахов, «…сама первичная целостность человеческого самосознания, которая для большинства других философских направлений… служила источником предельных вероятностей, которые делали возможным унифицированное, подчиненное единой логике (монологичное) осмысление мира, – с точки зрения представителей этой философии является, в свою очередь, производной от диалога, или события встречи я и другого «я» и «ты» [8]. Диалог здесь не является конечным результатом бытия, а представляет собой исходную субстанцию, с которой начинается путь к взаимообо-гащению, обобществлению отдельных социальных атомов – индивидов, начинается нравственность, духовность.

В теоретическом плане одной из наиболее глубоких и последовательных является концепция выдающегося представителя «философии диалога» С. Л. Франка, который не только разрабатывал методологические основания диалога, рассматривая последний в качестве всеобщей формы бытия [12; 13], но и связывал его с феноменом творчества, шире – с человеческой активностью в познании и деятельности. По мнению мыслителя, богочеловеческая сущность человека в наибольшей степени реализуется как раз в творчестве, в котором человек предстает не только рабом божьим, но и соучастником божественного творчества. Это происходит там и тогда, где и когда цель деятельности возникает в глубинах человеческого духа. Поскольку человек вообще не может не быть личностью, постольку он всегда вынужден выявлять свою сущность – в деятельности, в труде, в творчестве. С. Франк отмечает, что «всякий человек, который вносит отпечаток своей личности в окружающую его среду, всякая женщина и мать, которая вносит свой собственный моральный стиль в жизнь семьи, свой эстетический стиль в домашнюю обстановку, всякий воспитатель детей является уже творцом» [13, с. 294].

Божественное творчество и творчество человека хотя и связаны между собой как причина и следствие, тем не менее отличаются по содержанию и результатам. Как отмечает российский исследователь И. И. Евлампиев, С. Франк отводит фундаментальное, онто-логическое значение творчеству, но в то же время ограничивает потенциал данной идеи определением актуального пред-существования всего в Абсолюте. Это ведет к признанию отличия творчества Бога от человеческого. С. Франк отказывает последнему в способности к обогащению бытия [6, с. 118-119].

Для человека акт творения из ничего является «миражом», загадкой. Человеческое творчество – это всегда металогический акт нахождения нового в старом, конкретного в общем. Такое творчество является переживанием и преодолением человеком своей личности, и оно является настоящим корнем и сущностью человека как личности [1, с. 58]. Наиболее полной и типичной формой творчества является искусство, в котором реализуется замысел художника, автора, где духовное «покрывается» плотью, материализуется, оформляется.

Творчество – это особенное проявление активности человека, в котором реализуется принцип всеединства, который, в частности, заключается в том, что одно существует во всем, а все – в одном. Все пронизано всем и пронизывает собой все. Единичное в таком случае неразрывно связано с общим, оно есть следующая к своей цели *потенциальность*. В искусстве, утверждает С. Франк, собственное усилие художника неразрывно связано со спонтанным возрастанием в нем какого-то «дара сверху», сверхчеловеческого, божественного духа. Человек – творец, таким образом, – двуединое существо, ибо он несет в себе вместе с самостоятельностью, свободой также укорененность в том, что выше него, в трансцендентальном.

В этой части своих рассуждений С. Франк не выглядит оригинальным по сравнению с другими представителями русской религиозной мысли, например, с Н. Бердяевым, но дальнейшие размышления автор осуществляет в несколько иной плоскости. Оба мыслителя продолжают традицию В. Соловьева, утверждая неразрывную связь Бога, человека, Богочеловечества не только как идеала христианской веры, но и в философском дискурсе. Оба исходят из прерогативы духовной сущности человека, благодаря которой обеспечивается его способность к творчеству. Но если Н. Бердяев выносит эту сущность за пределы самого человека, стремясь к тому же редуцировать к ней иные проявления человеческой сущности (телесное, психологическое, социальное), то С. Франк подчеркивает целостный характер человеческого «я». Как отмечает Г. Аляев, личность у С. Франка предстает не только как исключительно психическое явление и не как механическая совокупность этих сфер или их отношений, или каких-либо внешних, например, общественных отношений. Она предстает как первичное единство, охватывающее и подчиняющее себе все стороны жизни человека [1, с. 50]. Сам Франк замечает по этому поводу, что природа личности находит свое выражение как в психической, так и в физической ее жизни, и каждая из них может «действовать» не только лишь потому, что они вместе сотрудничают в осуществ-ленном и воплощенном потенциальном синтетическом единстве личности [12].

Далее оригинальность дискурса, разрабатываемого Франком, продолжается там, где он стремится раскрыть собственное понимание всеединства.

То, что всеединство вездесуще, замечает С. Франк, открывается нам в том, что единичное бытие не существует как закрытое в себе самобытие, отделенное, изолированное бытие, а будучи «я», по самой своей сущности сосуществует с «ты», связано с «ты», и представляет собой бытие, которое осуществляет себя как бытие «я – ты». Всякое непосредственное самобытие становится «я», осуществляет себя, трансцендируя в «ты»… Одно существует всегда для другого, в другом – выходя за свои пределы, – утверждает себя лишь оставляя себя ради другого. «В отношении «я-ты» впервые явственно обнаруживается подлинное конкретное всеединство в его трансрациональном непостижимом существе, именно в качестве живого бытия» [12, с. 372].

Таким образом, творчество у С. Франка предстает как универсальная форма бытия человека, как бытийная форма всеединства. В своей сущности творчество имеет диалогичный характер, ибо всегда предполагает трансцендирование, выход человека за рамки собственной субъективности, опыта, рациональности. «… Всякое творчество вообще, – во всех областях, в которых оно может вообще иметь место, – означает прорыв в нашем непосредственном самобытии, в нашей субъективной жизни, трансцендентной, значимой в себе и в этом смысле подлинной реальности» [12, с. 399].

Особенностью взглядов С. Франка является также то, что автор рассматривает диалог не только в его объективированных формах, но и как обмен информацией и энергией в пределах самого субъективного «я». Душевное бытие человека (а как раз оно и является настоящим фундаментом творчества) осуществляется как взаимодействие, взаимопроникновение рационального и иррационального, стихийного и упорядоченного, осознаваемого и неосознанного. «Особое значение автор придает иррациональному, конкретными проявлениями которого выступают переживания и безумие: сущность душевной жизни заключается в переживании как таковом, в беспредметном внутреннем бытии, а не в сознании, которое идет с ним рядом» [12].

В свою очередь, безумие представляет собой «реальный субстрат» любого живого сознания. Онтологическое объединение безумия и сознания приводит как к многочисленным душевным расстройствам, так и становится основой душевной силы и творчества.

С. Франк выделяет три формообразующих начала душевной жизни – чувственно-эмоциональную, надчувственно-волевую, а также объективную и надиндивидуальную инстанцию, каждая из которых выполняет определенные функции и обуславливает определенное осуществление свободы и творчества как фундаментальных основ человеческого бытия. Целостность душевной жизни человека конкретно объединяется с большой раздробленностью, постоянной внутренней борьбой разных центров, которые только вместе и создают единство личности. Как раз эта борьба является свидетельством интенсивности духовного развития. А уже на этой основе строится внешний диалог. Связь между внутренними и внешними диалогами обеспечивается за счет того, что человек способен охватывать безграничность самого бытия, а относительная реальность эмпирического содержания нашей жизни укоренена в самом абсолютном бытии. То-есть, внутренний диалог своим продолжением имеет диалог внешний, и только в этом случае речь может идти о человеческом творчестве.

С другой стороны, философ выходит на проблему диалога, разрабатывая категорию «непостижимое», содержание которой составляют феномены, недоступные познающему разуму, но они могут восприниматься человеческим духом, опытом в целом. То-есть, «мыслимо в составе нашего опыта нечто, что не разложено на признаки понятия.., воспринято как «знакомое», «общее» и потому повторяющееся содержание бытия» [12, с. 196]. Эта непостижимая реальность проявляет себя двойственным образом: как такая, что спрятана от нас по содержанию, нечто туманное, неуловимое, а также то, что по содержанию понятно, но противоречиво, непоясняемо, логически неоднородное. Непостижимое – то, что мы не можем ни «изъяснить», ни дать логический ответ в его содержании [12, с. 197]. Это – непостижимое по своей сущности, само по себе: оно имеет место наряду с предметным знанием, и знания о нем является знаниями о непонятном и о непостижимом. С. Франк связывает его не только с природным бытием (звездное пространство, мир атомов и молекул, будущее и т.д.), или с земными духовными явлениями, но и с миром Божественным.

Творчество в этом контексте и представляет собой прорыв, трансцендирование человеческой активности за пределы наличного опыта, предметного знания, обычной деятельности в мир непостижимого, таинственного, спрятанного за обыденными формами существования. Творчество загадочно и необъяснимо, если исходить из эмпирических его характеристик, причин, обстоятельств. Его нельзя свести к определенному набору правил, средств, предписаний. И наоборот, сущность творчества становится понятной, если исходить из определения его как серии актов трансцендирования. Однако не любой выход за собственные пределы связан с творчеством. Таковыми, например, не являются познание и деятельность, когда они не охватывают человеческого бытия в целом.

Философ раскрывает сущность продуктивного общения «я» – «ты», диалога между ними, как основы творчества. По мнению автора, диалоговое взаимодействие опирается на *взаимо-проникновение раздельного* [12, с. 370] и поясняет: «Отношение «я» к «ты» содержит в себе момент *«встречи»*, движения из двух разных точек в направлении друг к другу, ибо здесь скрещиваются... две динамические потенции, действующие во взаимно противоположных направлениях навстречу друг другу» [12, с. 370].

Но между «я» и «ты» «при строго сохраняемой, никогда не исчезающей *раздельности* все же властвует некое подлинно *внутреннее* единство»... [12, с. 370-371]. Взаимодействие осуществляется здесь «в форме *взаимопроникновения*» [12, с. 371]. «Я» при этом, отмечает С. Франк, «трансцендирую», «выхожу за пределы меня самого», «я» переживаю «ты» как *внешнюю –* в отношении меня – реальность, но в силу того, что я ее *переживаю,* она вместе с тем принадлежит к составу *моей* жизни, моего непосредственного самобытия (хотя в самом этом составе оно есть «*иное», чем я сам*» – именно «ты») [12, с. 371].

С. Франк здесь же поясняет разницу между транс-цендированием в процессе познания и в режиме диалогового взаимодействия «я» и «ты». В первом случае «я» есть лишь исходная точка, или носитель исходящего из меня «светового луча, который «освещает», «открывает» *для меня* некую реальность, однозначно сущую *вне* меня… Я только *извне* соприкасаюсь с ней через мой «взор», через «луч познания» [12, с. 371]. В случае же диалога «я» и «ты» «мы имеем дело с *реальным* трансцендированием непос-редственного самобытия, с его реальным выхождением из самого себя и проникновением в другое (в *другого* – в «ты»); и это трансцендирование означает вместе с тем реальное проникновение в меня чужой реальности [12, с. 371-372]. И далее: «Это единство раздельности и взаимопроникновения образует само *существо* отношения «я – ты», как первичного *рода бытия,* в котором это единство сполна актуализируется в совершенном равновесии»[12, с. 372].

В качестве вывода философ пишет: «…в отношении «я – ты» впервые явственно обнаруживается подлинное конкретное всеединство в его трансрациональном непостижимом существе, именно в качестве живого бытия» [12, с. 372].

Таким образом, универсальность трансцендирования обеспечивается за счет многовекторности самих выходов – во внешний мир (к «ты», к «Другому», к объективированным высшим формам духа), а также через движение «вовнутрь» индивидуальной, духовно-душевной жизни. Таким образом, создается основа для сочетания двух типов диалога в процессе творчества – диалога с внешним миром и диалога субъекта с самим собой, что и дает возможность охватить бытие в целом.

Исходным здесь выступает специфически понимаемое С. Франком *откровение*. Автор заявляет, что указанное понятие в данном случае он трактует целиком нерелигиозно и рассматривает его содержание, во-первых, как «откровение себя самому себе», и во-вторых, как «откровение для другого», как «явление себя другому» [12, с. 353]. При этом происходит выявление реальности как таковой, а не ее содержания, тем самым осуществляется откровение непостижимого [12, с.354]. Начальный импульс встречи двух субъектов («я» и «ты»), вопреки логике здравого смысла, дает не «я», а «ты» – как раз через откровение. «Я» в диалоге, по мысли С. Франка, вообще не существует до встречи с «ты». Явление встречи «я» и «ты» выступает тем мостом, при наличии которого впервые возникает само «я» [12, с. 355]. В результате «возникаю я в качестве «я» – одновременно с «ты», как член одновременно с этим конституирующего «я» единства «ты» [12, с. 356].

«Ты» – непостижимое для «я», но это такое непостижимое, о существовании которого мы знаем, хотя содержание его нам неизвестно. Это – не пассивная, а активная реальность, она направлена на меня и прикасается ко мне, как «луч живой динамичной силы». «Ты» – не предмет моего познания, оно само дает знать о себе, касаясь нас, проникая в нас, вступая в общение, обнаруживая себя нам, возбуждая в нас живой отклик. Любому познанию тут предшествует не простое обладание, а живое взаимодействие и общение, взаимообмен активностью, исходным пунктом которого является как раз «ты», сама реальность, которая сама открывает нам себя. И далее: «То, что мы называем «ты», или что стоит к нам в отношении «ты», есть по существу непостижимая тайна живой реальности, которая открывается нам на тот лад, что она соприкасается с нами, вторгается в нас, переживается нами через ее активное воздействие на нас» [12, с. 354].

Таким образом, начало диалога между «я» и «ты» имеет ассиметричный характер благодаря активности «ты», но этот «перекос» нивелируется тем, что «ты» подобно «я», и в ответ на внешнее давление, откровение «ты», пробуждается, активизируется, выявляет себя и «я». «Динамическое исхождение из себя самого здесь совпадает с опытом вхождения извне в меня чего-то мне подобного, мне однородного…» [12, с. 358]. Тем самым взаимопронизываемые друг другом «я» и «ты» в друг друге находят опору, благодаря чему бытие в целом достигает фундаментальной основательности.

Эта позиция в определенной степени перекликается с точкой зрения М. Бубера для которого взаимоотношения «я» и «ты» также составляют наиболее значимую форму взаимодействия человека и мира. Но Бубер исходит из понимания двойственности человека, который одновременно живет в мире сущностей и в мире объектов. Соответственно, его существование опирается на два типа диалога: субъект-субъектного характера («я» и «ты») и субъект-объектного («я» и «оно»). Второй тип отношений связан с познанием и деятельностью в природном мире. По мнению М. Бубера, человек не может существовать вне взаимоотношений с «оно», хотя тот, в чьей жизни преобладает указанный тип отношений, не достоин быть человеком. Но развитие культуры, ход истории связаны как раз с возрастанием и расширением масштабов субъект-объектных отношений, а реальная жизнедеятельность человека охватывает три звена «я» – «ты»–«оно» [5].

С. Франк, конечно, не мог отрицать существования указанного типа взаимоотношений, но он не придавал им бытийственного, сущностного значения, рассматривая их как второстепенные, как существующие в результате ошибки просвещенного, прозаического сознания. В духе Платона С. Франк отмечает, что отношения типа «я – оно» является наслоением на главном бытийном отношении «я – ты» и могут лишь временно замещать последнее, но не вытеснять и не разрушать. Это происходит потому, что за всей предметной, то-есть, рационально осмысливаемой и вербально сформулированной действительностью, прячется в качестве истинной сущности реальности «непостижимое» в виде непосредственного бытия [12, с. 361].

Кроме всего прочего, эффективность диалога заключается в том, что он «способствует ограничению эго-центризма, утверждению открытости в отношениях с внешним миром, ответственности относительно партнеров по общению». В частности, С. Франк не отрицает существования эгоизма как в его бытовом значении, так и в сущностном смысле: по структуре своего бытия человек остается «эгоистом» – существом, которое обозначается словом ego, «я». Поэтому и «ты» является в наибольшей степени как раз «ты для меня реальностью», которой я владею в ее действии на меня, в ее значимости для меня и сущность которой складывается для меня как раз в этом образе ее бытия» [12, с. 374]. С одной стороны, независимо от меня «ты» существовать не может, но одновременно действительная тайна «ты» лежит в независимой от меня, в самой по себе сущности реальности, в которой мне открывается непостижимое чудо другого «я», которое существует рядом со мной. Наиболее актуализированной, завершенной формой трансцендирования «я» к «ты» является, по мнению С. Франка, любовь, в которой осуществляется открытие и видение «ты» как действительной, по себе и для себя сущностной реальности, и нахождения в нем онтологической опорной точки для меня. В результате ни с чем несравнимое, абсолютное единичное по характеру бытия, реальность, которую я называю «я», переживает себя вместе с тем, как член и частный момент тождественного ему по составу и характеру бытия более широкого целого» [12, с. 376].

Возможности результативного диалога «я» и «ты» значительно возрастают за счет амбивалентного характера этих отношений. Переживание «ты» как другого «я» достигается двумя путями. Поскольку «ты» принадлежит к тому же уровню бытия, что и «я», постольку я могу переживать его появление «негативно» – как определенную угрозу своей самости. Мое непосредственное бытие, которое переживает себя в своей потенциальности как что-то безграничное, в общении с «ты» (когда оно впервые предстает как «я») ощущает страх, неуверенность, изгнанность за пределы собственной самости. С. Франк обозначает это состояние термином «тайна, возбуждающая трепет»: «я» возникает и существует только перед лицом «ты» как чужого, жутко-таинственного, страшного, и смущающего своей непостижимостью, явления мне подобного, «не – я»… [12, с. 365]. Иной, позитивный тип общения «я» с «ты», связан с душевным подъемом, переживанием радости, ибо в «ты» я узнаю родную, близкую мне реальность и это ощущение не разрушает моего «я», а дает возможность найти поддержку и утешение. Только в таком общении, когда я вижу себя в свете другого и тем самым нахожу объективное подтверждение моего бытия вне меня самого, выявляется и мое собственное самобытие: «Вне восприятия «ты» как самоочевидной, внутренне правомерной реальности, нет законченного самосознания, нет внутрение прочного самобытия «я» [12, с. 367].

Борьба эгоизма и альтруизма в свете теории творчества предстает как взаимодействие репродуктивного и продуктивного в человеческом бытии, как универсальная форма развития и саморазвития человека. Репродуктивное («негативное») опирается на эгоизм, на инстинкт самосохранения (сохранить в моем «я» то, что я уже создал, имею). Продуктивное («позитивное») самоощущение – это путь к саморазвитию путем трансцендирования собственного непосредственного самобытия. Реальное соотношение позитивного и негативного, продуктивного и репродуктивного в диалоге между «я» и «ты» составляет основу наличия многообразных типов людей в их отношении к возможностям развития и саморазвития внутреннего мира человека. Пафос идей, провозглашаемых С. Франком, в данном случае заключается в том, что автор утверждает безграничную способность человека творить себя через диалог «я» и «ты».

Необходимо отметить, что С. Франк, как мыслитель религиозный, в конечном счете замыкает диалог «я» и «ты» на отношениях между человеком и Богом, рассматривая последние как наиболее значимые и универсальные [12, с. 466-509]. Опыт использования идей С. Франка в философской литературе последних десятилетий показывает, что существуют возможности перебросить мостик между религиозными и научно-реалис-тическими дискурсами в понимании сущности человека, возможностей его саморазвития, в углублении представлений о механизмах творческих актов [см.:  3; 4; 17].

В частности, выглядит достаточно перспективным не ограничивать механизмы творчества рационально-деятельностными формами изменения бытия, а рассматривать в указанном контексте и духовные феномены обеспечивающие непрерывный диалог, который предусматривает трансцендирование индивидуальной духовности за пределы личного опыта, а также сосредоточения на глубинах собственного «я».

**ЛИТЕРАТУРА**

**ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ**

**Российский контекст теории творчества и самотворчества**

**4.1. Петр Яковлевович Чаадаев – одна из «умных ненужностей» XIX века.**

1. Бердяев Н. А. Русская идея// Вопросы философии. – 1990 – №1.– С. 94-96
2. Блюменкранц М. А. Любовь к истине. П. Я. Чаадаев в современном контексте // Вопросы философии.– 2017.– №3.
3. Вехи. Интеллигенция в России.// Сб-ки статей 1909-1910. – М.: Молодая Гвардия, 1991– 462 с.
4. Зеньковский В. В. История Русской философии – Л.: «ЭГО»,1991.– т. I, ч. I.– С. 161-184.
5. Герцен А. И. Былое и думы. Мн.: Нар. асвета, 1971.– ч. I- IV – 552с.
6. Герцен А. И. Былое и думы.– ч. V-VIII.– Киев: Изд-во худож. л-ры «Днипро», 1986 – 934 с.
7. Герцен А. И. О развитии революционных идей в России// электр. ресурс [http://az.lib.ru/g/gercen\_a\_i/text\_0360.shtml]
8. Гершезон М. О.  Чаадаев: жизнь и мышление. Спб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1908. – с. 320, //электр. ресурс: http://books.e-heritage.ru/book/10072327
9. Гиляровский В. А. Москва и москвичи. – М.: ОЛМА Медиагруп, 2013.– С. 176-195.
10. Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії. – Підручник. –К.: Либідь, 2004.
11. Грибоедов А. Горе от ума.– М.: Молодая гвардия, 1978.
12. Жихарев М. И.  Докладная записка потомству о П. Я. Чаадаеве// Русское общество 30-х годов ХIХ века. Люди и идеи / Мемуары современников». – М., 1989.
13. Лотман  Ю. Александр Сергеевич Пушкин: биография писателя – Спб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2015. – 288 с.
14. Лотман Ю. Беседы о русской культуре; быт и традиции русского дворянства (XVIII-начало XIX века) – Спб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2015. – 604 с.
15. О России и русской философской культуре: философы русского послеоктябрьского зарубежья – М.: Наука, 1990. – 528с.
16. Пушкин А. С. Сочинения в трех томах. –т. I.– М.: Худож. л-ра, 1971.– 472 с.
17. Пушкин А. С. Сочинения в трех томах. – т. II.– М.: Худож. л-ра. 1971.– 454 с.
18. Пушкин А. С. Сочинения в трех томах. – т. III. поэмы – М.: Худож. л-ра. 1971.– 602 с.
19. Радзинский Э. С. Цари: Александр II, Николай II. – М.: АСТ,– 2008– 1024 с.
20. Руткевич А. М., А. Койре о русской философии 1830-1840г.г.// Вопросі философии. – 2012 – №12. – с. 192-151
21. Сапов В. В. Ученики Чаадаева// Новые идеи в философии. Ежегодник Филос. общества СССР 1991. Культура и политика – М.– Наука, 1991. – С. 149-165.
22. Свербеев Д. Н. Записки – М. 1899 – т 2.– С. 386./ электронный ресурс/.
23. Ульянов Н. И. Басманный философ (Мысли о Чаадаеве)// Вопросы философии – 1990 – №8– С. 75-89.
24. Чаадаев Петр Яковлевич// Филос. энциклопедия.– т. V. – М.: Советская энциклопедия,– 1970.–С. 409-472.
25. Чаадаев Петр Яковлевович.// БСЭ, – т. 28.– М.: Советская энциклопедия, 1978.– с. 613
26. Чаадаев П. Я.// Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1983.– с. 767.
27. П. Я. Чаадаев.// Русская философия Энциклопедия – М.: с. 757-758.
28. Чаадаев П. Я. Сочинения и письма/ под ред. М. Гершензона. – т.-1-2. – М., 1913-1914.
29. Чаадаев П. Я.– Полное собрание сочинений и избранные письма т.1. . – М.: Наука, 1991.–795 с.
30. Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма.– т.2. – М.: Наука,1991.– с. 672
31. Эдельман Н. Твой XIX век.– М.: АСТ – Астрель, 2010.– 413 с.
32. Эрн В. Ф. Сочинения.– М.: Правда, 1991.– 575с.
33. Ястребцов И. И. Взгляды на направления истории// Новые идеи в философии. Ежегодник Философского общества СССР, 1991.– Культура и политика. – М.: Наука, 1991. – С. 143-149.

**4.2. А.И. Герцен как литератор и философ.**

1. См.: Ленин В. И. Памяти Герцена. – Полн. собр. соч., Т.21. – с. 255–262.

2. Там же.

3. Герцен А. И. Дилетантизм в науке// Избранные философские произведения.– В 2-х ч. – часть I. – М.: ОГИЗ. Госуд. изд-во полит. л-ры, 1948. – 392 с.

4. См.: Чаплыгин А. К. Дилетантизм как условие и антитеза философского практицизма// Практическая философия и правовой порядок. Сборник научных статей. – Харьков. Центр образовательных инициатив, 2000. – С.303–307; Его же. Дилетантизм как условие и антитеза философской рефлексии// Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV российского философского конгресса (Москва, 24 – 28 мая 2005 г.) – Т.З. – М.: Современные тетради, 2005. – С 416; Его же. Дилетантизм в науке и философии: история и современность // Філософія спілкування. Філософія. Психологія. Соціальна комунікація. – Харків, 2015. – №18. с. 199–205.

5. Герцен А. И. Былое и думы. Часть V – VIII.– К.: Изд-во худож. л-ры. «Дніпро», 1986. – 934 с.

**4.2.1. Герцен и «марксиды».**

**Об истории одного «недоразумения».**

6. Герцен А. И. Былое и думы. Часть V – VIII, с. 104.

7. Там же.

8. Там же, С. 104–105.

9. Там же, С. 459–460.

10. Там же, С. 460.

11. Там же.

12. Там же.

13. Там же, С. 460–461.

14. Там же, С. 461.

15. Там же.

16. Там же, С. 462.

17. Там же, С. 462–463.

18. Там же, С. 463.

19. См .: Плеханов Г. В. Герцен – эмигрант// Сочинения., Т. XXIII,– С. 433.

20. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – Т.21. – С. 230.

21. Герцен А. И. Былое и думы. Часть V – VIII, С. 484–508.

22. Герцен А. И. Былое и думы. Ч. V – VIII, С. 462–463.

23. Там же, С. 463.

24. Там же, С. 467.

25. Там же.

26. Там же, С. 468.

27. Там же, С. 469.

28. Там же, С. 470.

29. Маркс К. Михаил Бакунин// К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., – т. 9,– С. 296–297.

30. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.,– Т. 28, – С. 242.

31. См.: Маркс К. Владельцы живых и соблюдение воскресного дня. – Клан рикард// К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.,– Т.10.,– С. 621–623.

32. См.: Примечание к главе VIII шестой части «Былого и дум» – С. 864.

33. Герцен А. И. Былое и думы. Часть V – VIII, С. 9.

34. Там же, С. 277–278.

35. Там же, С. 160.

36. Там же.

37. Там же, С. 161.

38. Там же.

39. Там же.

40. Там же.

41. Там же.

42. Там же.

43. Там же, С. 166.

44. Там же, С. 167–168.

45. Там же, С. 98.

46. Там же.

47. Там же.

48. См. прим., С. 869.

49. Там же.

50. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 28.– С. 287.

51. Герцен А. И. Былое и думы. Часть V – VIII, С. 469.

52. Там же, С. 470.

53. Там же.

54. Там же, С.862.

55. Там же, С.863.

56. Там же.

57. Там же.

58. Там же, С.479.

59. Там же.

60. Там же.

61. Там же.

62. Там же, С.475.

63. Там же.

64. Там же.

65. Плеханов Г. В. Герцен – эмигрант// Сочинения., Т. XXIII,– С. 493.

66. См.: Герцен А. И. Былое и думы, часть V – VIII., С. 862.

67. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Т.30, С. 266.

68. См.: Ленин В. И. Памяти Герцена. – Полн. сбор. соч., Т.21. – С. 260.

69. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Письмо Маркса Энгельсу в Манчестер, 13 февраля 1863 г.// Соч. – Т.30, – С. 265–266.

70. Там же, С. 613.

71 См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч.,– Т.30,– С. 266.

72. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч.,– Т.29, – С. 99; Т.10, С. 621–622.

73. Хайлбронер Р. В. Философы от мира сего.– М.: изд-во АСТ: CORPUS, 2016.– С. 173-214.

74. Герцен А. И. Былое и думы, часть шестая, гл. VIII Немцы в эмиграции.– С.485.

75. Там же, С.105.

76. Там же, С.106.

77. Там же.

78. Там же, С.106.

79. Там же.

80. Там же.

81. Там же.

82. Там же, С.107.

83. Там же.

84. Там же.

85. Там же.

86. Там же, С.108.

87. Там же.

88. Там же.

89. Там же.

90. Там же.

91. Там же, С.109.

92. Там же, С.110.

93. Там же.

94. См.: прим. к «Былому и думам», С. 864.

95. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – Т.22, – С. 448.

96. Там же, Т.19, С. 116–122.

97. См.: Прим. на С. 864.

**4.2.2. Дилетантизм в науке и философии:**

**история и современность**

1. Автономова Н. С. Заметки о философском языке: традиции, проблемы, перспективы // Вопросы философии. – 1999. – №11. – С. 13–25.

2. Ахиезер А. С. Об особенностях современного философствования (взгляд из России) // Вопросы философии. – 1999. – №8. – С. 3–18.

3. Благотворительный фонд защиты и поддержки авто­ров интеллектуальной собственности им. Н. А. Куцина. Аннотационный сборник работ, представленных на конкурсы. 1995–1998 гг. – Х., 1999. – 149 с.

4. Гегель. Энциклопедия философских наук. – Т. 1. – Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.

5. Герцен А. И. Дилетантизм в науке // Избранные философские произведения. В 2-х т. – Т. 1. – М.: ОГИЗ. Госуд. изд-во полит. литературы, 1948. – 392 с.

6. Горфункель А. X. Манифест торжествующего маньеризма // Вопросы философии. – 1998. – №10. – С. 133–134.

7. Мамаева Т. Непознанная экономика будущего. – X., 1998.

8. Познахирев В. С. Образование и рынок (мнение потребителя) // Удосконалення кон­цепції приватної освіти в Україні та проблема організації науково-дослідної робо­ти в приватних вузах. Тези всеукраїнської науково-практичної конференції. – X.: ХГІ НУА, 1995. – С. 44–48.

9. Псевдонаучное знание в современной культуре (материалы «Круглого стола»). Выступили В. А. Лекторский, А. Ф. Зотов, В. Н. Порус, А. П. Огурцов, И. Т. Касавин, Д. М. Фельдман, Б. И. Пружинин, С. С. Гусев // Вопросы философии. – 2001. – №6. – С. 3–31.

10. Семченко В. Н. Очередные сумерки Миневры (Ответ «историо­софскому маньеристу») // Вопросы философии. – 1998. – №10. – С. 134–135.

11. Экштут С. А. Манифест исторического маньеризма // Вопросы философии. – 1998. – №1. – С. 180–181.

12. Чернышева Е. Мера вечности. – X.: Крок, 1996. – 288 с.

13. Чучин-Русов А. Е. Но­вый культурный ландшафт: постмодернизм или неоархаика // Вопросы философии. – 1999. – №4. – С. 24–41.

14. Sagan C. The Dragons of Egen. – N. Y., 1977. – Р. 247.

**4.3.Николай Федоров: от педагогики саморазвития к онтологии тотального созидания**

* + - 1. Дуденков В. Н. Философия веховства и модернизм. Критика антигуманизма и эстетизма в России рубежа ХІХ-ХХ веков. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. – 158с.

1. Дуденков В. М. Релігійний космізм як феномен російської філософії // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – №2. – С. 100-110.
2. Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. – Париж, 1974. – 336с.
3. Пазилова В. Н. Критический анализ религиозно – философского учения Н. Ф. Федорова – М.: Изд-во Моск Ун-та, 1985. – 135с.
4. Савельев С. Н. Идейное банкротство богоискательства в России в начале XX века. – Историко-религиеведческий очерк. – М.; 1987. – 183с.
5. Семенова С. Мытарства идеала. К выходу в свет “Чевенгура” Андрея Платонова // Новый мир. – 1988. – №5. – с.218-231.
6. Семенова С. Г. Николай Федоров: творчество жизни. – М.: Советский писатель, 1990. – 384с.
7. Федоров Н. Ф. Сочинения. – М.: Мысль, 1982. – 711с.

9. Чаплыгин А. К., Кравченко В. В. Исторические судьбы учений В. С. Соловьева и Н. Ф. Федорова. Учебное пособие. – Харьков. – ХАДИ, 1991. –18с.

**4.4.Творчество как диалог у С.Л. Франка**

1. Аляєв Г. Творчість як природа людського буття: методологічні засади антропології С. Франка // Філософська і соціологічна думки.– 2002.– № 4.– с. 48-58.
2. Аляєв Г.Є. Філософський універсум С.Л. Франка. Персоналістична метафізика все єдності в горизонтах нової онтології ХХ століття століття. – К.: Вид. Парапан, 2002. – 365с.

2. Арсеньев А.С. С.Л. Рубинштейн о своем учителе Германе Когене // Вопросы философии.– 1998.– № 11.– с. 47-68.

3. Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества.–Спб.:РХГИ,1997.– 464с.

4. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества.–2-е изд.–М.: Исскуство, 1986.– 445 с.

5. Бубер М. «Я» и «ТЫ» // Квинтессенция. Философский альманах.– М.: Политиздат, 1991.– с. 299-370.

6. Евлампиев И.И. История русской метафизики XIX-ХХ веках. Русская философия в поисках Абсолюта.– Спб., 2000.– 4 II.– 458 с.

7. Летуєв В. Доглибинне «Я» як духовне підгрунтя особистості у В.В. Зеньковського // Філософська думка.– 1999.– № 11-12.– с. 242-251.

8. Малахов В. Еманюель Левінас: погляд з Києва // Дух і літера.– 1997.– № 1-2.– С. 293-294.

9. Малахов В.А., Чайка Т.А. Рыцарь устремленности. О Генрихе Батищеве и его книге // Вопросы философии.– 1999.– № 4.– с. 139-147.

10. Никитина А.Г. Структура «Я» и фундаментальная политическая альтернатива // Вопросы философии.– 2008.– 104.– с. 139-147.

11. Носов Н.А. Виртуальная реальность // Вопросы философии.– 1999.– № 10.– с. 152-164.

12. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения.– М.: Правда, 1990.– с. 181-559.

13. Франк С.Л. Духовные основы жизни.– М.: Республика, 1992.–511 с.

14. Хоружий С.С. Заметки к энергийной антропологии. «Духовная практика» и «отверзение чувств»: два концепта в сравнительной перспективе. // Вопросы философии.– 1999.– № 3.– с. 55-84.

15. Шкода В.В. Оправдание многообразия (принцип полиморфизма в методологии науки).– Харьков: Изд-во „Основа» при ХГУ, 1990.– 175 с.

16. Элен П. Философия «МЫ» у С. Франка // Вопросы философии.– 2000.– № 2.– с. 57-69.

17. Чаплыгин А.К. Человек и творчество. – Х.: ХНАДУ, 2011. – 604 с.

**ГЛАВА ПЯТАЯ**

**ТВОРЧЕСТВО В ФИЛОСОФИИ И ЗА ЕЕ ПРЕДЕЛАМИ**

**5.1. И. Кант в зеркале восточнославянской словесности**

Эммануил Кант принадлежит к тем мыслителям прошлого, о котором вспоминают не только в юбилейные годы, под влиянием его учения развивается европейская и мировая философия вот уже третью сотню лет. Особая страница – кантиана в контексте восточноевропейской культуры в целом (прежде всего русской и украинской), имея в виду не только философию, но и художественное слово, прозу и поэзию, систему образования и просвещения, развитие науки.

Для философии творчески стимулирующим является тот «коперникианский» переворот, который Кант совершил во взглядах на познание в стремлении преодолеть недостатки метафизического материализма и акцентировав внимание на место и роль субъекта в этом процессе. Справедливой остается оценка, которую в свое время дал Канту Гете, поставив его на первое место среди современных ему философов. По мнению великого немецкого поэта, своей «Критикой чистого разума» Кант «совершил бесконечно многое», он оказал человечеству великую услугу, проведя границу, дальше которой человеческий дух проникнуть не способен, и оставив в покое неразрешимые проблемы [1].Несмотря на продолжавшиеся десятилетиями попытки реставрации позиций материализма XVII века под видом защиты чистоты «марксизма-ленинизма», а самого Канта представить исключительно как идеалиста и агностика, развитие новейшей науки, принципов, ею продуцируемых, свидетельствует скорее о правоте и прозорливости «кенигсбергского мудреца», чем о противоположном. Более того, до сих пор существуют проблемы, к решению которых человечество не готово морально и духовно, а есть и непостижимые принципиально.

Что касается развития культуры в целом, в том числе просвещения, художественной литературы, то и здесь есть свои кантианцы, которые по тем или иным поводам обращаются к личности и учению немецкого философа, для кого это выступает важным раздражителем и стимулом собственного творчества.

Не прерывается интерес к личности Канта, хотя изменяются декорации на исторической арене, по-новому могут прочитываться его размышления о «вечном» мире, о задачах просвещения, но значимым остается моральный облик мыслителя, его щепетильность и скромность, неуклонное следование выработанным правилам да и просто его человеческая порядочность.

Следует отметить, что русская кантиана, да еще взятая в столь широком контексте влияния на культуру в целом, необъятна. В данном случае ограничимся лишь некоторыми ее аспектами. Прежде всего, при подготовке материала были использованы работы биографического характера, написанные В. Ф. Асмусом [2], А. В. Гулыгой, И. С. Нарским [3].

За последние 10–15 лет в журнале «Вопросы философии» опубликовано более десятка статей отечественных и зарубежных авторов, посвященные личности и учению Канта. Среди них выделяется серия статей академика Теодора Ильича Ойзермана. В частности, он во многом по-новому подходит к освещению идей немецкой классической философии и личностей ее наиболее выдающихся представителей – Канта и Гегеля [4]. Привлекают внимание также выступления в журнале немецких авторов А. Хеллера, Г. Хорста, Н. Хинске [5;6].

Различным сторонам творчества Канта, влиянию его идей на развитие философской мысли в ХХ–XXI веках посвящены статьи российских философов П. П. Гайденко, М. Мамардашвили, К. М. Долгова, С. С. Хоружего [7]. Следует также отметить статьи В. А. Лекторского, Ф. Т. Михайлова, А. С. Мясникова, О. П. Панафидиной [8].

Непосредственным стимулом к собственным размышлениям о судьбе кантовской философии в восточноевропейской (точнее – русской и украинской) культуре послужили работы А. Н. Круглова, который глубоко исследовал место и роль философии Канта в России в конце XVIII – начале XIX веков, а затем расширил поле научно-теоретического анализа до раскрытия роли и места Канта и кантовской философии в русской художественной литературе [9]. Работа, проделанная А. Н. Кругловым, выглядит настолько фундаментальной, что кажется, будто бы здесь ничего другого не остается, как лишь следовать за автором. К счастью, это оказалось не совсем так: впечатляющая библиографическая база, широчайший охват творчества русских поэтов и писателей за последние 200 лет, имеют и обратную сторону. Появляется возможность заполнить неизбежно возникающие при этом лакуны, высказать собственные суждения. Как представляется, хорошие возможности имеются для расширения объекта исследования за счет распространения анализа на украинскую культуру, литературу и философию.

Автор данного материала не ставил перед собой столь значительной цели. Его претензии скромны: представить некоторые результаты размышлений на заданную тему, как носящие вполне самостоятельный характер, так и опирающиеся на уже имеющиеся разработки.

\* \* \*

«Кенигсбергский затворник» – Иммануил Кант, всю жизнь проживший в одном городе и, по его же словам, боявшийся перемены мест, более всего из представителей немецкой классической философии был тесно связан с Россией. В период Семилетней войны (1756–1763 гг.) он на несколько лет становится подданным Российской империи. В этот период он вынужден обращаться к императрице Елизавете Петровне с прошением о занятии вакансии профессора в Кенигсбергском университете. Философ имел свое представление о царствовании Екатерины II, хотя и старался дипломатично не оценивать ее действий и правления, удивлялся вместе с просвещенной Европой сумасбродным выходкам Павла I [10].Кроме того, в период оккупации и вынужденного российского подданства философ имел возможность близко наблюдать нравы русского офицерства из оккупационных войск. Эти наблюдения частично легли в основу высказываний о характере русского народа, о нравах, царящих в отношениях между русскими дворянами и их крепостными (солдатами), между самодержавной властью монархии и подданными. Не всегда эти обобщения достаточно точны, но во всяком случае они свидетельствуют о постоянном интересе мыслителя к России и российскому народу.

Как представляется, А. Н. Круглов не совсем прав, когда заявляет о том, что Канта в суждениях о русских «не очень интересовало то, что он мог видеть перед своими глазами, ибо он исходил из своих спекулятивных построений». Так, «просвещенный» император Фридрих Великий по собственной инициативе вел бесконечные войны, а Кант при этом считал необходимым «обуздать», не Фридриха и не Наполеона, а русских [11]. Однако Н. И. Костомаров, которого трудно заподозрить в антипатриотизме, в «Русской истории в жизнеописаниях ее главнейших деятелей» так описывает поведение русской армии под командованием С. Ф. Апраксина на начальном этапе войны во время похода в Восточную Пруссию.

Русские вступили в Пруссию 22 июня 1757 года. Поначалу ряд городов сдавались русским, но те не выполняя договоренностей, силой заставляли прусских солдат переходить на службу в русское войско, а мирных обывателей отправляли в Россию «для заселения пустых земель». В результате началось партизанское сопротивление оккупантам. Командующий русскими войсками разрешил поступать с сопротивляющимися по своему усмотрению. И тогда русские «тот час без разбора, кто прав, кто виноват, стали обращаться с поселянами самым варварским образом. Они не только грабили крестьянские пожитки, кололи для своего прокормления и угоняли для продажи своему войску крестьянский скот, но самих людей подвергали страшным, бесчеловечным мукам: одних удавливали петлей, других живьем потрошили, похищали у матерей маленьких детей и убивали, сжигали дотла крестьянские жилища…». Пойманным партизанам русские «отрубали на руках пальцы и потом отпускали» [12].

Понятно, что Кант, проживая в Кенигсберге, не мог не знать об этих зверствах. Не добавляли ему пиетета перед русскими и наблюдения за русскими солдатами (как правило, крепостными) и их командирами из дворянства.

Но имя и учение Канта стали известны в России не сразу. Пожалуй, можно согласиться с мнением, что прорыв в этом отношении был совершен Н. М. Карамзиным, который после путешествия в Европу (1789–1790 гг.) начал публикацию «Писем русского путешественника». 19 июля 1789 года любознательный молодой человек (автору было 23 года) прибыл в Кенигсберг, тогдашнюю столицу Пруссии, и не имея рекомендаций, осмелился посетить Канта – этого «глубокомысленного, тонкого метафизика, который опровергает и Мальбранша и Лейбница, и Юма и Боннета», Канта, которого один из его современников называл «всесокрушающим» [13].

«Меня встретил маленький, худенький старичок, – пишет Карамзин, – отменно белый и нежный. С полчаса говорили мы о разных вещах: о путешествиях, о Китае, об открытии новых земель». Карамзин удивляется историческим и географическим познаниям немецкого философа, которые, казалось, «могли бы одни загромоздить магазин человеческой памяти». Затем разговор перешел на природу и нравственность человека. Карамзин по памяти записывает монолог Канта относительно посмертной судьбы человека и о нравственном законе в его душе [14].

Кант далее дал характеристику своим друзьям-почитателям, а также неприятелям. По поводу последних философ якобы заметил: «Вы их узнаете и увидите, что они все добрые люди» [15].

Кант записал гостю титулы двух своих сочинений («Критика практического разума» и «Метафизика нравов») и вписал имя гостя в свою карманную книжку, пожелал, чтобы «решились все сомнения» гостя, и они расстались.

Карамзин в заключение отмечает, что эта весьма для него любопытная встреча и беседа продолжалась около трех часов, и что Кант «говорил скоро, весьма тихо и невразумительно», и собеседнику приходилось его слушать «с напряжением всех нервов слуха». Заканчивается отрывок словами: «Домик у него маленький, и внутри приборов немного. Все просто, кроме… его метафизики» [16].

\* \* \*

Именно Н. Карамзин заложил традицию в русскоязычной словесности (поэзия, проза, литературно-критические публикации) рассматривать Канта в качестве свидетеля и героя истории русской литературы. Примерно за минувшие два века здесь проявили себя как противники, так и сторонники учения Канта, его образа жизни, мировоззренческих взглядов. Были также и те, кто относясь достаточно равнодушно к философской революции в познании, осуществленной Кантом, использовали его имя скорее для «красного словца», чем вкладывая в это какое-то глубокое содержание.

Дополнительные свидетельства отношения Канта к русским и к России мы находим как в произведениях философа, в записях его лекций, сделанных слушателями, а также в письмах и черновых заметках философа [17].

Тематически это тексты А. Н. Круглов сгруппировал следующим образом: высказывания о России вообще, ее природных условиях, климате, рельефе, хозяйстве; о характере и облике русского народа и народов, населяющих Россию, о быте и нравах россиян. Из более, чем 125 высказываний философа 50 касаются России в целом, еще около 60 – посвящены раскрытию характера русского и других народов, проживающих на территории российской империи, и еще около 15 – представляют личные наблюдения, мифы о русских, их нравах и способностях.

Из положительных суждений о русских встречаются чаще следующие: они воинственны, дисциплинированны, мужественны, закалены, нелегкомысленны, хорошие солдаты, честные и добросовестные, «солдаты редко дезертируют из войска».

Но чаще характеристики выглядят противоречиво: послушны, но исполнительны как машины; не любят изменений, из них выходят хорошие тюремщики, хорошие солдаты, но абсолютно …послушные, безынициативные… Далее – «обучаемые, но сами плохие учителя». «Русские – дети, они – ученики, но не учителя и не ученые…». «Русские много пьют, даже дети, но кто выживает, растет здоровым человеком».

Русские могут сделать все, но не превосходно. Крестьяне сами все делают, значит нация глупа. Они развиваются, но не настолько развиты; русские глупы, ибо выполняют приказы; русские всему учатся, но не делают покрывал, художники делают копии, но не способны к оригинальному творчеству... Твердая нация, но рабы, обучаемы, но в них нет тайны.

Относительно России в целом философ пользуется достаточно надежными источниками, свидетельствами тех, кто Россию знал, побывал в ней. Вместе с тем, в высказываниях о национальном характере русских, о привычках и нравах Кант использует и недостоверные знания, личные впечатления о представителях русской армии во время Семилетней войны, а то и распространяемые в то время сплетни, мифы и слухи.

Из общего числа кантовских характеристик русских и России только 13% носят положительный характер, 14% – нейтрально-информационный и 55% – характеризующих негативно Россию и русских.

Большинство высказываний философа, концентрируются в пределах физической географии и антропологии – наиболее известных из лекционных курсов, которые читал Кант. Кстати, именно эти курсы послужили основанием для избрания философа в 1794 году иностранным членом Санкт-Петербургской академии наук [18]. Положительных или нейтральных высказываний о России и русских у Канта как раз больше всего в указанных выше курсах: сведения о природных условиях, промыслах, ведении хозяйства и т. п. Недостоверные сведения и негативные оценки разбросаны во всех видах источников. Чаще всего Кант утверждает, что русские недостаточно умны, даже глупы, что они не способны творить, ленивы, малоспособны к развитию [19].

Вот один из образчиков подобной характеристики: «Русский может всему научиться. Однако до сих пор они еще не делали покрывал, хотя они производят роскошные изделия из золотой и серебряной парчи. Их произведенные в Туле стальные изделия также мало чем уступают английским. Они подражатели и поэтому могут, пожалуй, научиться всему, но ничему научить сами – во всем подражают – ничего не делают самостоятельно. Так, они могут хорошо рисовать, но ничего не могут сами открыть, своих учителей они охотно берут из-за границы. Хотя Россия 80 лет находится в процессе цивилизирования, из их университетов еще не вышло ни одного выдающегося ученого…» [20].

И даже качества, вроде бы привлекательные, философ рассматривает как недостатки, подтверждающие его умозрительную схему: «Русский обладает большой сноровкой все мастерить самому» Но это, скорее, свидетельство незрелости народа [21]. Таким образом, русские – глупые, ленивые, пьяницы, коварные. «Россия – страна коварства». Русские и поляки – славяне, а в славянах – много азиатчины и варварства.

В качестве аргументов для подтверждения своих выводов философ часто берет непроверенные факты, а иногда сам выдумывает примеры: так, его собственное измышление заключается в том, что русские лучше будут пахать землю, чем сидеть за ткацким станком, как немцы – намек на то, что у русских неразвито ремесленное производство, ибо им «этим противно заниматься».

Из текста в текст перекочевывает как свидетельство глупости русских байка о том, что якобы в Санкт-Петербурге выстрел пушки извещает о запрете переходить Неву по льду и того, кто уже прошел какую-то часть пути, вынуждают возвращаться назад. Кант использует русские поговорки и пословицы: у русских по одежке встречают, по уму провожают. Вторая побасенка о том, что в русских семьях битье мужем жены является признаком любви, сам Кант вынужден в конце-концов опровергнуть как выдумку. В этом же ряду сообщение о том, что русские коровы не дают молока, если рядом нет теленка, или что у русских неразвита торговля с Китаем, потому что реки в Сибири текут на север, а не на юг.

Давно известно, что талантливый и даже гениальный человек далеко не всегда в то же время безукоризненен в своих мыслях, намерениях, поступках. Впрочем, ситуация эта предельно остро воспроизведена А. С. Пушкиным в противопоставлении Моцарта и Сальери. И еще. Часто автор теоретизирует или пространно морализует по поводу того, чего как раз ему остро не хватает (скряга рассуждает о щедрости, пьяница – о трезвости, распутник – о верности).

Но в том и ином отношении слово И. Канта, как правило, с делом не расходилось. Честность, скромность, непритязательность, бережливость, учтивость были характерны для философа на протяжении всей его жизни.

И. Г. Фихте говорил, что каждый философ делает выбор философии, соответствующий его характеру. Если взять его соотечественников – Канта и Гегеля – и попытаться сравнить их по указанному критерию, то окажется, что оба философа не повторяли предшественников, каждый создал собственную теоретическую систему – цельную и завершенную, радикально противостоящую существующим до них. В этом каждый из них был гениален по-своему. И здесь они сходны. Однако в отношении к жизни в целом, в принципах, которыми они руководствовались в обыденной жизни и в научной деятельности, это были очень разные люди.

Тут следует сделать оговорку. Речь не идет о «копании в грязном белье» мыслителей, не о сплетнях и возведении напраслины на кого-то из них. Но некоторые факты из жизни, например, Г. В. Ф. Гегеля ранее просто замалчивались ввиду того пиетета, которым был окружен в советские годы философ как «непосредственный предшественник» К. Маркса и Ф. Энгельса, чье диалектическое учение (хотя в «переработанном виде») стало одной из основ марксистской а затем и ленинской философии. И в биографиях Гегеля советской поры мы не находим упоминаний о не украшающих философа фактах. И лишь академик Т. И. Ойзерман, который и в прошлом немало написал о немецкой классической философии и ее гениальных представителях, только недавно решил несколько по-иному расставить акценты в биографиях Канта и Гегеля [22].

Вот как автор рассказывает о содержании диссертации, подготовленной Гегелем и о ходе ее защиты. Как известно, Гегель свою диссертацию назвал «Об орбитах планет».

Т. Ойзерман отмечает, что, судя по текстам диссертации и представленным тезисам [23], философские позиции Гегеля к 1801 году недостаточно сложились, а что касается естествен-нонаучного содержания диссертации, то оно сводится, главным образом, «к жесткой критике небесной механики» Ньютона, а «познания Гегеля в астрономии, носили, видимо, дилетантский характер» [24].

Не лучшим образом проходила и защита диссертации: оказалось, что Гегель еще не закончил работу над ней. Но ему оппонировали замечательные друзья, – профессора Иенского университета И. Шеллинг и Ф. Нитхамер, Третьим оппонентом был студент – младший брат Шеллинга. Благодаря им принимается решение: в виде исключения провести защиту по представленным соискателем тезисам. 12 тезисов изложены Гегелем на одной странице. И лишь один тезис имел некоторое отношение к теме диссертации [25]. Добавим, что представленный позже текст диссертации и тезисы содержательно не совпадают.

В то же время известно, что Кант должен был защитить три полноценные диссертации, чтобы получить право преподавать в университете, получить звание приват-доцента, а затем и профессора. 15 лет понадобилось философу, чтобы пройти этот путь. Гегель же всего через 3,5 года после получения звания приват-доцента «в виде исключения», снова благодаря обращению к влиятельным лицам становится профессором. «В порядке исключения» защищена диссертация, получено искомое звание, должность и достойное жалование. Особенно «плодотворным» для Гегеля было покровительство не только друзей-профессоров, но и влиятельного сановника и поэта Гете, который не отказывал настойчивому просителю в его многочисленных просьбах. И позже Гегель совершит путешествие по Европе не на собственные средства, а за казенный счет, выпросив деньги у того же Гете, якобы на поправку здоровья.

Кант, хотя и нуждался в средствах, особенно в молодые годы, не обращался за помощью к влиятельным особам. А. Н. Круглов приводит пример, когда Кант даже отказался от завышенного, по его мнению, гонорара [26]. Здесь автор приводит слова Канта: «…за всю свою жизнь я никому ни разу не был должен ни гроша. Когда ко мне стучат в дверь, я отворяю совершенно спокойно, зная, что за дверью нет кредитора» [27].

Это подтверждает иВ. Соловьев: Кант «был совершенно свободен от скупости и корыстолюбия. Когда министр фон Цедлиц предлагал ему кафедру в Галле с двойным жалованьем, он отверг выгодное предложение». Другой пример свидетельствует о способности Канта придти на помощь друзьям: «Узнав, что сын одного его друга основывает книжную торговлю, он, чтобы поддержать его, представил ему за бесценок издание своих сочинений, отказавшись от несравненно более выгодных условий других книгопродавцов» [28].

Таким образом, сравнивая характеры и поведение двух, действительно, великих немецких философов, мы видим, что это совершенно разные люди. Если Кант был скромен, где-то даже осторожен в общении с внешним миром, стремился соответствовать декларируемым им моральным принципам, то Гегель, по словам Т. И. Ойзермана, – «гениальный философ и, вместе с тем, глубоко вовлеченный в политику человек, деловой человек, который постоянно налаживает и поддерживает связи с нужными ему людьми, в особенности с высокопоставленными чиновниками» [29].

\* \* \*

Своеобразным итогом кантовских «Критик» является его высказывание относительно звездного неба и нравственного закона, наполняющие душу философа неординарными чувствами: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них – это звездное небо надо мной и моральный закон во мне», – завершает И. Кант свою «Критику практического разума» [30].

Здесь, как отмечает С. А. Мальцева, Кант рассматривает человека как феноменальное существо, конечное, но наделенное разумом, и как таковой он «структурно открыт бесконечному (Идее), оказывается посвящен в тайны этого бесконечного» [31].

В данном афоризме символически представлены итоги двух кантовских «Критик»: теоретический разум, познание, постижение звездного неба (мироздания) дают возможность человеку установить связь с бесконечностью. Но это – внешняя связь, по-стижение; человек сам в себе – целая вселенная, то есть, он и внешне связан с бесконечностью (через звездное небо), но и внутренне бесконечен – духовно. Ядром этой внутренней бесконечности и выступает нравственный закон в душе. Внешне связующим звеном является Идея, внутренне – нравственность, индивидуальная духовность. И эти две удивительные и возвышенные вещи соединяют размышления и чувства, здесь и происходит целостное восприятие мира и себя в этом мире.

Далее Кант отмечает: «И то, и другое нет надобности искать и только предполагать как нечто окутанное мраком или лежащее за пределами моего кругозора; я вижу их пред собой и непосредственно связываю их с осознанием своего существования» [32]. Указанное Кантом единство восприятия и постижения непосредственно дано каждому из нас, независимо от уровня развития или образования (их нет необходимости искать и только предполагать как «окутанное мраком» или «лежащее за пределами моего кругозора»). Кант определяет эту непосредственность тем, что «я вижу их перед собой и непосредственно связываю их с осознанием своего сущест-вования». То есть, такое состояние доступно каждому. Но как это освоить?

«Первое понимание начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственно воспринимаемом мире, в необозримую даль расширяет связь, в которой я нахожусь, с мирами над мирами и системами систем, в безграничном времени их периодического движения, их начала и продолжительности» [33].

Как следует из вышеприведенного, для каждого человека все начинается с простого наблюдения за миром, которое дает толчок к ощущению своей связи с окружающим миром и может перерасти в размышления об этом, а может так и остаться на уровне чувственности. В благоприятном случае эти связи с миром постепенно расширяются, укрепляются все более и более: «с мирами над мирами» и «системами систем», в безграничности их временного существования.

«Второе понимание, пишет Кант, – начинается с моего невидимого «Я», с моей личности, и представляет меня в мире, который поистине бесконечен, но который ощущается только рассудком, с которым (а через него и со всеми видимыми мирами) я познаю себя не только в случайной, но и во всеобщей и необходимой связи» [34].

Осознание себя как нравственного существа, по Канту, начинается с представлений о внутреннем «Я», о личности, что, собственно, и представляет индивида в бесконечном мире. Но оно (представление) двойственно, неизбежно ограничено – «ощущается только рассудком», но при этом субъект познает себя не только в случайной, но и во всеобщей и необходимой связи. Таким образом, «Я» – субъект смотрю, как в зеркало, в бесчисленное множество других миров, а мое «Я» отражается в них.

Таким образом, эти два взгляда как бы направлены в противоположные стороны. Взгляд на «звездное небо» – это постижение через бесчисленное число миров моей единичности, конечности, это уничтожает мое значение как животной твари, которая родившись, затем снова должна отдать планете Земля (точке во Вселенной) ту материю, из которой я возник, но какое-то время эта материя была наделена жизненной силой. Проще говоря, связь со звездным небом поддерживает осознание смертности человека – наиболее распространенное последствие ощущения бесконечности космоса (отсюда – страх, удивление, благоговение перед бесконечными мирами, отверзающимися в небе).

Нравственный закон, наоборот, возвышает меня, приближает к небу как мыслящее существо, через мою личность и независимо от моей животной природы и даже от моего чувственного восприятия мира.

Эти два закона одновременно разделяют и объединяют человеческое существование и звездное небо, дают простор для различного их толкования: Кант делает упор на их разъединяющей функции, последователи философа часто обращают внимание на то, что эти законы выполняют функцию и объединяющую. Указанные две стороны бытия, представленные образами «звездного неба» и «нравственного закона», создают «своеобразный коридор», следуя по которому человек должен быть огражден от уныния в силу осознания своей никчемности перед бесконечной холодностью мира, и вместе с тем, не впадая в гордыню от собственных познавательных способностей. – «Что в таком случае есть наука? – вопрошает Кант и отвечает: – Это узкие ворота, которые ведут к мудрости. Наука – не только то, что делают, но и то, что должно служить путеводной звездой для учителей, чтобы верно и четко проложить дорогу к мудрости, по которой каждый должен идти и предохранять других от ложных путей. Но хранительницей истин науки всегда должна выступать философия» [35].

Таким образом, в указанных образах представлены основные выводы кантовской философии. И одновременно это – форма популяризации сложных для восприятия «Критик» философа, наглядные образы, вдохновляющие многих авторов на прозаические и поэтические строки, прославившие не только немецкого философа, но и их самих.

Если возвратиться к кантовым формулировкам и комментариям по поводу «звездного неба» и «нравственного закона», то бросается в глаза, что философ восхищается, удивляется, благоговеет перед открывающимися величием мироздания в его макро- и микро- проявлениях (все-таки человек с его духовностью и ядром ее – нравственным законом – выступает в качестве микрокосмоса). Но какие переживания здесь являются преобладающими? Наверное, восхищаться и удивляться можно тем и другим, а вот благоговеть, скорее, пристало перед звездным небом, которое своей явной бесконечностью и непостижимостью где-то граничит с Божественным Провидением, и как бы переводит эту небесную Непостижимость на язык человеческих чувственных восприятий. И, с другой стороны, не по-христиански выглядит благоговение перед человеком, созданным по образу и подобию Божьему. Это как раз бы и была та гордыня человека, по словам Н. Бердяева, возводящего самого себя в некое подобие божества, в человека-бога как противоположности Бого-человеку И. Христу.

А. Н. Круглов по этому поводу ссылается на В. И. Иванова – поэта и публициста первой половины XX века, для которого кантовская философия была одной из важных тем в его литературном творчестве [36]. В. Иванов следующим образом характеризует восприятие человеком звездного неба: «Вид звездного неба пробуждает в нас чувствования, несравнимые ни с какими другими впечатлениями внешнего мира на душу. Мгновенно и всецело овладевает это зрелище человеком и из предмета отчужденного содержания неожиданно становится его непосредственным внутренним опытом, событием, совершаемым в нем самом» [37].

И далее: «Никогда макрокосм и микрокосм не утверждаются в более наглядном противоположении и в то же время в более ощутимом согласии и как бы созвучии» [38]. Иванов добавляет: «Внушение звездного неба есть внушение прирожденной и изначальной связанности нашей со всем, как безусловного закона нашего бытия, и не нужно быть Кантом или с Кантом, чтобы непосредственно воспринять это внушение» [39].

В отличие от Канта В. Иванов связывает звездное небо и нравственный закон, а также «впечатления от звездного неба», опуская принципиальное противопоставление уничтожающего взгляда в небо и воскрешающего взгляда внутрь. В. Иванов пишет: «Как различествует эта постановка проблемы о свободной личности от тех идей, по которым пошла германская мысль, окончательно разделившая в лице Канта мир чуждой и непостижимой человеку космической данности от автономного в своих пределах единственно нормативного человеческого Я» [40].

А. Н. Круглов приводит многочисленные примеры использования образа звездного неба самого по себе или в связи с нравственным законом, то есть по Канту или без Канта в разных вариантах: в их противопоставлении, в единстве и отдельно.

Совершенно очевидно, что в этом смысле Кант противо-поставляет две указанные сферы. При всем восхищении небом и нравственностью, философ устанавливает барьер между познанным и неопознанным, между явлением и сущностью (вещью для себя). Это касается как звездного неба, так и природы нравственного закона: последний есть, и все тут, он упорядочивает отношения между людьми и отношения внутри самого человека.

Разумеется, Кант не случайно разделил звездное небо и нравственный закон – это соответствует общему духу его учения на расчленение и анализ в «Критиках» (рассудок, разум практический, разум теоретический); на разделение явления и «вещи самой по себе» и т. д.

Но человеческое восприятие этим кантовым расчленением удовлетвориться не может. Тем более поэт в своем воображении. В нас всегда в сознании (разуме) присутствует два начала – к расчленению, разделению, анализу и синтезу, объединению, стремление к целостности. В детском сознании эти начала неосознанны, интуитивны, чувственны, но они есть. То есть, человек, и даже еще не вооруженный теоретическим разумом, способен и имеет право и на восхищение, и на испуг (ужас) перед непостижимостью бесконечного мира, и на ощущение собственной связи с этой бесконечностью. Нас охватывает одновременно ужас непостижимости бесконечного мира, перед которой отдельный человек – песчинка, затерянная среди миллиардов себе подобных, величия неба и ничтожества «Я», и одновременно чувство единства с этим звездным миром. Звезды – это одновременно пропасть между Я и небом, и мостик, нас связующий. Поэтому отдельный человек, не связанный логикой некой философской доктрины, вправе обратить внимание на связь между мной и небом, и на различие между ними.

Интересные эпизоды из жизни русского поэта – Михаила Юрьевича Лермонтова в связи с Кантом приводит в своем исследовании А. Н. Круглов. Будучи сосланным в Действующую армию на Кавказ, М. Ю. Лермонтов подружился с сосланным туда же декабристом В. Лихаревым. По воспоминаниям Н. И. Лорера (также сослуживца обоих офицеров), «Лихарев был одним из замечательных людей своего времени, он отлично знал четыре языка и говорил и писал на них одинаково свободно…». В последнем деле он был убит, где он был в стрелках с Лермонтовым, тогда высланным из гвардии. Сражение подходило к концу, и оба приятеля шли рука об руку, споря о Канте и Гегеле, и часто, в жару спора, неосторожно останавливались. Но горская пуля метка, и винтовка редко дает промахи. В одну из таких остановок вражеская пуля поразила Лихарева в спину навылет и он упал навзничь [41].

А. Н. Круглов пишет, что такая ситуация современнику кажется неправдоподобной. Но тогда это не было редкостью. И автор приводит примеры, когда по свидетельству участников второй мировой войны, они в условиях смертельной опасности уделяли внимание штудированию работ классиков философии [42].

И в этом нет ничего удивительного: ведь М. Ю. Лермонтов был воспитанником Московского университета, и вполне мог на равных с сослуживцем Лихаревым вести беседу на философские темы.

Правда, прямых влияний кантовой философии на творчество великого русского поэта А. Н. Круглов находит не так уж много. В частности, он называет стихотворение «Небо и звезды» (1831 г.), где поднимается тема звездного неба и морального закона, а также размышления о человеке, его становлении, об отношениях с обществом в «Герое нашего времени» [43].

В данном случае я хотел бы воспроизвести свои впечатления от стихотворения М. Ю. Лермонтова «Выхожу один я на дорогу» [44], положенного затем композитором Е. Шашкиной на музыку и получившего дополнительную популярность уже как романс.

Поэт написал это стихотворение в последний год своей жизни – в 1841г., т. е. 27-ми лет отроду. Во всех отношениях возраст не мальчишеский, тем более для рано проявившегося поэтического таланта М. Ю. Лермонтова. В 1840 году состоялся указанный выше диалог с Владимиром Николаевичем Лихаревым о Канте.

Но эти параллели – Лермонтов и Кант – придут ко мне позже. Сначала воспроизведу мои детские переживания. Как будто это было воспоминание, по Платону, об идеях, подлинное содержание (и суть) которых мне было неизвестно, неясно и весьма смутно проявлялось в мои 6–7 лет. Их в иных последующих жизненных и профес-сиональных ситуациях я бы, возможно, и никогда не вспомнил, и не соединил их воедино – ни Лермонтова с Кантом, ни свои переживания с ними обоими…

Не так давно я слушал этот романс в исполнении известного русского баса Б. Штоколова. И вдруг меня как будто громом поразило: при прослушивании первых шести строчек из глубин памяти всплыло лето начала 50-х годов прошлого века. Я вспомнил, что нечто подобное я пережил, будучи 6–7 летним мальцом. Конец июля–начало августа, теплый, звездный вечер, переходящий в ночь. С родственниками на подводе мы возвращаемся из гостей. Дорога идет выгоном, откуда до нашего дома метров 300–400. Родственники торопятся домой и высаживают меня с напутствием, чтобы я бежал прямо по дорожке вниз и никуда не сворачивал. Дорога мне знакома, по ней я пробегал не один раз. Но все это было днем. В ночь, даже такую светлую – звездную и лунную – мне предстояло преодолеть это расстояние впервые.

И вот я один в степи. Передо мной блестит натоптанная до блеска тропинка. В высокой траве вовсю заливаются кузнечики. Комочки земли, колючая вызревшая трава и бурьяны покусывали мои босые ноги…

Ярко светила луна, звезды сияли во все небо (никакое искусственное освещение в те времена не умаляло их света, и звезды как бы перемигивались друг с другом). Вместе с тем в небе царил свет полной луны. Редкие кусты отбрасывали причудливые и оттого страшноватые тени. Все вместе – звезды и луна – как бы заполняли серебристым сиянием пространство вокруг меня – от земли и до самой глубины небес. Это сопровождалось симфонией звуков, воспроизводимых не только армией кузнечиков, а как бы и самими землей и небом. За всю последующую жизнь такое мне довелось слышать еще раз лишь в южной степи, когда свои рулады выводили цикады примерно в такое же время года. Но в тот момент мне хватило и наших скромных, но голосистых кузнечиков.

Мою душу охватил одновременно ужас и какой-то мне непонятный душевный подъем. Я чувствовал, что я не должен поддаться страху, моя главная задача – попасть домой. И я продолжал бежать…

Поэт в стихотворении как бы выразил мое состояние и тогдашнее мое место в этом звездном мире:

**Выхожу один я на дорогу**

**Сквозь туман кремнистый путь блестит…**

Я не выходил, я стремглав бежал по тропинке, которая, действительно, блестела, и казалось, что я один–одинешенек в этом звездном мире. Путь этот хоть и не был кремнист, но уж точно тернист – в ямах и колдобинах, которые днем и не замечались вовсе, а тут они грозили поранить мои босые ноги. Тумана не было, но даль застилала ночная дымка.

**Ночь тиха. Пустыня внемлет Богу**

Ночь действительно была одновременно и тиха, и наполнена своими звуками, шорохами. Все дневные звуки как бы заснули, ушли. Я испытывал трепет перед раскинувшимися надо мной безбрежными небесами. Но этот трепет был неосознанным, каким-то чувственно-телесным. Увы, Бог отсутствовал в моих переживаниях, как в силу моего возраста, так и потому что окружал меня преимущественно безбожный человеческий мир. Разумеется, я не мог знать, кому внемлет пустыня. Ибо в страхе божьем воспитан не был. Взамен я смутно чувствовал, что эта «пустыня» подчиняется чему-то более высокому. Чувства страха, даже ужаса переходило в то, что поэт называет благоговением.

**И звезда с звездою говорит.**

Это наиболее понятная для детского восприятия строка: звезды, действительно, мерцая, как бы перемигивались между собой, переговаривались на одном лишь им понятном языке. И этот язык был чем-то доступен и мне, но снова лишь на уровне ощущений.

Все это, конечно, я осмыслил потом, в зрелом возрасте, когда благодаря исполнению романса в памяти всплыл этот давний эпизод, а строки М. Ю. Лермонтова одновременно предстали как воплощение кантовского образа звездного неба.

Завершается первая смысловая часть стихотворения строками, усиливающими чувство благоговения перед звездным небом и торжественность его восприятия в сознании читателя:

**В небесах торжественно и чудно!**

**Спит земля в тумане голубом…**

Седьмая–восьмая строки знаменуют поворот от неба к человеку, его внутреннему миру:

**Что же мне так больно и так трудно?**

**Жду ль чего? Жалею ли о чем?**

Было бы наивно ожидать от гениального поэта прямого повторения кантовской формулировки нравственного императива. Более естественным для его лирического героя выглядит обращение к таким темам, как любовь, судьба.

Вопреки ожиданиям, героя не охватывает ни ужас перед непостижимостью космоса, ни тоска относительно собственной затерянности в этих бесчисленных мирах. А именно этого следовало бы ожидать, если бы автор продолжал исключительно в русле кантовской рефлексии. Лирическому герою, оказывается «больно» и «трудно» из-за того, что его ничто уже не волнует, что он исчерпал свои желания, чувства.

Здесь несомненен поворот на индивидуальное бытие, на потери и чувства земные, а не небесные. Но именно оттого, что герой все испытал, он пресыщен и ни о чем не жалеет, и ничего уже не ждет. В результате жизнь его теряет смысл. Но сохранилось еще любопытство и он жаждет свободы, чтобы «забыться и заснуть».

Речь не идет о смерти, как о полном слиянии с вечностью, а именно о сне, при котором бы «в груди дремали жизни силы» и «чтоб дыша вздымалась тихо грудь». Нервом, ведущим мотивом этой формы бытия у М. Лермонтова является любовь:

**Чтоб всю ночь, весь день мой слух лелея**

**Про любовь мне сладкий голос пел…**

А над героем при этом

**Чтоб вечно зеленея**

**Темный дуб склонялся и шумел.**

Здесь автором совершен обычный для поэзии образный поворот к земному бытию в его любовно-чувственной форме. Это – тоска по вечному блаженству, которое приносит «сладкое пение любви». И чтоб под дубом можно было укрыться от палящих лучей солнца и отдохнуть. Дуб здесь – символ защищенности одновременно от непогоды, зноя и холода, и от превратностей судьбы.

Кантовский моральный закон остался вне внимания автора.

**5.2.Василий Розанов – «странник, вечный странник и везде только странник»**

Вынесенные в заголовок слова принадлежат самому В. В. Розанову [3, с. 78] и вполне адекватно характеризуют творчество этого оригинального и неоднозначного мыслителя конца ХIХ – начала ХХ веков. Он действительно находился в постоянном движении, поиске, был тем, «который от всего ушел и никуда не пришел». Философ и публицист, В. Розанов постоянно мигрировал между «правыми» и «левыми» в политике, между школами в философии, между «небом» (религиозной духовностью) и «землей» (телесностью, сексуальностью). В своих, ставших знаменитыми «Опавших листьях», автор писал: «Душа моя какая-то *путаница*, из которой я не умею *вытащить ногу*» [2, с. 331], таким образом характеризуя раздвоенность собственного творчества.

И даже само движение у него сочетается с желанием покоя: «Двигаться хорошо с запасом большой тишины в душе… Но и сидеть на месте хорошо только с запасом большого движения..»[3, с. 65]. И здесь автор в пример приводит Канта: «Кант всю жизнь сидел: но у него было в душе столько движения, что от «сидения» его двинулись миры» [3, с. 65].

Источник этого движения В. Розанов видит в многообразии своих душевных порывов. Говоря о своем становлении как личности, автор отмечает, что *образно говоря*, в его душе уживались совершенно разные животные: шакал и тигр, благородная лань и вымистая (с большим выменем) корова [3, с.104]. Он признается: «Никогда ни в чем я не предполагал даже такую массу *внутреннего движения*, из какой собственно сплетены мои годы, часы и дни. Несусь как ветер, не устаю, как ветер. Куда? Зачем?» [3, с. 73]. Наконец, самохарактеристика завершается образом дыма, который также постоянно находится в движении: «Господь надымил мною в мире».

Авторы, которые и в прошлом, и сегодня не обходили и не обходят вниманием фигуру Василия Розанова, достаточно разнообразны в оценках и характеристиках философа: «один из крупнейших русских мыслителей, человек, крайне оригинальных взглядов, особенно в области сексуальной» (М. Горький); «ужасающе современный философ» (английский писатель» Д. Г. Лоренс). П. Струве и Вл. Соловьев соглашались, что В. Розанов «большой писатель», но «с органическим пороком цинизма». Естественно, что В. И. Ленин рассматривал философа как человека «известного своей реакционностью», и ставил ему в вину в то, что он «отказался от шестидесятничества» и всегда был готов «прислуживать правительству». Наиболее беспощаден был в своей оценке Л. Андреев [См.: 12, с. 12–13]. Завершил этот парад характе-ристик русский религиозный философ и друг В. Розанова Павел Флоренский, предложивший на могиле В. Розанова поместить библейское «Праведны и истинны все пути твои, Господи» [См.: 12, с.13].

Почти 70 лет вокруг фигуры Василия Васильевича Розанова и его творчества царил своего рода «заговор умолчания». О нем вроде бы и вспоминали – как об одном из представителей русской религиозной философии конца XIX – начала ХХ века, о его эпатажном стиле философствования. А произведения мыслителя, по словам исследователя его творчества В. Щербакова, «оказались искусно и прочно забетонированными… в интеллектуальных моргах нашего «социалистического» отечества» [19, с. 597–598].

И вот в 90-е годы ХХ века наступило «второе пришествие» творчества философа и публициста. Особенно «урожайным» выдался 1990 год, когда в печать вышли сразу пять книг сочинений В. Розанова [См.: 1; 2; 3; 4; 5]. Возможно, в этом была определенная доля случая, а может произошло по отмашке «сверху». Как живой свидетель состояния умов того времени, отмечу, что это был период, когда активно терпела крах господствующая ранее идеология, рушились духовно-идеологические кумиры и ценности, а образовавшиеся пустоты некем и нечем было заполнить. В. Розанов в этом отношении подходил более, чем «чистые» философы или православно-религиозные авторитеты начала ХХ века. Он был подчеркнуто прям, резок, многозначен, его взгляды были хотя и противоречивы, но зато всем понятны. Сочный и простой язык Розанова – публициста как бы обращался к тому здравому смыслу, который третировался в теоретической философии от Гегеля и до последователей Маркса и Ленина, но которого так не хватало в пору ломки казавшихся ранее незыблемых основ. В результате на смену одним -*измам* приходили другие, не менее абстрактные, и спасением от «бесплодного теоретизма» оставался только здравый смысл, на который в свое время опирался В. Розанов. Особо успокоительно для обывателя звучали его слова, написанные в грозные революционные годы в ответ на вопрос: что делать?

«– Как что делать: если это *лето* – чистить ягоды и варить варенье, если *зима* – пить с этим вареньем чай» [3, с. 287].

В 1910 году в работе «Когда начальство ушло» В. Розанов характеризует свое невмешательство в происходящие политические события следующим образом:

«Я давно для себя решил, что «домашний очаг», «свой дом», «своя семья» есть единственно святое место на земле, единственно чистое, безгрешное место: выше церкви, где была инквизиция, выше храмов – ибо в храмах проливалась кровь» [1, с. 14]. Эту установку на приоритетность личного, индивидуального перед общественным в период хаоса и анархии, разгула «революционного» броженная В. В. Розанов повторяет не раз. «Я открыл истину, – пишет философ в «Уединенном», – частная жизнь выше всего. Я открыл это первым.

Просто сидеть дома и хотя бы ковыряться в носу и смотреть на закат солнца.

Ей-ей. Это – общéй религии: все религии пройдут, а это останется – просто сидеть на стуле и смотреть вдаль… [3, с. 64].

В «Опавших листьях» читаем: «Крепче затворяй двери дома, чтобы не дуло. Не отворяйте ее часто. И не выходи на улицу…Не сходи с лестницы своего дома – там зло… Дальше дома зло уже потому, что дальше – равнодушие» [1, с. 524]. И призыв: «Ах, люди: пользуйтесь каждым вечерком, который выйдет ясным. Скоро жизнь проходит, пройдет, и тогда скажете: «насладился бы», а уж нельзя: боль есть, грусть есть, «некогда»! [3, с. 86].

Его подход откровенно декларируется как позиция «русского обывателя», для которого эстетика или индивидуалистическое «не нравится» могут стать решающими аргументами в отношении к любым идеям, институтам и событиям.

В. В. Розанов был многолик. В нем было намешано всего и помногу: русскости, религиозности, философичности, публицис-тичности. Он был обращен и к интеллигенту, и к мещанину, к верующему и к скептику, отравленному наукой и атеизмом…

При жизни В. Розанов опубликовал более 30 книг и перед смертью успел составить план собрания сочинений в 50-ти томах. Правда, оно так и не было издано, лишь в наши дни был опубликован 30-ти томник [6]. Литературно-публицистическое и философское наследие В. Розанова впечатляет разнообразием тематики и жанров. Пытаясь зафиксировать темы над которыми работал философ, я насчитал их более 50-ти. Среди наиболее часто повторяющихся, например, в «Опавших листьях» – связанные с рассмотрением места религии в обществе, характеристикой христианства и других конфессий. Много внимания автор уделяет творчеству писателей и журналистов, дает развернутые характеристики им как личностям, а также литературе и литературному процессу. Значительное место в творчестве В. Розанова занимает самохарактеристика и самоанализ собственной жизни, переживаемых чувств, отношений с другими людьми. Проблемы пола, семьи, смерти, болезней также в центре внимания философа.

Василий Васильевич Розанов (1856–1919) – весьма колоритная и противоречивая фигура в русской философии и публицистике конца XIX – начала ХХ веков. Уже первым своим философским трудом («О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания») [8] доселе никому неизвестный 30-летний провинциальный учитель гимназии надеялся вполне по-гегелевски, которому он явно подражал, произвести фурор в философских кругах. Но взамен он получил жестокое разочарование: увесистый том в 800 страниц никто не заметил и никак на него не откликнулся. Всего было издано 600 экземпляров книги, которую никто так и не купил. Из магазина автору вернули куль нераспроданных книг. Другой куль за 15 рублей был продан на Сухаревском рынке как упаковочный материал для книг других авторов [См.: 16, с. 525].

Биограф В. Розанова Э. Геллербах писал в 1922 году о его неудачном философском опыте: «В целом вся работа является результатом хорошо усвоенного гегельянства. В отдельных местах прорывается своеобразие автора, но все же трудно узнать в этой книге Розанова: вся она тяжелая, тусклая насыщенная чем-то схоластическим. В ней нет ни тени того блестящего, острого стиля, которым отмечены позднейшие труды Розанова» [Цит. по: 19, с. 602]. Долгое время указанная оценка, подчеркивающая ученический, эпигонский характер первого философского опыта мыслителя, была преобладающей. Тем более, это подтверждало то, что в период обучения В. Розанова в гимназии и Московском университете как раз был «в моде» Гегель, а античные авторы, которым подражал начинающий философ, как известно, рассматривались как классика не только в философии, но и при изучении древних языков, истории.

Однако проделанная работа не была совершенно бесплодной: сама постановка проблемы понимания в то время выглядела достаточно новой и оригинальной. Автору в период засилья научного рационализма удалось сделать вывод о том, что наука имеет свои пределы, а понимание как таковое выходит за рамки научного познания, что это – общая характеристика познавательного отношения человека к миру. Этот вывод не только был важен сам по себе, но главное, что он позволил В. Розанову перейти к разработке темы понимания в рамках художественно-философско-публицистического подхода к конкретным темам (вопросы религии, литературного процесса, пола, семьи, человеческого существования) [15, с. 525].

Современные исследователи творчества В. Розанова отмечают удивительную близость его позиций с учением основоположника «понимающей» психологии, представителя «философии жизни», одного из предшественников экзистенциализма и творца герменевтического метода немецкого философа Вильгельма Дильтея (1833–1911).

Общим у обоих мыслителей было то, что понимание приобретало значение некоего проникновения в собственный внутренний мир («в себя – самонаблюдение») и постижения чужого мира («вживание» в него, «сопереживание», «вчувствование») [18, с. 653]. Тем самым, открывался путь понимания процесса познания как целостного, включающего рациональную и внерациональную компоненты.

После неудачного опыта написания книги В. Розанов не стремился издавать фундаментальные философские труды, а, как правило, составлял публикации из отдельных статей, афоризмов, заметок, часто помещая в них и чужие материалы как бы наполняя свои произведения диалогическим многоголосьем «за» и «против». Это придавало основному сюжету необычайную тональность, драматическое напряжение. Сам В. Розанов так характеризовал свой метод: «Истина трудна и добывается прилежанием. Посему я собираю здесь с величайшей любовью взгляды «pro» и «contra»». Широко использовал философ и жанр комментариев, когда приводимый им документ, чужую статью или письмо «окружал сетью тончайших догадок, пояснений, вскриков, намеков», писал исследователь творчества философа Г. Адамович [Цит. по: 16, с. 526].

В. Розанов, исходя из разработанного им учения о понимании, был направлен сердцем – вовнутрь себя, умом – вовне. В результате и складывается его собственный стиль: «высокая автофилософия, одухотворенная, теплая личная философия, в которой между мыслителем и предметом нет высокой и глухой стены, которую называют объективностью, абстрактностью» [19, с. 604].

Вместе с тем, в своем творчестве В. В. Розанов еще раз обратится к философии, но уже к социальной, написав книгу «Природа и история», где, в частности, отмечал, что есть два типа философов – с университетских кафедр, философствующие «по службе», по должности и так называемые «сектантские философы, олицетворяющие темные, бродящие философские искания» [10, с. 9].

Для первых всегда характерно, что их «работа, безличная в такой степени, что имя, на ней написанное, так же ничего не выражает, как если бы на ней не было вовсе никакого имени». Она выражает, скорее, «нужду кафедры, свидетельствует о знаниях автора, и, так сказать, составляет «литературное прибавление» к устному магистерскому или докторскому изданию, более документальное и более прочное, а следовательно, официально более веское» [Цит. по: 10, с. 9].

Характеристика несколько обидная для «официальной философии» и продиктованная в некоторой мере тем, что ученые мужи университетских кафедр не признали в нем коллегу, но вполне точная. Ее можно отнести и к большинству трудов современных вузовских философов.

«Сектантскую» ветвь русской философии В. Розанов описывает следующим образом: «Не имея наружного декорума и даже часто плана», она в высшей степени полна «жизненного пороха»: этой взрывчатости, самогорения, порыва мысли и всего около действительности, около «природы вещей…». «…Эта философия тесно связана с нашей литературой, в то время как первая создана исключительно с учебными нуждами, с задачами преподавания старинной педагогической дисциплины».

Понятно, что себя В. Розанов относит к «философам-сектантам»: он не был ограничен связями с университетскими кафедрами, не принадлежал ни к какой философской школе. По замечанию Е. В. Барабанова, он мыслил как досократики: его мысль занята «архе», «первоначалами», представлениями вне всяких философских традиций, в дилетантском и эклектическом смещении проблем гносеологии и герменевтики, естествознания и трансцендентальной философии, натурализма и психологизма [10, с. 10].

Сам В. Розанов в письме к В. И. Герье так описывает работу над своим философским произведением «О понимании»: «Я писал свое сочинение без книг, без совета, что оно такое, кто я сам – я этого в значительной степени не знаю. И только одна боязнь, что я умру, не высказав то, над чем столько продумал и с чем связал столько своей жизни, огорчений и радостей, заставила меня издать его» [Цит. по: 1, с.10].

Вместе с тем, следует сказать, что в своих философских работах В. Розанов затрагивает ряд интересных и важных проблем. Одна из них – тема потенциальности, о которой философ планировал написать книгу [19, с. 607].

Однако дело ограничилось лишь набросками и заметками по этому поводу. В сноске к книге «Литературные изгнанники» (1913) философ писал: «Потенция – это незримые, полусуществующие, четверть существующие формы (существа) около зримых (реальных)».

Мир как он есть – лишь частица и минута «потенциального мира», который и есть настоящий предмет полной философии и полной науки. Его интерес: переход из потенциального в реальный, законы этого перехода и условий перехода, вообще всего, «что находится в стадии такого перехода» [19, с. 607]. В. Розанов понимает мир как «подлинный в своей реальности и трансцендентальной возможности или потенции» [19, с.607].

В данном случае автор, видимо, стремился развить учение Аристотеля, который впервые в европейской философии дал анализ взаимодействия потенциального и актуального.

В дальнейшем учение о соотношении возможности и действительности развил Гегель в своей «Науке логики», которого В. Розанов знал так же хорошо. Однако у самого В. Розанова изложение концепции потенциальности выглядит несколько упрощенно. Но потенциальность у русского философа важна и в другом (а для него, возможно, наиважнейшем) значении – как возможность рождения, как проблема пола, рода и семьи, которая постепенно становится основной в его литературно-философском творчестве.

Как видим, в определенной степени переход В. Розанова от философии к публицистике и журналистике носил вынужденный характер, хотя первоначально он и был увлечен философией. Молодой журналист сотрудничал во многих изданиях, часто противоположной идейной направленности. И наряду с необходимостью публиковать статьи «на злобу дня», у него постепенно вырабатывается собственный стиль изложения материала, оригинальный и новый по форме.

Этот материал В. В. Розанов нашел не сразу. Сам себя он иногда называл газетно-журнальным поденщиком, ибо писал статьи по любому поводу и для разных изданий.

Обычно работа в газете – своего рода соковыжималка, которая высасывает духовные и интеллектуальные соки и портит стиль, засоряя его штампами. Здесь вечно поджимает время, потому что есть своя ритмика работы и обычно материал «был нужен вчера». Но вместе с тем, постоянное нахождение в гуще событий позволяет не отрываться от жизни, избавляет от кабинетного изоляционизма, абстрактной зауми, взгляд сам сосредотачивается на земных, повседневных вещах и явлениях. Если в этой суматохе найти «золотую середину» то может и получится нечто «оригинальное, ясное, понятное, смесь «высокого» стиля и публицистической ясности. Нечто подобное вышло и у В. Розанова. В числе находок, принадлежащих ему, – афористичная форма изложения материала, фиксирование пути мысли от ее зарождения до реализации. А также – ряд тем, которые обычно рассматривались как бытовые, потому и не заслуживающие внимания серьезных публицистов. Одной из таких тем у В. Розанова является тема пола, семьи, брака.

Биографические моменты к разным авторам приходят по-разному. Одни уже в начале творческого пути стремятся воссоздать обстановку детства и юности, путь своего взросления и становления как личности (так появляются произведения автобиографического характера). В других случаях биография вспоминается когда жизнь нажита, опыт накопился, когда появляется возможность и желание «остановится и оглянуться» и зафиксировать почему-то то, что давно кануло в лету.

У В. Розанова это обращение к перипетиям собственной жизни было вызвано драматически складывающейся личной жизнью: неудачный брак с Сусловой, обретение душевного покоя с В. Д. Бутягиной и непризнание, в соответствии с церковными правилами, этого брака равно как и невозможность зарегистрировать собственных детей как «законнорожденных» – все это переплелось в тугой и, казалось, неразрешимый клубок и длительное время отравляло личную жизнь философа.

Розановские работы часто напоминали черновые наброски, как будто были написаны «для себя»: они пестрели сокращениями, многоточиями, умолчаниями, недомолвленностями. Вместе с тем, каждый отрывок представлял собой уже запечатленный момент авторской мысли, а вывод, результат мышления как бы совпадал с процессом его поиска. Автор, приоткрывая «интимную» жизнь мысли, в некоторой степени выступает и героем своего произведения, поэтому в последнем как бы сливается философское и литературно-художественный аспекты. Этому способствует то, что В. Розанов пользуется не чисто философскими понятиями, а образами – понятиями, когда отдельный образ при повторении в разных контекстах приобретает значение некоторого термина. Также значение у него имеют ремарки, помещенные в конце отдельных фрагментов и обозначающие время, место или действие, при которых рождалась данная мысль и соответствующая запись. Так, в постскриптуме к «Уединенному» помещены рассуждения о нумизматике, за занятиями которой часто у философа рождались новые мысли.

Таким образом, ремарка перерастает в описание метода, подхода к интересующей проблеме, «вхождения» в саму мыслительную деятельность. Вместе с тем, отдельный афоризм в контексте всего произведения утрачивает свою исключительность и непреложность. Любой отрывок у В. Розанова демонстрирует не то «как автор думает именно сейчас», не только к каким выводам пришел, автор как бы передает «настроение мысли». В целом как раз через недомолвки, через умение максимально наполнять смыслом не только слова, но даже способ записи путем широкого использования скобок, кавычек, курсива философ показывает возможности несистематического мышления, нерациональных форм отношения человека к миру. Мысль у него часто рождается из бытовых мелочей, в дрязгах и нелепостях повседневной жизни, о чем часто свидетельствуют используемые ремарки: «за набивкой табаку», «в купальне», «за истреблением комаров», «перебирая в пепельнице окурки» и т.п.

От этой ориентации на обыденность где не требуется четкого «продумывания мысли до конца» идут многочисленные у Розанова противоположные высказывания о самых разных вещах и проблемах (мыслитель не связан обязательством придти к четким и однозначным заключениям: один раз подумал «так», другой – «этак»). Это нельзя рассматривать как непоследовательность, скорее, это – стремление к целостному рассмотрению предмета, не подвергая его расчленяющему анализу логики. В конечном счете, это можно рассматривать и как аппеляцию к высшему, божественному началу, способному объединить любые разноречивые стороны, суждения, ощущения, поступки в единый, целостный процесс.

В результате В. Розанов пишет свои книги как бы не для читателя, обходясь без него, ибо автор демонстрирует опыт интимного общения с тем, кто Управляет Миром («Главизна Мира»), и рождает вечную само противоречивость, понимает не только язык мыслей, но и чувствований, ощущений и вожделений (включая и умолчания).

Примерно 100 лет назад В. Розанов публикует два произведения – «Уединенное» и «Опавшие листья» (короб 1 и короб 2), которые закрепили за ним репутацию зачинателя нового жанра в русской литературе, опирающегося на доверительность, интимность, предельную откровенность позиции автора. Написаны они не в традиционной форме завершенного повествования, а в форме собраний отдельных отрывков, афоризмов, случаев, фрагментов. Эти тексты идут «прямо с души» автора, без предварительной обработки, «без заранее поставленной» цели: «Я пишу без читателя. – Просто потому, что нравится…Книжку можно и не читать, а продать со скидкой 50% букинисту [3, с. 26]. И еще: «Читатель может не церемонится со мной. С читателем гораздо скучно, чем одному…Он разинет рот и ждет, что ты ему положишь…,имеет вид осла перед тем, как зареветь…Пишу для каких-то «неведомых друзей» и хоть «ни для кому» [3, с. 26].

«Из безвестности приходят мысли и уходят в безвестность» [3, с. 27].

В. Розанова так характеризует «лабораторию» собственного творчества: «Всякое движение души у меня сопровождается *выговариванием*. И всякое выговаривание хочу непременно *записать.* Это – инстинкт. Не из такого ли инстинкта родилась литература (письменная)» [3, с. 54].

Поэтому можно согласится с выводом о том, что главная ценность философского наследия В. В. Розанова заключается не в решении отдельных философских проблем, а в постановке огромного их числа и в разработке подходов к их решению. Причем, проблемы – не абстрактного характера, а из числа насущных, сопровождающих человека от рождения и до смерти. Впрочем, и сами эти пункты – начала и конца земного человеческого бытия в центре внимания Розанова – философа.

\* \* \*

Сложные отношения В. Розанова – писателя, публициста и философа – к славе, известности, почитанию. В «Уединенном» и в других книгах разбросаны его заметки по этому поводу. Здесь мы встречаем: «Слава – змея. Да не коснется никогда меня ее укус» [3, с. 79]. Жесткая, четкая установка, почти как жизненное кредо, выстраданное и продуманное философом. Но какая-то нарочитость сквозит в этих словах. Зачем шокировать публику, отказываясь от «укуса» славы? Но она ведь не так просто дается в руки, поэтому – пусть и «не коснется». А хочется, ох, как хочется славы. И еще при жизни. Да и посмертно не помещает. Иначе зачем было описывать могильный памятник самому себе так подробно, просто как восточному сатрапу?

В «Мечте в щелку» автор описывает собственную смерть, приготовления к похоронам, сами похороны и какой бы памятник он хотел видеть на своей могиле. «Это должна быть высокой, сажени в полторы, кирпичной кладки стена с заостренными гвоздями наверху, какие устраиваются в заборах, через которые никто не должен перелезть…В этой стене вокруг могилы главная и упорная моя мечта…Разделенность с живущими, как и с «окружающей жизнью». Должны быть убраны всякие надписи на стене, а тем паче…на могиле, вообще никакой «прописи паспорта» не должно быть около тела…Само тело должно быть не просто в земле, а в свинцовом ящике, и вообще червей, гнили и растаскивания костей – не нужно…

Сверху – никакого соединения стен кирпичных, т.е. никакого потолка. При полном исполнении моего желания стены должны бы быть не вертикальными, а отвесно – пологими, раздающимися вширь к верху…И последнее – чтобы земля была засеяна какими-нибудь возобновляющимися цветами, т.е. чтобы умирая, они осыпали на землю семена, которые и без посадки, без углубления в землю, вырастали бы к следующей весне новыми цветами» [3, с. 106-107].

Хотя в «Опавших листьях» отношение к посмертной памяти и к памятнику на могиле прямо противоположное:

«– Какой вы хотели бы, чтобы вам поставили памятник? Только один: показывающий зрителю кукиш» [2, с. 524].

В другом месте В. Розанов причисляет себя к плеяде российских писателей и философов первой величины: к поколению Буслаевых, Ключевских, Соловьевых, для которых, по его мнению характерны «спокойная вера», и Толстых, Розановых, Мережковских, (сумятица и буря, злость и нервы).

Не то, чтобы это не было дозволено или «права не имеет», но как-то не очень скромным выглядит себя самого приписывать к кругу известных, заслуженных и прославленных, если славы действительно не хочется…

Или еще: «Там, может быть, я и дурак» (есть слухи), может быть, и «плут» (поговаривают), но только той широты мысли, *неизмеримости* «открывающихся горизонтов» – ни у кого до меня как у меня не было. И «все самому пришло на ум» – без заимствования даже йоты. Удивительно. Я прямо удивительный человек. И снова: «Почему я так не желаю известности. И так (иногда) тоскую, что ничего не вышло из моей литературной деятельности, никто за мной не идет, не имею «школы»? [3, с. 81]. Сколько тоски и недоумения в этих раздумьях, вполне понятных и приемлемых для человека масштаба Розанова.

Поэтому и вывод, который за этим следует, также вполне вытекает из предыдущих суждений философа: «Желание влияния» есть очень благородное чувство: «*иметь себя, другом всех и иметь себе другом целый мир»* [3, с. 81]. Но затем пессимистическое: «судьба бережет тех, кого она лишает славы» [3, с. 83]. И «никакого интереса к реализации себя, отсутствие всякой внешней энергии и воли к бытию». Я – самый не реализующийся человек [3, с. 83]. В. Розанов постоянно терзается вопросами: «что-то я, или надутый пузырь? Каков итог жизни? Что вышло? Ничего особенного. И особенно как-то *ненужно*, чтобы что-нибудь вышло. Безвестность – *почти* самое желанное» [3, с. 87-88]. Правда, откровенно? Если бы не эта безвестность, которая *почти* самое желаемое. Все-таки автор (или герой?) надежды не теряет, и известность «*почти*» желает.

Конечно, можно на это посмотреть и с другой стороны: ведь автор стремится быть искренним, и показывает нам, насколько человек может быть противоречив: с одной стороны, он вроде бы и не хочет славы, избегает даже ее, а с другой, – его порой одолевает гордыня, неподобающая глубоко верующему человеку. Порой в его высказываниях скользит хвастовство, бахвальство, подстать пушкинскому: «Ай да Пушкин, ай да сукин сын!». Правда и в случае с Василием Розановым это самолюбование имеет под собой основание в виде литературного творчества.

Тексты В. Розанова по особому настраивают и как бы заставляют думать по розановски… Летает по квартире муха, случайно залетевшая с балкона в –комнатное тепло! И укусить не успевает: либо сама собой подохнет, не найдя чем поживится, либо все-таки найдет выход и улетит прочь, либо, пожалев ее, поймаешь и отпустишь восвояси–лети, живи, сколько тебе Бог послал.

Но она успевает напомнить о родном деревенском доме и житье в нем. И дома уже нет, остались только немногочисленные фотографии, нет и близких, с кем жизнь начинал, а мух помнишь, особенно было их много к концу лета и были тогда они кусачи. Спасение можно было найти, особенно в светлое время суток, только накрывшись с головой одеялом.

Такие же ощущения родительского дома навеивают стрекотанье кузнечика, петушиное «ку-ка-ре-ку» и «ко-ко-ко» курицы, кряканье утки по осени, «му-му-му» домашней коровы. Но противно козье блеяние – слишком надоедливы и хитры были эти непоседливые рогатые бестии…

Так и тексты у В. Розанова – могут напомнить о далеком и приятном, о домашнем тепле и уюте, что уже давно кануло в лету и лишь усилием воли может быть поднято на поверхность памяти из забвения.

\* \* \*

Интересно сравнить форму и стиль произведений таки в общем-то разных авторов, как В. Розанов и А. Платонов. У обоих изложение материала ни на кого не похоже и как бы имитирует бытовую окрашенность, идет подчеркнуто не «от ума», а «от сердца» и жизни. Но словарь Андрея Платонова настолько неповторим, что чуть ли не каждое слово – филологическое открытие автора и его героев. Этот язык как бы находится между литературным языком и местными наречиями людей, проживающих в выдуманных писателем местах. И он тебе не совсем знаком только потому, что ты просто не бывал в этих краях.

У В. В. Розанова язык как бы нарочито приближен к реально существующему, на котором разговаривали и разговаривают образованные круги русского и русскоязычного населения. Неясно только, автор на нем пишет потому, что привык к газетно-журнальному слогу, или делает это несколько нарочито, избегая и, возможно, презирая высокую теоретичность. Новых слов и оборотов не выдумывает, оперируя при этом больше образами-понятиями, которые свободно движет в ту и другую сторону – от понятий к образам и от образов к понятиям, хотя и в рамках общепринятого.

Отсюда попытки зафиксировать мысли и идеи обоих писателей приводят к разным результатам. У Андрея Платонова, кажется, нельзя пропустить ни одного слова без потери смысла. Он выглядит «не конспектируемым» в привычном значении. У Василия Розанова иначе: кажется, что мысли его предельно ясны и запоминаемы, схватываемы сознанием мгновенно. Возникает представление, что прочитав отрывок или тем более афоризм один раз, я способен сразу и безошибочно воспроизвести его. Ан нет, впечатление обманчиво: запоминается общая канва текста, сама мысль, а конкретное словесное оформление не дается, настолько многообразны словарный запас и количество синонимов, которыми пользуется автор. А слова у В. Розанова всегда очень точные и «сочные».

У А. Платонова каждое слово как кремень, у В. Розанова – как песчинка, но все они из одного материала: и кусочки кремня, и песчинки складываются в сюжетную канву написанных авторами произведений.

У Платонова – почти все вопреки общепринятому, у Розанова – почти все как «у всех», и даже хочется это немного подправить, пока не удостоверишься, что от любого исправления этот текст только сделается хуже.

Один местный поэт, уже в наши дни вознамерился печатать в каждом номере местной газеты так называемые афоризмы, понимая под ними любые зарифмованные строки вне зависимости от того, имеют ли они необходимую глубину мысли или нет.

А. Платонов и В. Розанов оба, хотя и по-разному, такой полет мысли демонстрируют: один творя новые словесные конструкции, своего рода советский «новояз», другой используя слова известные и простые, но составляя из них новые и оригинальные, подлинно философские и афористичные смыслы.

**5.3. «Что в имени тебе моем?..»**

Любое философское знание диалогично. Даже внешне самые замкнутые и самодостаточные системы (например, система Гегеля или философствование Ф. Ницше) всегда полемически заострены, находятся в открытом или завуалированном диалоге-полемике с иными мыслителями и учениями. Вместе с тем, существует и так называемая философия диалога, представленная именами Л. Фейербаха, М. Бубера, М. Бахтина, С. Франка, П. Флоренского, В. Библера, Ю. Лотмана и многих других.

С другой стороны, при характеристике творчества упор нередко делается как раз на его диалогичности, на наличии в его процессе реального или воображаемого собеседника. Создание чего-то нового, социально значимого порождает вопросы о том, по сравнению с чем это новое является значимым и для кого оно значимо.

Диалог и творчество имеют прямое отношение к заявленной теме. Ибо наименование и его разновидность – *именование* – связаны с поиском и определением некого события, факта, предмета, человека, наконец, то-есть, с поиском словесного эквивалента, наиболее адекватно отражающего сущность и содержание обозначаемого. Или в общелингвистическом смысле любое понятие, слово – изреченное или написанное (и даже то, которое остается невысказанным, так сказать, по умолчанию), так или иначе уже включается в мыслительный процесс, в том числе и в диалог. Проблеме именования посвящен достаточно широкий круг литературы – как богословской, так и философской. В последнем случае обратим внимание на работы отечественных мыслителей: «Философию имени» Алексея Федоровича Лосева [3] и «Имена» отца Павла Флоренского [6]. Обе работы написаны авторами в 20-е годы ХХ века и заново опубликованы уже в 90-е годы. А. Ф. Лосев написал свою книгу в 1923 году, опубликована она была в 1927 году. Как отмечается в «Примечаниях» к книге, написанных А. А. Тахо-Годи и Л. А. Гоготишвили, данная работа строилась автором как «последовательное развитие доктрины имяславия, хотя и сам термин и религиозная сторона вопроса не фигурируют в тексте непосредственно» [3 с.602].Тут же следует пояснение, что имясловие – это религиозное течение в православии начала ХХ века. Философской основой имяславия считалась православная доктрина энергетизма, а предтечами – средневековые религиозные мыслители Григорий Синаит, Григорий Палама и течение исихазма в целом» [3, с. 603]. Не вдаваясь в подробности, отметим, что «в 1913 году Синод РПЦ осудил имясловие, признав его ересью». Сущность имяславия отражена в краткой формуле этого учения: «Имя Божие есть сам Бог, но Бог сам не есть ни имя Божие, ни имя вообще». Диалектическое развертывание этого тезиса, по словам комментаторов труда, увязывание его с доктриной православного энергетизма требовало развитого философско концептуального аппарата, который Лосев и старался дать в «Философии имени». В сохранившемся проспекте новой книги автор писал, что он собирается на... ярчайших образцах социальной силы имени показать и вскрыть значение имени вообще и развить кроющуюся здесь философскую систематику понятий... Сила имени в теперешней жизни, несмотря на ее полное удаление от живой религии, нисколько не уменьшилась. Мы перестали силою имени творить чудеса, но мы не перестали силою имени завоевывать умы и сердца, объединять ради определенных идей – тех, кто раньше им сопротивлялся, и это – ничуть не меньше магия, чем та, о которой читают теперь только в учебниках»[3]. И уже в тексте самой работы А. Ф. Лосев отмечает, что «мышления не существует без слов. Слово и, в частности, имя есть необходимый результат мысли, и только в нем мысль достигает своего высшего напряжения и значения...». Без слова и имени нет вообще разумного бытия, разумного проявления бытия, разумной встречи с бытием» [3, с. 25].

И далее: «Слово – могучий деятель мысли и жизни, слово поднимает умы и сердца, исцеляет их от спячки и тьмы. Слово двигает народными массами и есть единственная сила там, где, казалось бы, уже нет никаких надежд на новую жизнь. Когда под влиянием вдохновенного слова пробуждается в рабах творческая воля, у невежд – светлое сознание, у варвара – теплота и глубина чувства; когда родные и вечные слова и имена, забытые или даже поруганные, вдруг начинают сиять и светом и силой и убеждением, и вчерашний лентяй делается героем, вчерашнее тусклое и духовно-нищенское состояние – ярко творческим и титаническим порывом и взлетом; называйте тогда это как хотите, но, по-моему, это гораздо больше, чем магия, гораздо сильнее, глубже и интереснее, чем какая-то там суверенная и слабенькая «магия», как она представляется выжившим из ума интеллигентам – позитивистам. Без слова нет ни общения в мысли, в разуме, ни тем более активного и напряженного общения. Нет без слова и имени также и мышления вообще» [3, с.25].

«Можно мыслить и без слова, – замечает автор, – молча, но для этого надо подняться над словом. И оно продолжает играть в мышлении свою великую роль, хотя уже в невидимой форме фундамента и первоначального основания...».

«В слове и в особенности в имени – все наше культурное богатство, накапливаемое в течении веков, и не может быть никакой психологии мысли равно как и логики, феноменологии и онтологии, вне анализа слова и имени. В слове и имени – всех возможных и мыслимых пластов бытия» [3, с.25].

И, наконец, «в имени – сосредоточие всяких физиологических, психических, феноменологических, логических, диалектических, онтологических сфер. Здесь сгущена и нагнетена квинтэссенция как человеческо-разумного, так и всякого иного человеческого и нечеловеческого, разумного и неразумного бытия и жизни... Слово и имя – наиболее напряжений и наиболее показательный результат мышления, мы и должны, не боясь теории, дать общий анализ слова, или имени, с той целью, чтобы в дальнейшем ясны были пути и методы собственного научно-эмпирического анализа, будь-то языкознание, психология или какая-нибудь иная эмпирико-индуктивная дисциплина» [3, с.25].

Сам автор стремится раскрыть диалектику имени и его работа подчеркнуто теоретична, выдержана в строго концептуальном тоне. Вместе с тем философия «имени» глубоко эзотерична, хотя А. Ф. Лосев и не использует термина имяславия, и не упоминает православия как одного из традиционных субъектов именования.

Следует отметить, что идея имяславия нашли поддержку и отражение в творчестве таких философов русского религиозного возрождения, как В. Эрн, С. Булгаков и особенно Павел Флоренский. Перу последнего принадлежит работа «Имена», посвященная раскрытию теоретико-философского и эмпирического аспектов именования. Если труд А. Ф. Лосева носит в какой-то мере завуалированный и нарочито-теоретический характер, то произ-ведение П. Флоренского написано простым, ясным языком, в нем мало понятных для 20-30 годов умолчаний относительно религиозной подоплеки именования. Структурно оно состоит из двух частей – теоретической и эмпирической. В первой рассматриваются различные аспекты философии имени с определенным уклоном в проблематику теории литературно-художественного творчества. Во второй части дается описания типических проявлений ряда распространенных имен.

Кроме указанных авторов и их работ, упоминания заслуживает вышедший в 1998 году в харьковском издательстве «Торсинг» двухтомник «Тайна имени», где наряду с полным текстом «Имен» П. Флоренского опубликованы также работы Л. Успенского, С. Р. Минцлова, Пьера Руже, В. А. Менделева, В. Г. Гитина, Ф. Величко, С. Попова, Р. Кавендиша, посвященные именам и именованиям [5].

Но возвратимся к работе Отца Павла Флоренского. А. П. Мумринов характеризует ее как такую, в которой представлена оригинальная теория художественного творчества где показано, как неповторимость художественного образца, порождаемого самим звучанием имени героев произведения, которое избирает автор, творит ткань художественного произведения [6]. При этом П. Флоренский не только выявляет тот факт, что «в слове заключен образ», но что также «эссенция слова, сгущенная его энергия в имени», неразрывно связана с порождающей энергией бытования образа [6, с. 413].

Автор от отдельных примеров влияния выбора имен героев на произведения Бомарше, Флобера, Бальзака, В. Гюго переходит к анализу творчества великого русского поэта А. С. Пушкина, который в поэме «Цыганы» очень выпукло и ярко раскрывает эту грань своего творческого дара [4].

П. Флоренский показывает и доказывает, что выбор имен главных героев и героинь поэмы (Алеко, Земфира, Мариула) не выглядит чем-то случайным, а тщательно отобранным и несущим в себе определенную символику, связанную с индивидуальными проявлениями героев и с их социальным бытием. И здесь оказывается, что символический центр поэмы – не Алеко, и не Земфира, а мать последней – Мариула. Именно она есть воплощение цыганки. П. Флоренский пишет: «Цыганы» есть поэма о Мариуле, иначе говоря, все произведение роскошно амплицирует духовную сущность этого имени и может быть определяемо, как аналитическое суждение, подлежащее коего – имя Мариула. Вот почему носительница его – не героиня поэмы: это сузило бы его значение и из подлежащего могло бы сделать одним из аналитических сказуемых, каковы, например, и Земфира, и Алеко, и другие. Мариула – это имя – служит у Пушкина особым разрезом мира, особым углом зрения на мир и оно не только едино в себе, но и все собою пронизывает и определяет. Имеющему уши слышать – это имя само по себе раскрыло бы свою сущность как подсказывало оно Пушкину поэму о себе... Но и раскрываясь в поэме и поэмах, оно пребывает неисчерпаемым, всегда богатым. Имя – новый высший род слова и никаким конечным числом слов и отдельных признаков не может быть развернуто сполна. Отдельные слова лишь направляют наше внимание к нему. Но как имя воплощено в звуке так и духовная сущность его постигается преимущественно вчувствывованием в звуковую его плоть. Этот звуковой комментарий имени Мариулы и содержится в «Цыганах» [6.с 355].

П. Флоренский во многом в своем анализе следует за своим предшественником – поэтом – символистом Вяч. Ивановым, который также, разбирая поэму «Цыганы», отмечает, что главное внимание поэт уделил женскому типу, а не мужскому. «Этот основной женский тип, – пишет Вяч. Иванов, – сочетался в фантазии поэта глубоко с таинственным и музыкальным именем Мариула. Синтетический тип цыганки сроднился для поэта с этим звуком: Мариулой окрестил он мать Земфиры, очерченной в рассказе старого цыгана почти с большей яркостью, чем когда выступает хор главной героини из самого действия…»[2].

Вячеслав Иванов и Павел Флоренский в этой связи приводят очень характерное четверостишие из поэмы:

В походах медленно любил

Их песен радостные гулы,

И долго милой Мариулы

Я имя нежное твердил [2].

П. Флоренский отмечает, что «рифмы «гула», «блеснула», «кагула», отвечают основному звуку «Мариула». По его предположению, можно было бы по всей поэме проследить указанное звукостроение из У, Ю, Ы, О…[6, с.355].

В то же время приведенное выше четверостишие и связанные с ним ассоциации Вяч. Иванов характеризует следующим образом: «Эти звуки, полные и гулкие, как отголоски кочевий в покрытых седыми волнами ковыля раздольях, грустные, как развеваемый по степи пепел безыменных древних селищ или костров, случайных становий, которые много лет спустя наводили на поэта сладкую тоску старинных воспоминаний, приближают нас к таинственной колыбели музыкального развития поэмы, отличают первое чисто звуковое заражение певца лирического стихией бродячей вольности, умеющей радостно дышать, дерзать, любя даже до смерти, и бодрствовать смиренномудро» [2].

Далее В. Иванов воспроизводит звуковую симфонию, возникающую по воле поэта в данном произведении: «Фонетика мелодического стихотворения обнаруживает как бы предпочтение гласного звука У, то глухого и задумчивого, уходящего в былое и минувшее, то колоритно-дикого, то знойного и узывно-унылого; смуглая окраска этого звука или двигается в рифме, или усиливается оттенками окружающих его гласных сочетаний и аллитерациями согласных; и вся эта живопись звуков, смутно и бессознательно прочувствованная уже современниками Пушкина, могущественно способствовала установлению их мнения об особенной, магической напевности нового творения, изумившей тех, которые еще недавно были упоены соловьиными трелями и фонтанными лепестками и всею властною музыкой песни о садах Бахчисарая» [2].

В художественном творчестве процесс именования может осуществляться автором как сознательно, так и неосознанно, хотя в том и другом случае срабатывает творческая интуиция: «Иногда формирование (художественного) типа около имени происходит не вполне сознательно, и поэт, опираясь на интуитивно добытое им имя, сам не вполне знает, как дорого оно ему. Лишь при необходимости расстаться с ним обнаружилась бы существенная необходимость этого имени, как сосредоточия и сердца всей вещи. Но не всегда это делается так уж бессознательно: вдохновение знает, что делает» [6, с. 352].

За поэтическим именованием, как отмечает Вяч. Иванов, Пушкин берет вещи и их отношения «эйдетически», неизменно выявляя в них идею как прообраз. Отсюда естественное оживление вещей… Если принимать идею не как отвлеченное понятие, а как реальность умозрения у Платона, – вещи тем более живы, чем яснее напечатлевается на них животворящая и связующая их с живым целым идея…» [2].

Таким образом, по Вяч. Иванову и П. Флоренскому, «художественные темы есть имена как проявления духовной сущности». Итак, имя в художественном произведении воплощает в себе художественный тип. А это уже – глубокие обобщения действительности; хотя и подсознательные, но чрезвычайно общие и чрезвычайно точные наведения. Художественный тип сгущает восприятие и потому правдивее самой жизненной правды и реальнее самой действительности. Раз открытый, художественный тип входит в наше сознание как новая категория мировосприятия и миропонимания» [6, с. 361].

И вот как раз имя является сосредоточенным ядром самих образов, которые и есть не что иное, как «имена в развернутом виде». А «полное развертывание этих свитых в себя духовных центров осуществляется целым произведением, каковое есть пространство силового поля соответственных имен. Художественные же образы – промежуточные степени такого самораскрытия имен в пространстве произведения – то тело, в которое облекается самое первое из произведений незримой и неслышной, недоступной ни восприятию, ни постижению в себе и для себя существует духовности сущности – *имя*». [6, с. 362].

Таким образом, именование в литературном творчестве связано с теорией вопроса через художественный тип, образ, категорию познания личности.

Нечто сходное с именованием в литературном творчестве имеет место и в других типах духовного творчества, в частности, в научном, философском. Даже в самых элементарных актах, например, в поиске заголовка, названия – тезисов, статей, рефератов, диссертации и т.п. – осуществляется обобщение, сходное с именованием в поэзии. Ибо здесь также необходимо, чтобы выбранный заголовок нес в себе обобщение содержания текста, выражал его суть. Как правило, более удачным сочетанием содержания написанного и его согласование с заголовком является тогда, когда заголовок уже найден, и под него конструируется содержание. Так и с именами.

В именовании существует своя иерархичность. И в этом смысле, как замечает А. Мумриков, для П. Флоренского поэтическое инобытие – не последний предел возможного для человека восхождения, которая может осуществляться «в соседство Бога» – это уже подвиг святости: «и оттуда, от небесного чертога, где обитает святой, он несет на соименные существа энергию своего имени [6, с. 414].

«Пытаясь строить универсальную систему именотворчества, П. Флоренский приходит по существу к единой теории, связывающей личность с культурой через типологию имени и с социальной проблематикой через фольклор и архетипы народного сознания» [6, с. 414]. Это и составляет как бы нижние, эмпирические уровни именования. Разумеется, здесь исследователь сталкивается с ситуацией, когда в мифотворческом народном сознании образ является, по словам того же Вяч. Иванова, не данным, а заданным…, оно включает в себя или предполагает пра-миф» [6, с. 414].

П. Флоренский связывает разные уровни именования как творческого процесса, хотя и разнородного по своему содержанию, мыслью о том, что имена здесь – категории познания личности. «И тогда личность сама по себе представляет как соединяющая в себе народное сознание с типологической определенностью своего имени» [6, с. 414].

И далее: «Имя есть тип, духовная конкретная норма личностного бытия как идея, а святой есть наилучший выразитель» Тем самым автор как бы перебрасывает мостик от теории и психологии творчества к социологическому аспекту «бытования имени». И в этом смысле имена определяются П. Флоренским как «форма социальной энергии», и далее речь идет о культурном фоне, порождаемом именем. При этом историческая типология имен складывается в логику общественных отношений. Автор на примере имен «Иаков» и «Варфоломей» показывает, как события истории связаны с их носителями. Далее П. Флоренский переходит к изложению жизненного цикла личности на протяжении всей жизни человека от «райского» периода (до 3,5 лет) до формирования «Я» и до становления устоявшегося типа носителя данного имени.

В последующих главах работы П. Флоренский через социальную психологию имени как системы выявляет вместе с тем связь имени и рода. Перед всяким человеком стоит задача – познать свое собственное место в роде и свою личную задачу как члена рода. Здесь же устанавливается связь господствующих в обществе нравов, ценностей личности с наследственными признаками. Вместе с тем, связь личности и имени не носит жестко закрепленного характера – каждый человек в этом смысле достаточно «пластичен»: наряду с индивидуальной определенностью ему присуща некая свобода, в рамках которой осуществляется его жизненный путь.

Второй том сборника «Тайна имени» предваряют в качестве эпиграфа слова Павла Флоренского: «Имя действительно направляет жизнь личности по известному руслу и не дает потоку жизненных процессов протекать где попало. Но в этом русле сама личность должна определить свое нравственное содержание» [5, т.2, с.1].

Религиозный аспект именования проявляется как придание имени младенцу в честь определенного святого, и обряд этот в прошлом всецело был отдан в руки священников. И не всегда имена в святцах могли носить благозвучный и приемлемый характер. Сегодня влияние церкви в этом значительно уменьшилось и по сложившийся в советские времена традиции, даже если осуществляется крещение в церкви, инициатива принадлежит родителям, а священник, как правило, соглашается с ними. Если взять, например имена, которые давали представителям нашего рода в прошлом и в современных условиях, то чем дальше уходить в историю рода, то тем чаще наблюдается церковное влияние, которое к нашим дням сводится к минимуму (так, у предков, родившихся до 1917 года, встречаются такие имена: Марк, Иов, Софья, Емельян, Трофим, Данила, Степан, Прохор, Федор, Ульяна, Григорий, Иван, Дорофей... В поколении начала первой трети ХХ века: Кузьма, Лидия, Анатолий, Людмила, Николай, Дмитрий, Наталья, Валентина, Федора, Мария, Анна, Дарья, Роман, Василий, Петр, Яков, Константин, Иосиф... Среди тех кто родился в середине века преобладают поименованные родителями по своему желанию и даже произволу, но отнюдь не по церковным святцам: Петр, Владимир, Сергей, Вера, Нина, Алексей, Павел, Галина, Николай, Валерий, Татьяна, Михаил, Владимир, Александр, Павел, Борис, Иван.... И уже в четвертом поколении можно встретить самые разные имена: появившиеся в честь своих предков, в силу моды на то или иное имя, просто потому, что понравилось родителям, приятно их слуху...).

Как и в творчестве литературном, в так называемом народном творчестве существуют индивидуальные и личностные формы. На индивидуальном уровне, идет ли речь о поэзии или об именовании младенцев, налет произвола и субъективности всегда выше, ибо здесь «один говорит от себя самого и под своею только ответственностью». (Ведь и поэты бывают разного уровня: А. Пушкин или Б. Пастернак, и уровня провинциальных рифмоплетов). В народном же творчестве риск субъективизма и элемент случайности значительно, на первый взгляд больший, но это не так. Здесь, как отмечает П. Флоренский, «всегда все творится вновь и поэтому все непрестанно проверяется опытом жизни», здесь «нет ничего раз навсегда признанного и положенного, но при каждой передаче подлежит очистке от субъективных примыслов, – где каждое словесное достижение полируется самим пользованием, там устойчивость и сущность имен должна особенно обнаруживаться, если только они сущностны, и – решительно опровергаться, если они не таковы» [6, с.364].

У народного именования существуют и иные механизмы ограничения субъективизма и произвола. Один из них заключается в том, что, как правило, то или иное имя не воспринимается само по себе, а всегда включено, в именной ряд: род (фамилия) – имя – отчество – кличка (прозвище). Вписываясь в более широкий контекст культурно-исторических условий и факторов (национальность, страна и время жизни, раса, пол, телесность и т.п.) эти показатели создают целостную картину личностного самоопределения человека и его судьбы. В этой совокупности показателей все-таки главная роль отводится имени. П. Флоренский так пишет об этом: «Какой бы род народной словесности мы ни взяли, непременно встретимся с типологией личных имен. Определенным именам... соответствуют в различных произведениях одни и те же типы, одни и те же не только в смысле психологического склада и нравственного характера, но и в смысле жизненной судьбы и линии поведения. Это значит: в народном сознании именем определяется не только отдельные признаки или черты, порознь взятые, т.е. одномерные и двухмерные разрезы духовного организма, но и трехмерный разрез его – мгновенное соотношение элементов личности, и этим дело не ограничивается, ибо организм личности, четырехмерен, и биография его – это его четырехмерная форма. Предуказание именем судьбы и биографии – в произведениях народной словесности служит свидетельством, что для народного сознания есть четырехмерная временно-пространственная форма личности, ограничивающая ее от головы до пят, от правого плеча до левого, от груди до спины и от рождения до могилы. Краткая же формула содержания в этих границах – есть *имя*» [6, с.364].

Но не только. Как уже отмечалось, другие идентифицирующие показатели (род, отчество, прозвище) углубляют и расширяют представление о личности, конкретизируют возможные перипетии в ее судьбе, концентрируют в себе те особенности, которые недостаточно были очерчены именем.

П. Флоренский связывает тип имени с представительством рода и говорит о «родовой ответственности и ее значении». А. Мумриков в этой связи приводит следующую цитату из размышлений П. Флоренского на эту тему: «Жизненная задача всякого – познать строение и форму – своего рода, его задачу, закон его роста, критические точки, соотношение отдельных ветвей, и их частные задачи, а на фоне всего – познать собственное свое место в роде и собственную свою задачу, не индивидуально свою, поставленную себе, а свою как члена рода, как органа великого целого, только при этом родовом самопознании возможно сознательное отношение к жизни своего народа и к истории человечества» [Цит. по: 6, с. 415].

П. Флоренский еще раз отмечает, что имя – это «ядро личности, ее существеннейшая форма; воплощаясь, эта форма обрастает кольцом второстепенных ономотологических символов, которые своей совокупностью и совместно с тем, главенствующим, символом образуют *полное имя* данной личности» [6, с.407]. У отдельных людей в повседневной жизни в этой связке – род (фамилия) – имя – отчество по тем или иным причинам на первом месте, наиболее значимым является то или иное звено цепи. Так, отчество подчеркивает духовную связь с отцом, фамилия – с родом. «В известном возрасте, пишет П. Флоренский, когда личность еще не усохла и не выступили в ней индивидуальные линии, то могут поверхностному наблюдению быть особенно явными черты родовые, и именно отцовские... В таком случае и имя отцовское, через отчество, явно преобладает над собственным именем данного лица. Если имя личное и имя отца весьма далеки друг от друга ко своему характеру и потому вкус того и другого в личности может быть легко различаем, то с особенной ясностью тогда в некоторых случаях чувствуется окружающими внутренняя необходимость перевернуть имя и отчество и сделать из личного имени – отчество, а из отчества – имя...». И далее: «Известные оттенки индивидуальности выражаются и формируются различными особенностями в сочетании имен. Так, есть люди какие-то безотцовские, и во всем складе их чувствуется, что они рождены собственно только матерью, а отец участвовал тут как-то между прочим, не онтологически. В отношении таких людей, хотя бы и взрослых, даже известных, отчество, если и прибавляется, то лишь внешне, из корректности, естественное же движение, даже у мало знакомых, называть их только по имени или по имени и фамилии: (Пушкин для всех Александр Сергеевич, Толстой – Лев Николаевич, но Иванов – Вячеслав, Волошин – Максимилиан)... Бывают люди, в которых лично индивидуальный момент настолько теряется в бытовом и родовом, что естественно именование их но одному только отчеству; так, в крестьянстве, где слитность рода и общества особенно прочна и индивидуализация выражена соответственно слабо.., устанавливается обычай именовать почтенных людей лишь по отчеству» [6, с.408].

Особый слой именования в народном творчестве составляют пословицы и поговорки об именах, частушки, иногда песни, а также прозвища, которые наиболее ярко показывают сущностные особенности личности и служат в качестве дополнительной ее характеристики. «Сложные системы признаков – психические склад и нравственный характер отмечаются отчасти произведениями уже перечисленных родов, отчасти песнями, былинами, духовными стихами и легендами, и сказками... Последние... выразительно представляют биографическое движение личности известного имени, – ее путь, ее судьбу, – кривую ее жизни» [6, с.365].

Анализ показывает что именно прозвища, дразнилки выделяют в человеке один, но наиболее отличающий, его характерный именно для данного индивидуума признак. Их типология весьма разнообразна – от фиксирующих этнические особенности (немец, цыган и т. п.), исторических имен (Наполеон, Ленин, Чомба) героев книг или фильмов (Питкин), фиксирующих физические особенности (рыжий, хромой); сокращенные варианты фамилий (Фэбра, Хайленок, Кочеток), уменьшительные имена (Проня, Стёня, дед Гришечка, дед Олес (Александр), Федора, Лиса (Елизавета), Нюнечка, Нюраха и т.д.)

В песнях, частушках и прозвищах как бы встречаются народное, литературное и обыденное наименование. В одних случаях, в имени-прозвище народное творчество отмечает... тот или другой отдельный признак или некоторое небольшое число их, особенно существенных, а то – хотя и не существенных, но, очевидно, по коррелятивности с какими-то существенными, но расплывчатыми для формулировки, очень метко и неслучайно подсмотренными носителями данного имени. Такой признак нередко покажется второстепенным и прихотливым; но это *он* именно сокращенно свидетельствует о целом мире внутренних соотношений, он – незначительный сам по себе, но наиболее четкий показатель сложной системы корреляций. Такой признак – эмблема личности, и знающий прочтет по нему больше, чем из обширного, но вялого повествования» [6, с.364-365].

В тексте П. Флоренского – как в первой, так и во второй части работы – достаточно много конкретных примеров имен, так или иначе влияющих на судьбы людей. Прежде всего речь идет о святых, имена которых давали младенцам в соответствии со святцами. Здесь также бывало все – и случайные, и неблагозвучные имена наряду с благозвучными и соответствующие именам святым. При этом различались имена святых *праведников* и святых *мучеников.* Соответственно, различались имена младенцев. П. Флоренский пытается выстроить и здесь некую иерархию имен. В ней оказываются не только имена святых, приносящих тому, кто его носит, удачу и счастье, но и несчастливые имена. Так, автор ссылается на раздел из книги Максимилиана Волошина «Лики творчества» «Пророки и мстители» [1], в котором автор развивает мысль о том, что в числе таковых – имена Якова и Варфоломея. Причем, их негативный потенциал – не только на уровне биографий отдельных людей, но и в культурно-историческом пространстве.

Дополнительный анализ влияния именования на эмпирическом уровне на примерах собственных родовых имен в целом подтверждает выводы П. Флоренского.

Таким образом, еще более расширяется тема именования, приобретающая значимость не только в теоретическом аспекте, но и на уровне эмпирии, все более приближаясь к жизненной судьбе каждого человека.

**ЛИТЕРАТУРА**

**ГЛАВА ПЯТАЯ**

**ТВОРЧЕСТВО В ФИЛОСОФИИ И ЗА ЕЕ ПРЕДЕЛАМИ**

**5.1. И. Кант в зеркале восточнославянской культуры**

1. Эккерман Н. П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. – М., 1981.

2. Асмус В. Ф. Кант. – М.: Наука, 1973. – 536 с.

3. Гулыга А. В. Кант. – М., 1977; Нарский И. С. Иммануил Кант. – М.: Мысль, 1976.

4. Ойзерман Т. И. Философия Канта как радикальная революция метафизики и ее новое обоснование // Вопросы философии. – 1992. – №11. – С. 115–128; Его же. Амбивалентность великих философских учений (к характеристике философских систем Канта и Гегеля) // Вопросы философии. – 2007. – №10. – С. 121–137; Его же. Кант и Гегель как исторические личности // Вопросы философии. – 2006. – №11. – С. 140–154; Его же. Этикотеология Канта и ее современное значение // Вопросы философии. – 1997. – №3. – С. 103–117.

5. Хеллер А. Иммануил Кант приглашает на обед // Вопросы философии. – 1992. – №11. – С. 119–148; Хинске Н. Кантовские антиномии свободы или неприкосновенное ядро совести // Вопросы философии. – 2005. – №2. – С. 144–157;

6. Хорст К. Кант в историческом контексте // Вопросы философии. – 2007. – №12. – С. 158–165.

7. Гайденко П. П. Трансформация кантовской теории времени в наукоучении Фихте. Время как продуктивная способность воображения // Вопросы философии. – 2004. – №1. – С. 137–146; Мамардашвили М. Кантианские вариации / Под ред. Ю. П. Сенокосова. – М., 1997; Долгов К. М., И. Кант: критика вкуса и эстетическая критериология // Вопросы философии. – 2005. – №8. – С. 42–52. Хоружий С. C. Неотменимый антропоконтур. 1. Контуры До-Кантова человека // Вопросы философии. – 2005. – №1. – С. 52–63. Его же. Неотменимый антропоконтур. 2. Кантовы антропотопики // Вопросы философии. – 2005. – №2. – С. 72–102.

8. Лекторский В. А. Кант, радикальный конструктивизм и конструктивный реализм в эпистемологии // Вопросы философии. – 2005. – №8. – С. 11–21; Михайлов Ф. Т. Кант versus Modern Psychology // Вопросы философии. – 2005. – №8. – С. 22–41; Мясников А. С. Проблема права на ложь (прав ли был Кант) // Вопросы философии. – 2007. – №6. – С. 130–141; Панафидина О. П. Трансцендентализм И. Канта и немецкий идеализм (к вопросу о некоторых стереотипах экспликации кантовской теоретической философии) // Вопросы философии. – 2001. – №4. – С. 177–186.

9. Круглов А. Н. Философия Канта в России в конце XVIII – начале XIX веков. – М., 2009; Круглов А. Н. Кант и кантовская философия в русской художественной литературе. – М.: Канон, РООН «Реабилитация», 2012. – 480 с.

10. Круглов А. Н. Кант и кантовская философия в русской художественной литературе. – С. 39.

11. Там же. – С. 329.

12. Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. – М.: ЭКСМО, 2009. – С. 968.

13. Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. – М.: Правда, 1988. – С. 52.

14. Там же.

15. Там же. – С. 53.

16. Там же. – С. 54.

17. Круглов А. Н. Указ. соч. – С. 387–429.

18. Там же. – С. 388–389.

19. Там же. – С. 387–429.

20. Там же. – С. 415.

21. Там же. – С. 414.

22. Вопросы философии. – 1992. – №11. – С. 115–128.

23. Вопросы философии. – 2007. – №10. – С. 121–137.

24. Вопросы философии. – 2006. – №11. – С. 140–154.

25. Вопросы философии. – 1997. – №3. – С. 103–117.

26. Круглов А. Н. Указ. соч. – с.

27. Там же.

28. Соловьев В. С. Кант / Сочинения в двух томах. – Т.2. – М.: Мысль. – С. 441–479.

29. Вопросы философии. – 2006. – №11. – С. 140–154.

30. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения в 6-ти т. – Т.4. – М., 1995.

31. Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта. – Т.3. – Спб.: Пневма, 2011. – С. 825.

32. Там же.

33. Там же.

34. Там же.

35. Там же. – С. 825–826.

36. Круглов А. Н. Указ. соч. – С. 227.

37. Цит. по: Круглов А. Н. Указ. соч. – С. 229.

38. Там же.

39. Там же.

40. Круглов А. Н. Указ. соч. – С. 230.

41. Круглов А. Н. Указ. соч. – С. 50.

42. Там же. – С. 50–52.

43. Там же.

44. Лермонтов М. Ю. Собр. Соч. в 6-ти т. – Т.1. – М. – Л., 1959. – С. 215.

**5.2. Василий Розанов – «странник, вечный странник и везде только странник»**

1. Розанов В. В. Религия и культура // Сочинения. – Т.1. – М.: Правда, 1990. – 636с.
2. Розанов В. В. Уединенное // Сочинения. – Т.2. – М.: Правда, 1990. – 712с.
3. Розанов В. В. Сочинения. – М.: Советская Россия, 1990. – 592 с.
4. Розанов В. В. Несовместимые контрасты жития. Литературно-эстетические работы разных лет. – М.: Искусство, 1990. – 608 с.
5. Розанов В. В. Сумерки просвещения. – М.: Политиздат, 1990. – 624 с.
6. Розанов В. В. Собрание сочинений в 30-ти томах / Сост. И общая ред. А. Н. Николюкина. – М. – Спб., 1994. – 2010.
7. Розанов В. В. Собрание сочинений в 8-ти томах / Сост. П. П. Апрышко. – М., 2012.
8. Розанов В. В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. – Спб., 1995.

\* \* \*

1. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. – Т.1. – М.: Мысль, 1975.
2. Барабанов Е. В. В. В. Розанов // Розанов В. В. Религия и культура // Сочинения. – Т.1. – М.: Правда, 1990. – С. 3–16.
3. Ерофеев В. В. Разноцветная мозаика розановской мысли // Розанов В. В. Несовместимые контрасты жития. Литературно-эстетические работы разных лет. – М.: Искусство, 1990. – С. 6–36.
4. Налепин А. Н. «Книга – это быть вместе» // Розанов В. В. Сочинения. – М.: Советская Россия, 1990. – С. 3–24.
5. Наследие В. В. Розанова и современность: Материалы Между-народной научной конференции / Сост. А. Н. Николюкин. – М., 2009.
6. Настоящая магия слова: В. В. Розанов в литературе русского зарубежья. – Спб., 2007.
7. Николюкин А. Н. Василий Васильевич Розанов. М., 1990.
8. Розанов Василий Васильевич // Русская энциклопедия. – М.: Книжный клуб. – Книговек, 2014 – С. 525–527.
9. Розановская энциклопедия. – М., 2008.
10. Сукач В. В. Жизнь Василия Васильевича Розанова «Как она есть» // Москва. – 1991. –№10, 11; 1992. – №1.
11. Щербаков В. В. Второе пришествие В. В. Розанова // Розанов В. В. Сумерки просвещения. – М.: Политиздат, 1990. – С. 595–621.

**5.3. «Что в имени тебе моем?..»**

1. Волошин Максимилиан. Пророки и мстители.// Лики творчества. – Л.: Наука, 1988–С. 188-208.

2. Иванов Вячеслав. О «Цыганах» Пушкина [Электронный ресурс http://rvb.ru/ivanov/vol4/01text/02papers/4\_165.htm]

3. Лосев А. Ф. Философия имени// Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990.– С.9-192

4. Пушкин А. С. Цыганы// Пушкин А. С. Избранное произведения.– Симферополь: Таврия,1979. – С. 76-93.

5. Тайна имени. Сборник. В 2-х томах. Т1; Т2.– Харьков: Торсинг, 1998.– 608с.

6. Флоренский П. Имена// Опыты. Литературно-философский сборник. – М.: Советский писатель, 1990 – с. 381-412.

**ГЛАВА ШЕСТАЯ**

**БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ ТВОРЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА**

**6.1. О духовной составляющей творческого потенциала человека в компаративистском измерении**

В последние годы категория творческого потенциала человека легитимизировалась в качестве одного из наиболее фундированных междисциплинарных концептов, что обусловлено характером современного цивилизационного развития, выраженного в таких тематизациях, как глобализация, информационная революция, нарас-тание угроз человечеству, вызывающих необходимость поворота к устойчивому развитию с использованием наличных ресурсов человека и их развитием. Изучение указанного феномена конкретизируется в таких аспектах, как социально-организационный, экономический, экологический, экзистенциальный. Интеграция ука-занных подходов осуществляется при рассмотрении творческого потенциала в его философском и социально-философском измерениях.

В теоретическом аспекте интерес к изучению творческого потенциала следует рассматривать в контексте движения философствования от изучения объективных характеристик бытия, поиска субстанциальных основ мира к анализу важнейшего человеческого качества – умения совершенствовать свои способности путем творчества и самотворчества. При этом методо-логически важной является задача преодоления ограниченности деятельностного понимания творчества, берущего начало в механистических концепциях эпохи Модерна и некритично воспринятого марксизмом. В пользу такого вывода свидетельствует достаточно простой аргумент: деятельность по реализации замысла представляет необходимый, но лишь заключительный этап процесса творчества. Основные события происходят в интеллектуальной, шире – в духовной сфере личности. А как раз в этом отношении религиозная философская мысль имеет наиболее весомые достижения. Реализация компаративистского диалога дает возможность не только раскрыть механизмы становления, развертывания и реализации потенциальных творческих сил человека в конкретных условиях его жизнедеятельности, но и выявить специфику их проявлений на разных исторических этапах, в конкретных видах деятельности. Это, в свою очередь, позволяет выявить особенности проявлений, форм развития и путей использования указанных человеческих качеств в процессе модер-низации различных сфер жизни современного общества.

Творческий потенциал в его человеческом измерении сегодня активно изучается российскими и украинскими авторами [1], которые опираются на богатую отечественную и зарубежную традицию [2]. Однако компаративистские сюжеты в философии творчества были закреплены в конце 80-х годов прошлого века, благодаря усилиям Г. С. Батищева, В. Д. Губина, В. В. Налимова, Н. А. Носова, В. И. Стрелкова [3]. В работах указанных авторов духовность в ее многообразных проявлениях рассматривается как необходимая составляющая творческих процессов. Было указано на человеческую способность активизировать глубинные (виртуальные) пласты духовности как одного из источников творческих актов. Значительный конкретный материал, подтверждающий теоретические идеи, представлен в книге Н. В. Гончаренко, посвященной анализу проявлений гениальности в искусстве и науке [4].

Настоящий прорыв, позволяющий говорить о возможности полноценной интеграции религиозно-философских идей и научно-реалистического понимания творчества в единой концепции, был осуществлен С. С. Хоружим, который на основе глубокого освоения христианской традиции теоретически обосновал концепцию «энергийной антропологии», связанную с пониманием духовных практик религиозного характера как творческого процесса саморазвития человека [5]. Выводы автора подтверждаются в других исследованиях, построенных на материалах восточных религиозных учений [6], а также посвященных рассмотрению представленного в «Исповеди» Августина Блаженного становления религиозного сознания автора как развернутого во времени процесса самотворчества [7]. Разумеется, упомянутые авторы не исчерпывают круга работающих над исследуемой проблемой. Однако их работы представляются достаточными для раскрытия содержания и механизмов функционирования духовной составляющей творческого потенциала человека.

Последний мы рассматриваем как *универсальное, целостное качество человека, определенным образом структурированное и содержательно наполненное и вместе с тем индивидуально и исторически открытое в сторону гармонизации отношений между человеком и миром путем приращения вещественных и идеальных ценностей, социальных отношений, саморазвития и самореализации самого человека* [8]. Компаративистский подход к определению данного понятия позволяет рассматривать феномен творческого потенциала не как исключительно духовное или социально-деятельное образование, а как их структурное единство, имеющее разные уровни, стороны, сферы проявления, подчиняющееся опре-деленному общему принципу, действующее как единый механизм, направленный на получение желаемого результата путем концентрации индивидуальных физических, психологических, интел-лектуальных и духовных ресурсов на определенном направлении.

Основной недостаток деятельностного объяснения творчества заключается в том, что при этом остается неясным, как при осуществлении креативных актов происходит выход за пределы известного, наличного бытия.

Идея о многоуравневости духовного мира человека постепенно распространяется в научно-рационалистических дискурсах, в то время, как для религиозно ориентированных учений она традиционна. Если говорить о европейской классической философии, то здесь господствовало представление о дифференциации знания и веры, чувственного и рационального, сознания и подсознания. От Ф. Бэкона идет разделение познавательных способностей на память, разум и воображение. И. Кант как известно, осуществив критику разума, выделил его уровни с точки зрения способности к теоретическому мышлению. Современные американские иссле-дователи Д. Тейчман и К. Эванс в общем виде разделяют знание на осознанное и неосознанное. Последнее имеет три проявления. Дремлющее неосознанное знание накапливается в процессе жизнедеятельности, обычно находясь в глубине человеческой души. Но когда в нем появляется необходимость, оно вспоминается без особых усилий. Временно забытое знание вспоминается через определенное время (это знание, которое «вертится на языке»). «Негативное» знание, о котором мы никогда не задумываемся (человек знает, что он не происходит от брака дуба и черепахи). Это – вторичные знания, возникающие на основе имеющихся положительных знаний [9].

Г. П. Щедровицкий выделил три уровня мыследеятельности: коллективно-групповое мышление, которое социально организовано и культурно закреплено, мысль-коммуникация, полифоничная и полипарадигмальная, выраженная и закрепленная в словесных текстах; чистое мышление, разворачивающееся в невербальных схемах, формулах, графиках, таблицах. Взаимодействие указанных уровней создает многоцветную палитру мышления [10].

В. В. Налимов в качестве высшего уровня индивидуального сознания рассматривал логическое (аристотелево) мышление, выполняющее объяснительную функцию в процессе коммуникации. Второй уровень составляет предлогическое мышление, в котором вырабатываются исходные посылки, обрабатываемые аристотелевым мышлением. Это – уровень творческой активности, где господствует логика вероятности. В свою очередь, этот уровень поддерживается «подвалами» сознания, в которых господствуют архетипы (по К. Юнгу) и образы. Вся структура в целом опирается на телесность, которая также является информационно насыщенной [11]. Сознание здесь открыто трансперсональному уровню или космическому сознанию (ноосфере, гностической плероме). Как раз на этом уровне происходит, по мысли автора, спонтанное возникновение импульсов, «несущих творческую искру» [12].

Независимо от того, рассматривать ли сознание в его широком значении – как тождественное понятию духа, или в узком – как способность, процесс и результат интеллектуального освоения мира по законам аристотелевой логики, – очевидно, что индивидуальный дух и трансиндивидуальные проявления духовности (скажем, в исторически меняющейся культуре) носят иерархический характер. Очевидно также, что творческий потенциал человека не может проявляться лишь в сфере рационально-вербальной определенности.

С. Хоружему принадлежит оригинальная интерпретация разработанной Аристотелем схемы осуществления бытия как взаимодействия потенциальности и энергии, ведущего к получению того или иного результата. Последняя предполагает, что в наличной действительности, в любом акте, явлении, в сущем как таковом, осуществляется актуализация определенных сущностных (эссенциальных) проявлений самой сущности. В конечном счете, всякое событие предстает как завершенная и самодостаточная смысловая целостность, ее возникновение сопровождается разными видами причин, реализацией определенных сущностей, форм, целей, она характеризуется полнотой существования [13]. Так осуществляются не только акты деятельности, но и любые бытийные проявления, события, базирующиеся на логике разума и осуществ-ляемые в русле привычных форм развития бытия, в том числе осуществления психологических и интеллектуальных механизмов деятельной активности человека. В последнем случае эссенциальные состояния не выходят за пределы наличного субъективного бытия. Другими словами, в дискурсе аристотелевой логики творчество можно рассматривать, в частности, как осуществление сущности в наличном бытии путем приведения в движение потенциальных сил через энергетические затраты.

С. С. Хоружий отмечает, что в принципе возможны три варианта соотношения потенциальности, энергии и результата-энтелехии.

В первом случае энергия равноудалена от потенциала и результата, во втором и третьем – она соответственно сближается либо с потенциалом, либо с результатом. Ситуация равноу-даленности как раз и соответствует сущностному (эссенциальному) осуществлению бытия. Этот случай не принадлежит исключительно творческим актам, ибо он является всеобщей формой протекания любых процессов, проявления активности материи и духа. В бытии, и прежде всего в духовном, наряду с видимыми, привычными, эссенциальными проявлениями, существуют не столь очевидные, которые с энергетической точки зрения С. Хоружий рассматривает как ассиметричные положения энергии относительно потен-циальности и результата.

В нашем случае речь идет о потенциальных способностях и возможностях человека и результатах творчества. При сближении энергии и энтелехии – результата возникает **трансцендирование** то есть, способность человека-творца выходить за пределы наличных знаний и опыта с целью их переупорядочения во внешних сферах духовной жизни.

Разумеется, эти высшие сферы по-разному понимаются в материалистически и идеалистически ориентированных концептах. В данном случае для нас важно, что индивидуальный дух как бы «плавает» в других, более общих, развитых структурных уровнях духовности.

Трансцендирование соответствует состоянию максимального сближения энергии и результата, когда все потенциальные силы субъекта творчества направлены на достижение поставленной цели, ожидаемого результата. Такая направленность порождает то, что в религиозных учениях называется озарением. В более привычных рационалистически ориентированных дискурсах это явление квалифицируется как осуществление творческого прорыва, в ходе которого субъект становится способным выйти за индивидуальную ограниченность и инициировать принципиально новые значения, войдя в состояние инсайта, вдохновения. Н. В. Гончаренко, характеризуя проявления универсализма гения, писал в этой связи о способности последнего уловить ритм, гармонию и дыхание космоса, освоить часто спрятанную закономерную связь причин и следствий, определить доминирующее направление в развитии науки, искусства, духовной жизни вообще, и ответить на все это своим творчеством [14]. Универсализм гения также проявляется в глубине познания истины и одновременно в многогранности отражения последней, когда особенности явления раскрываются в его наиболее широких связях, в результате чего и достигается полнота понимания его сущности, которая обретает общечеловеческий смысл [15].

Такого рода прорывы индивидуального духа, как отмечает российский культуролог В. С. Библер, возможны потому, что развитие культуры, как правило, осуществляется не путем снятия (по Гегелю) последующими во времени произведениями предыдущих достижений (в том смысле, что творчество Гомера не было «снято» Шекспиром, а того, в свою очередь, не поглотил Достоевский или Толстой). Культурные достижения существуют как специфическая целостность вне пространства и времени [16].

Сначала благодаря автору, потом – потребителю культурных ценностей, прошлое и будущее концентрируются в единой точке, представленной субъектом, существующим «здесь» и «теперь». Трансцендирование в таком случае предусматривает как приобщение субъекта к культуре вообще, потребление ценностей культуры, так и участие в диалоге культур путем создания нового. Но не всякое потребление и даже творчество нового в культуре сопровождается выходом творца за пределы индивидуальной духовности. «Суть дела в том, – пишет Г. С. Батищев, – что эту онтокоммуникативную обращенность на других нельзя создать на уровне способов языкового самовыражения или мышления, ее нельзя выдумать и ввести в реальность, даже при максимуме искренности, ее можно лишь выявить символически, если она уже существует бытийно, если само действительное бытие человека уже является таковым» [17].

Существование возможности трансцендирования обусловлено, по мнению автора, наличием таких потенций бытия сознания, которые на определенном этапе истории недоступны актуализации, не входят в сферу распредмечивания. Это – определенные запороговые содержания для какой-либо деятельности, для всех попыток человека полностью и до конца овладеть этими потенциями, попыток исчерпать себя. Это становится возможным потому, что универсум на разных своих уровнях открыт субъекту в соответствии со степенью открытости субъекта навстречу универсуму в силу их подобной глубины [18]. В процессе погружения индивидуального духа в высшие сферы, «малое» наполняется энергией большого, происходит резонирование энергий, используемых субъектом творчества. Творчество в таком случае можно рассматривать как прорыв человеческой самости вопреки своей ограниченности к целостности бесконечного мира, воплощенной на разных структурных уровнях бытия.

Ситуация сближения энергии и потенциальности ведет к возникновению виртуальных состояний, к **виртуализации** как процессу погружения субъекта в собственные духовные глубины в поисках возможностей для творчества нового.

Сегодня понятие «виртуальное» и связанные с ним подходы широко используются в философии, физике, в компьютерной технике, в самолетостроении, в психологи, в телевидении и кинематографии. В нашем случае речь идет об определенном состоянии творческого потенциала, связанном с переработкой возникающих внутренних образов, ассоциаций, мыслей, феноменов памяти и сведенных в единую картину в соответствии со спецификой творческой деятельности, поставленных целей и конфигурацией самого потенциала. Основой здесь является виртуальная реальность психологического характера – самообраз, в котором отражается и актуализируется образ, порожденный деятельностью. Как раз ощущение характера протекания психических процессов в самообразе и есть виртуальное переживание [19]. Оно существует реально, то есть, воспринимается субъектом как объективно существующее наряду с иными психологическими состояниями и актуально до тех пор, пока сохраняется образ, который его вызвал. Вместе с тем, понятие виртуального чаще определяется через отрицательные характеристики, чем через утвердительные. Так, С. С. Хоружий указывает, что в отличие от аристотелевого понимания действительности как чего-то постоянного, оформ-ленного, виртуальность характеризует частичное, недооформленное существование. Этим словом обозначают отсутствие некоторых сущностных черт, присущих явлениям действительности, неполноту наличия, отсутствие постоянства и устойчивости. В виртуальной реальности никакая сущность не достигает полной реализации, ей не присущи стабильность, наличие, постоянное присутствие [20]. Г. С. Батищев, а вслед за ним и В. Стрелков отмечают, что виртуальные состояния достигаются за счет так называемого глубинного мышления, когда сознание входит в запороговые состояния, концентрируясь на собственной духовности, что не в состоянии постичь здравый смысл повседневного мышления.

Главный путь фиксирования и осознания виртуальных состояний проходит через переживания, такие как чувство восхищения перед бытием в целом, всепонимание, ощущение прозрачности мира вещей, его субстанциальной близости и породненности с субъектом переживания, а также такое специфическое для творчества явление, как вдохновение [21]. Это и есть зеркала для тех уровней сознания (Духа), которые находятся за порогом актуального распредмечивания, осознания здравым смыслом, вербального оформления.

Описывая указанный вариант соотношения составляющих аристотелевой триады, С. С. Хоружий отмечает, что результат здесь как будто изолирован от потенциальности и энергии, отодвинут от события, подчиненного энергии творчества. Тем самым существенно изменяется ситуация в триаде. Если ранее энергия направлялась на достижение определенной сущности, цели, формы, то теперь она становится энергией почина, исходного импульса перехода от возможности к действительности, чисто динамичным принципом. События бытия перестают быть самодостаточными, замкнутыми и завершенными, приобретая черты динамизма, открытости. Характерными для них становятся качества чистой динамики, свободной актуализации, не ограниченной предыдущими целями, причинами, формами, что вместе с тем допускает множественность сценариев и вариантов последующих событий [22].

Эмоциальный подъем в виртуале сопровождается изменением статуса телесности, сознания, личностных и волевых проявлений. Растут физические энергетические возможности, которые целиком направляются на выполняемое дело. Появляется ощущение легкости, единства тела, разума, психики, с помощью которых выполняется замысел. Наступает ясность мышления, позволяющая охватывать и перерабатывать большие массивы информации, схватывать точно главное и прогнозировать последствия. Действительность как будто подчиняется творцу, который овладевает ею без каких-либо волевых усилий. В творческом потенциале виртуальные состояния выполняют две основные функции – разрушения постоянства, стереотипов, привычного, без чего невозможен переход к новому, и создания предпосылок для подъема всех физических и духовных сил, который предшествует апогею творчества – инсайду, озарению.

Виртуально-энергийный дискурс, в отличие от эссенциального, «имеет глагольную форму», ибо указывает на действие, на оналичивание бытия, а не на ожидаемый результат, говорит не о том, каково бытие, а каким образом оно осуществляется. Можно сослаться в этой связи на практику дзен-буддизма, о которой пишет Л. Главева. По мнению автора, стиль «дзен» заключается в нетрадиционных и непривычных проявлениях, которые выбивают из привычного круга логического мышления и возвращают к непосредственному переживанию, к простому ощущению. Это приводит к мгновенному схватыванию сущности, к интуитивному прозрению. «Мгновенная мысль» просто и прямо выражает то, что практикующий дзен «видит» и чувствует в момент такого озарения. Последнее в дзен-это процесс непосредственного внутреннего переживания, пробуждения и состояния, которым необходимо овладеть полностью, углубить и довести до конечной зрелости [23]. Виртуальный характер имеет и «внутреннее слово» у Августина, который видел его источник в человеческой памяти [24] .

Между ситуациями трансцендирования и виртуализации существует сходство: оба состояния осуществляются через переживания, при этом невозможно их логическое осмысление и вербальное выражение. В основе указанных путей выхода за пределы привычного существования индивидуального духа лежит принцип подобия, при котором «большое» сознание, как и индивидуальное, носит иерархический характер и обладает возможностями для взаимопереходов и обмена информацией.

Вместе с тем, событиям виртуализации присуще состояние недоналичия бытия, его недооформленности, недорода [25].События трансцендирования характеризует сверх наличие бытия. Как замечает С. С. Хоружий, если сравнить три возможных варианта соотношения потенциальности, энергии и результата, которым соответствуют указанные выше процессы, то эссенциализацию можно сравнить с состоянием ровного, спокойного света, трансцендирование – со сфокусированным, сверхинтенсивным лучом прожектора, виртуализацию – со вспышками, возникающими и исчезающими мгновенно, существуя вне привычных временных измерений [26].

Таким образом, творчество – конечный итог активности человеческого существа, переработки энергии и информации как путем «обычного» достижения определенных предметных резуль-татов, так и через обращение к уровням духовности за пределами индивидуального опыта, а также через мобилизацию внутренних духовных ресурсов субъекта творчества.

При наличии определенной последовательности, логики, ритмики творческих актов, можно наблюдать разные варианты соотношения указанных проявлений духовности у субъектов творчества, что определяется личностными качествами творца, спецификой деятельности, иными обстоятельствами. В зависимости от этого существуют различные конфигурации творческого потенциала и соответствующие типы творцов (деятели, мыслители, те, кто творит внешние культурные ценности и чье творчество направлено на саморазвитие). Об этом писал С. Л. Рубинштейн на примере своего учителя Г. Когена: «Бывают мыслители – великие созерцатели. Они пренебрегают традициями исторического прошлого и мыслями философских школ, живут в напряженной атмосфере собственных поисков и прозрений. Натуры абсолютные, они во всем начинают с начала и все свое черпают из своего собственного родника. Другие преисполнены осознанием значимости исторического прошлого, наполнены пиететом к тому, что стало культурной традицией, первым своим движением стараются ввести себя в контекст какого-либо значительного исторического течения. Отсюда черпают они главные мотивы, над которыми в дальнейшем работает их мысль» [27].

Комментируя указанные мысли, А. С. Арсеньев пишет, что жизнь творческого человека состоит из переходов, противоречий, отрицаний. «В результате интерферация этих фаз разной глубины и длительности, которые охватывают ответственные за детерминацию будущим прорывы в план эмпирического бытия энергий, образов и форм из надэмпирических сфер метаэволюции, связанной с актуальной бесконечностью, создают то, что принято называть развитием» [28].

Таким образом, творческий потенциал человека, как механизм осуществления творчества во всех его разновидностях, может рассматриваться как многоуровневый феномен, который проявляется в трех вариантах духовного. Вектор творчества при этом направлен от виртуальной глубины субъективного бытия через деятельно-практическую сферу к прорыву духом границ индивидуального бытия и выхода его к «большому сознанию» надиндивидуальной духовности.

Как писал В. И. Стрелков, без духовного трансцендирования за пределы наличного сознания не могут возникнуть глубинные условия действительного творчества, базирующегося на вхождении личности в состояние вдохновения с его точечно-оформленными фазами прорыва актуального горизонта сознания – озарениями. Без творческого восхождения от немоты допорогового субъективного бытия к предельному богатству и разнообразию мышления и деятельности не возник бы мир культуры, а посему, для большинства людей не существовало бы маяков, которые указывают и зовут за границы культурных горизонтов [29].

На различных стадиях творческого процесса задействованными оказываются те или иные формы взаимодействия потенциальности, энергии и результата. Творчество является совокупностью различных по своему характеру стадий, на которых творческий потенциал проявляется соответственно на эссенциальном, трансцендентальном или виртуальном уровнях. В пределах компаративистского подхода к пониманию творчества возможно не только прочтение соответствующих религиозно-философских идей, но и обратный процесс использования данных научно-философских дискурсов в обобщении религиозного опыта.

**6.2. Невидимое в привычном: к разработке философии повседневности.**

«Немецкая» теоретичность отечественной философии вызывала определенный дискомфорт, возраставший по мере ослабления давления, обязывающего сохранять верность единому учению, и все более очевидным несоответствием теоретических построений жизненным реалиям и здравому смыслу, который вслед за Гегелем третировался, как недостаточно «глубокий», «ненаучный», «поверхностный». Поворот от философии теоретической к практической естественным образом реализовывался прежде всего в сопоставлении теории и практики, а основой последней в мышлении выступает здравый смысл [30;31]. Постепенно тематизации осмысления повседневности расширялись, предметом анализа становились как общественно значимые процессы и явления, так и факты личной биографии. Повседневность все в большей мере представала в виде морской глади, распадающейся на мириады капель-фрагментов, составляющих калейдоскопически изменяющийся поток жизни, единый и одновременно самодостаточный в своих отдельных проявлениях. Для обычного человека в конкретном пространственно-временном континууме его жизни сущностные глубины бытия, которыми озабочена теоретическая философия, в большинстве случаев недоступны восприятию, они являются через осязаемые фрагменты реальности, обозначаемые привычными понятиями («семья», «работа», «отдых», «друзья», «вещи», и др.), через события, что случаются каждый день. Именно этот непосредственный жизненный мир заставляет нас думать и действовать, он задает модели, нормы и клише поведения, обязывает нас быть предсказуемыми. Это тот цемент, что скрепляет мозаику разнообразных фактов и событий. Этот мир – как воздух или здоровье, которые не замечаешь и не особенно задумываешься о них при нормальном течении событий, и становящихся предметом размышлений, страданий, чувств и переживаний в трудные минуты жизни.

Мир повседневных вещей и явлений становится объектом внимания философии в ХХ веке. До этого философы в основном выявляли сущности и основания – все то, что находится за миром очевидностей. Хотя для здравого смысла очевидно, что последний – изначально исходный в процессе мышления и деятельности, именно он составляет тот обязательный фон, на котором существуют иные миры – искусства, науки, религии, фантазий и грез, целевых устремлений и неосознанных вожделений. Первыми в западной философии на эвристическую ценность рефлексии над повседневными явлениями жизни обратили внимание представители прагматизма, феноменологии, аналитической философии, а затем и структурализма. В основе этого поворота лежали гипотезы о том, что всякому познанию предшествует и обуславливает его жизненный мир как сфера непосредственных, будничных данностей. Появление постмодернизма как феномена европейской культуры и направления философствования не в последнюю очередь следует рассматривать как реакцию на абсолютизацию рационализма и игнорирование мира повседневности в классических теориях эпохи Модерна.

Результатом философского осмысления повседневности явилась выработка специального понятийного аппарата, в котором важнейшее место занимает понятие «жизненный мир» разработанный Э. Гуссерлем, который рассматривал указанное явление многопланово: начав с гносеологического аспекта противопоставления мира научных идеальностей жизненному миру, «поздний» Гуссерль соотнес его с историчностью человеческого бытия [32]. Жизненный мир у Гуссерля – единственно действительный мир повседневностей, данный нам через восприятие, опыт, осваиваемый и могущий быть освоенным в опыте [33]. В этом мыслитель противостоит взглядам философов Нового времени, которые рассматривали исключительно науку (естествознание) в качестве адекватной, единственно истинной формы постижения природы: естествознание изобрело, сконструировало свой мир идеальностей, истолковывая его как мир подлинного бытия, а материально воспринимаемый чувственный мир – как кажимый, неподлинный и даже как небытие [34]. У Гуссерля же именно непосредственно воспринимаемый чувственный мир является первичным по отношению к любым типам идеальностей. Он всему и всегда предпослан, представляет универсальную изначальность как постоянно преданную людям и всему, что они в каждый данный момент уже сделали, делают и будут делать [35]. Социальные аспекты анализа жизненного мира человека представлены в работах А. Шюца, Т. Лукмана. Д. Уолта и других исследователей [36]. Постепенно проблема повседневности становится постоянной темой в русской и украинской философии [37].

Жизненный мир охватывает основные параметры пространства и времени жизни человека в ее непосредственных проявлениях объективного и субъективного характера. По своей структуре он включает два типа реальностей – *физическую* (собственная телесность, а также структуры социального и природного мира, с которыми человек непосредственно взаимодействует, в том числе вещи и предметы) и *виртуальную* (идеальные структуры, существующие объективно до и помимо индивида, а также психическая реальность в виде мыслей чувств, желаний, ожиданий, планов) [38].

Указанные сферы тесно связаны между собой, они взаимодополняют друг друга. Объективно складывающиеся пространство и время жизни формируют субъективный жизненный мир человека, а он в свою очередь накладывает на физическую объективную реальность собственное отношение. В разные жизненные циклы вектор этих воздействий меняется – от преобладания целенаправленного и неконтролируемого влияния на личность объективной реальности до обратного воздействия субъекта на мир. В таком случае жизненный мир можно рассматривать как «некоторую концептуальную модель много-мерного отображения реальности, где объективная действительность получает несколько разных интерпретаций (перцептивную, образную, вербальную, символическую и др.)» [39].

В этом случае личность создает свой жизненный мир, структурируя внешнюю реальность в соответствии со своими внутренними представлениями о ней [40]. Особенно важным является взаимодействие внешнего и внутреннего в период становления человека, когда формируются потребности, идеалы, ценностные предпочтения, как основа для создания внутренних «фильтров» с целью выборочного отражения внешнего мира.

При этом используются механизмы идентификации, включающие отождествление и разотождествление, персони-фикацию и самореализацию собственного потенциала человека.

Таким образом осуществляется отбор значимых для личности артефактов из мира вещей, отношений и коммуникаций, смыслов и значений. Каждая из составляющих играет важную роль и занимает соответствующее место в структуре жизненного мира.

То, что повседневный мир противостоит теории, вовсе не означает его неупорядоченности. Свою роль здесь играет направленность на практику, что придает ему прагматичный характер, здесь преобладают рецептурность, стандартность, господствующими являются обыденное сознание и здравый смысл. Общие места, очевидности, наборы типологических конструкций мышления и поведения сами проходят отбор на «ввыживаемость», они строятся в соответствии с потребностями, целями, планами субъекта и тем самым упорядочиваются. Кроме того, в более широком контексте стабилизирующими социальными факторами здесь выступают определенные типы культуры, структуры ментальностей, мировоззренческие ориентиры и т. п. В отличие от научных (и псевдонаучных) схем повседневный мир – живой, одухотворенный не только мыслью, но и переживанием, верой, он постоянно в движении, изменении, оставаясь стабильным в своих практически-целевых параметрах.

Нельзя сказать, что теоретическая философия всегда игнорировала мир обыденности. Начиная с эпохи Возрождения, в поле ее внимания оказываются такие феномены, как жизнь и смерть, общение, страх и стыд, любовь, свобода. Значительный вклад в анализ жизнеобразующих конструкций внесли моралисты разных поколений, клеймившие такие пороки, как алчность, глупость, властолюбие, похоть, гордыню, жадность, зависть… Но, как правило, повседневность здесь рассматривалась сквозь призму теоретических построений, которым она должна была подчиняться и до которых обязана подниматься. История, этнография, культурология, социология, обычно обращались к изучению повседневности при рассмотрении жизни «диких» народов, которые не достигли ступени теоретического освоения мира. В остальных случаях, например, в исторических исследованиях советской эпохи, «научность» подтверждалась наличием статистических выкладок, призванных подтвердить априори выведенные классиками законы истории.

Поворот к обыденности как к информационно-насыщенному историческому источнику был осуществлен представителями французской исторической школы «Анналов» в 30-е годы ХХ века. Ф. Бродель работе «Материальная цивилизация, экономика и капитализм ХV–ХVIII вв.» осуществляет детальный анализ экономической жизни европейского общества, в том числе материальной повседневности, рыночной экономики и капитализма. Первый том посвящен как раз рассмотрению структур повседневной жизни людей, таких, как забота о хлебе насущном, о пище, напитках, жилище, одежде, деньгах, и др. Автор рассматривает этот пласт бытия в качестве правил, которые долго удерживали мир в стабильности [41].

То, что вещи значимы не только сами по себе в их функциональном использовании, конечно, было известно давно, но их роль в формировании человеческой личности в качестве символов культуры в центре философских исследований оказалась в середине ХХ века, благодаря трудам М. Фуко, Ж. Бодрийяра, Ж.-Ф. Лиотара. Можно согласиться с тем, что любая вещь – зеркало своего времени и определенного пространства, поскольку она проливает более или менее заметный свет на культуру этого периода, на социальные отношения. Вещь как носитель информации, также может выполнять функции воспитателя, просветителя, советчика, агитатора и даже политика. Артефакты помогают дешифровать особенности смысловых универсумов различных социальных организаций. Ж. Бодрийяр в «Системе вещей» указывает на такую особенность вещного мира, как его способность захватывать, «очаровывать» человека, когда одна вещь отсылает к другой: «Обладание какой бы то ни было вещью несет человеку одновременно удовлетворение и разочарование: за нею проглядывается целая серия» [42].

Следствием оказывается то, что вещь теряет свое функциональное значение, становясь символом, заменителем иных материальных или идеальных ценностей. Обладание вещью, таким образом, носит двоякий характер: оно может выливаться в накопление вещей с целью их возможного использования в будущем («накопительство»), а может проявляться в качестве духовно-интеллектуального овладения вещью за пределами ее непосредст-венных функциональных определенностей (коллекционирование и собирательство). Обладание вещью (в бодрийяровском смысле) предполагает не простое использование, а освоение предметов коллекционирования, исследование, личностное отношение. Эта деятельность требует усилий, затрат времени, душевного напряжения. Погоня за повседневным, привычным как объектом коллекционирования и собирательства, не только расширяет кругозор, но и увлекает, дает ненасыщаемое удовлетворение, обеспечивающее постоянную устремленность в будущее.

По мнению Ж. Перека, эндотика (повседневность), а не экзотика формирует тип социального характера. Внимание ко второму плану, к атрибутам социальных взаимодействий работает на создание «чистого описания» социальной реальности [43]. Любая коллекция (или простое собрание вещей старины) – это окно в мир культуры прошлого, отчасти позволяющее увидеть мир глазами человека той эпохи, выявить значимые символы и ценности.

Конкретизируем указанные выше соображения применительно к одной коллекции.

Собирательство – один из видов деятельности, через которые проходят дети и подростки, осваивая окружающий мир в его вещной и символической формах. Собирается все – марки, значки, монеты, папиросные коробки, спичечные этикетки, пуговицы, фантики от конфет. У многих это увлечение более или менее быстро проходит, и вожделенные «раритеты» выбрасываются с мусором самими собирателями или их родителями. Лишь у немногих детское увлечение перерастает в хобби на всю жизнь или на какой-то длительный ее отрезок. И тогда речь идет не о простом собирательстве, а о коллекционировании, как о более или менее постоянной деятельности, предполагающий не только сбор, но и изучение, систематизацию материалов. Специалисты отмечают, что существуют два пика увлечения коллекционированием – в возрасте 7–12 лет и в районе 40 лет. В зрелом возрасте, как правило, коллекционируются вещи, имеющие немалую стоимость, не только удовлетворяющие потребность субъекта в накоплении, сборе каких-то вещей, но и свидетельствующие о его статусе в обществе. В детстве такая мотивация, как правило, отсутствует, собирателя толкает интерес, любопытство, стремление к познанию.

Не избежал детско-подросткового собирательства и автор. Домой тащились этикетки от бутылок и спичечных коробков, значки, открытки, портреты артистов. По тем или иным причинам очередное собрание забрасывалось, раздавалось приятелям, обменивалось на более актуальные предметы собирательства. Но одна из коллекций сохранилась – 542 иллюстрации, помещенные на конвертах. Этот вид собирательства у специалистов носит название *сигиллатии* [44]. В отличие от филателистов, сигиллатистов интересуют не столько сами конверты и марки, а именно изображенные на них рисунки и иллюстрации. Большинство рисунков в коллекции относится к периоду 1957–1962 годов, то есть, к эпохе, названной потом хрущевской оттепелью, а для автора это было время взросления, вхождения в социум, осуществляемого через книги и учебники, общение, а также через суровую повседневность, заставляющую уже в подростковом возрасте во время летних каникул искать какой-либо приработок. Выбор предмета коллекционирования был вызван банальным отсутствием денег на приобретение чего-то более ценного, чем использованные конверты. Например, марок, которые были к тому же недоступны из-за их отсутствия в сельском магазине культтоваров и в почтовом отделении. Те же, что были на конвертах, отличались унылым однообразием. Найти использованные конверты было легче, поскольку основной формой общения между разделенными расстоянием родственниками, друзьями, знакомыми была почтовая переписка.

Тематика рисунков на конвертах достаточно разнообразна – памятники, портреты выдающихся людей, памятные места, курорты, поздравления с праздниками, юбилеями, символы эпохи, освоение космоса, достижения в разных областях производства, образование, быт, спорт, животный и растительный мир.

В современных условиях на волне нигилизма по отношению ко всему, что связано с советскими временами, любая официально одобряемая тогда тема некоторыми авторами рассматривается как часть официальной мифологии. Так О. В. Сергеева, анализируя тематику спичечных этикеток, насчитала 10 мифов которые, по ее мнению, вдалбливались потребителю (борьба за мир, фестиваль молодежи и студентов в Москве в 1957 году, дружба народов, честный труд на благо Родины, советская молодежь, космос и советская наука, кукуруза, химия, мирный атом, богатства Родины) [45].

И. В. Никитина, полемизируя с О. В. Сергеевой, отмечает, что ситуацию нужно рассматривать в более широком контексте – с позиций философии и культурологической теории. Не все, изображенное на спичечных этикетках, действительно было мифом. Таковым подаваемая информация становилась, если она не совсем или вовсе не соответствовала действительности, выдавала желаемое за реально существующее, выступала предметом веры, превращаясь в символ, оторванный от действительности [46]. Позиция О. Сергеевой связана с тем, что миф сегодня понимается предельно широко, как все то, что строится не на основе рационального объяснения, а переживаемого чувства благоговения, ощущения важности для общества и сакральности. Но в таком случае теряется различие между мифами, с одной стороны, и символами, идеалами, ценностными предпочтениями, с другой. В результате смешиваются действительно существовавшие мифы (например, о том, что нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме), символы эпохи (космос, наука), реальные ценности (образование), действительно существовавшие и мнимые преимущества и достижения.

Жизнь современного общества наполнена символами, знаками, образами, воплощающими те или иные реальные явления, идеи, которым общество в целом или определенные группы придают особое значение. В этом смысле любая культура символична. Мифиология выступает одной из форм расшифровки смыслов в случае, если это невозможно сделать чисто рациональными средствами. Знаки и символы представляют также системы ценностных представлений, господствующих в обществе, или навязываемых в силу тех или иных причин. Идеалы направлены в будущее, это – стремления, желания, цели. Идеал, как правило, не совпадает с действительностью, он всегда выше, дальше действительности, но одновременно связан с ней возможностью воплощения. Миф, в отличие от идеала, дополняет или замещает действительность.

В соответствии с официальной доктриной о тотальной воспитуемости человека, сердцевиной системы воспитания в СССР было привитие коммунистической убежденности, которая была сродни религиозной вере. Но поддержать этот «столп» должны были такие вполне осязаемые и конкретные направления, как военно-патриотическое, трудовое, эстетическое, моральное и другие виды воспитательной деятельности. Они-то и составляли львиную долю содержания изображений на конвертах. Разумеется, что детским сознанием они воспринимались часто вне идеологического контекста, а скорее, как информация, расширяющая кругозор, представления о мире. Идеологические штампы и клише занимают второе место в коллекции, уступая первенство как раз памятным местам, пейзажам (таких иллюстраций в собрании насчитывается около 25%).

11% от общего числа иллюстраций составляют лозунги, призывы, идеологемы. При этом славословий в адрес коммунизма и КПСС, которые били бы «в лоб», не так уж и много. Чаще пропагандистский запал сосредотачивался на прославлении «строителей коммунизма», в роли которых выступали советская молодежь, женщины-труженицы, представители конкретных рабочих профессий, инженеры, ученые. Упор делался на зримых свидетельствах улучшения жизни народа, на том, сколько и чего производится, и будет производиться через 5–7 лет. Собственно, это было время, когда начался поворот к пониманию коммунизма как общества потребления и к реальному его воплощению в жизнь. Свой вклад в это внес Н. Хрущев, который в своих многочисленных поездках за границы СССР простодушно пояснял, что коммунизм и есть общество, в котором достаточно для всех мяса, масла, одежды, обуви, жилья. И жизнь таки улучшалась.

Политика, идеология, ценности и идеалы, конечно, присутствовали и в других темах, отражая конкретику времени разными способами. Так, среди памятников, представленных в собрании, кроме египетского сфинкса, начисто отсутствовали иностранные памятники, видимо, из-за их ненужности. Прошло не так уж много времени с периода сталинской борьбы с космополитизмом, шла холодная война. Советские люди в массе своей были не выездными, им незачем было сравнивать свое и чужое – вдруг окажется, что не все у нас самое лучшее. Другое объяснение лежит в области чисто географической – ведь в руки коллекционера в основном попадали конверты, предназначенные для внутреннего пользования. Хотя, как помнится, на конвертах авиапочты СССР, предназначенных, в том числе и для международной переписки, преобладающими были изображения советских авиалайнеров, доставляющих эту самую почту. Вообще, даже при зрелом размышлении, рассматривая коллекцию, трудно уловить присутствие той оттепели, о которой сегодня говорят представители поколений, чья молодость пришлась как раз на 60-е годы. Кроме тематического многообразия, пожалуй, можно отдельно выделить тему фестиваля молодежи и студентов в Москве в 1957 году, от которого остались иллюстрации с марширующими рядами радостно улыбающихся юношей и девушек разного цвета кожи, да песня «Подмосковные вечера», которая звучала в радиопередаче «Разучим песню» и стала символом фестиваля. В остальном – дух фестиваля, формирующего «новую молодежную культуру» и мировоззрение «шести-десятников», до украинской сельской глубинки не доходил, во всяком случае, через рисунки на почтовых конвертах.

Начало коллекции положила долго хранившийся в семье конверт с изображением здания Театра оперы и балета Латвийской ССР в Риге. Ретушированное фото относилось к довольно обширному разделу на интернациональную тематику, призванному крепить дружбу народов СССР. Но и здесь наблюдалась неравномерность представительства каждой из республик. Львиная доля иллюстраций повествовали о России и Украине. Далее следовали Беларусь, Казахстан, Узбекистан, Грузия. По неизвестным причинам отсутствовали виды Киргизии, Литвы, Эстонии, Молдовы. Но «интернационализм в действии» внедрялся, тем не менее, в молодые умы неукоснительно. В моду вошла переписка с детьми из других республик и стран социалистической демократии, что также было одним из источников пополнения коллекций, в том числе и рисунков на конвертах. Одна из иллюстраций напоминает, что в 1939 году западные области Украины и Белорусии были присоединены к соответствующим союзным республикам. Знали мы о том, что в годы войны и после нее боевики УПА вели партизанские бои. Но все это носило абстрактный характер, пока в начале 60-х годов в селе не появились первые группы «заробитчан» из Львовской, Ивано-Франковской, Тернопольской областей. Сначала они приезжали на сезон, потом постепенно оседали на новом месте. Были среди них молодые девушки и парни, и люди постарше. Среди последних было несколько мужиков, которые отсидев срок в лагерях, не захотели оставаться в родных местах. Выделялся среди них жилистый, угрюмый Степан, бывший в свое время бойцом УПА, отсидевший по приговору суда от звонка до звонка.

К приезжим относились довольно добродушно, хотя и обзывали «гуцулами» и «бандерами». Но к чужой беде относились с пониманием. Тот же Степан, обычно молчаливый, выпив стопку-другую, объяснял, что в УПА он пошел от безысходности – отца забрали до войны, и в Сибири он сгинул, мать заставили вступить в колхоз. Тюрьмой и сумой в послевоенные годы удивить в селе кого-либо было трудно. Было еще живо поколение, пережившее коллективизацию и голод 1932–1933 годов. Разница между восточноукраинским и западноукраинским крестьянином была лишь в том, что первый тянул лямку безропотно, второй имел альтернативу вступить в ряды сопротивлявшихся.

Степан пришелся ко двору – не отказывался ни от какой работы, пил мало, пошел в «приймаки» к местной доярке. Но первыми любовь заводили молодые люди, привыкая к необычному говору друг друга, привычкам, традициям. Пошли смешанные браки, и сегодня уже третье поколение вступило во взрослую жизнь.

Особое пристрастие издатели конвертов питали к курортным пейзажам и памятникам (всего 67 таких изображений) преимущественно Кавказа, Крыма и других регионов. При этом предполагалось, что это – часть всенародного достояния и распространялась иллюзия доступности этих «жемчужин у моря», независимо от того, в какой республике они находились. Если учесть, что в ту пору две трети населения проживало в сельской местности, где лишь единицы могли посетить места отдыха, а труд в колхозах и совхозах оплачивался преимущественно в «трудоднях» (да и в городах отдых на море не был массовым), то очевидно, что в данном случае речь идет о многофункциональной советской рекламе, которая наряду с удовлетворением познавательного интереса, должна была демонстрировать возможности, которые якобы достижимы при наличии преданности коммунизму, самоот-верженного труда и примерного поведения в быту. Можно согласиться с И. Никитиной в том, что подобным образом советская реклама целенаправленно формировала определенные идеалы, мифологизируя неудовлетворенные потребности. При этом малая степень вероятности достижения цели не препятствовала действенности рекламы, и последняя выполняла не столько экономическую, сколько политическую роль [47].

Среди портретов наряду с обязательными изображениями Ленина, героев гражданской и Отечественной войн, преобладали писатели и поэты, ученые, композиторы. Пропагандистская машина работала на полную мощность, формируя одновременно интерес к большому миру, и надежду на то, что когда-то ты сам посетишь большие города, приобщишься к пропагандируемым красотам. Эта мотивация долгое время затем толкала к активности, получению образования, самореализации.

Но здесь же, рядом, присутствовала информация, касающаяся повседневных дел, занятий, которыми заполнялось время. Немало изображений было посвящено образованию, средней школе. Это было время, когда ставилась задача укрепления связи школы с жизнью и повсеместно было введено расширенное производственное обучение, увеличившее срок обучения с 10 до 11 лет. Подготовка на селе шла в основном по дефицитным рабочим профессиям – обучали на каменщиков, штукатуров, столяров, механизаторов, токарей и т. п. Помнится, я был очень горд тем, что собственноручно изготовил оконную раму, зачтенную как выпускная работа, после чего получил удостоверение столяра и рекомендацию для поступления в строительный институт.

И хотя строителем я так и не стал, но научился держать в руках рубанок и пилу. Некоторые ребята из наших двух выпускных классов пошли работать по специальности, более способные поступили в технологические и технические вузы, в университеты. Коллекция рисунков на конвертах свидетельствует, что общественное мнение активно формировалось именно в направлении обеспечения кадрами сельского хозяйства, строительства, промышленности. Доходило и до абсурда, когда призывали целыми классами идти трудиться в родной колхоз, но уже через год добрая половина добровольцев разбегалась, в основном уезжая в город, невзирая на то, что еще существовал запрет на выдачу паспортов жителям села. Вместе с тем, на конвертах демонстрировались новостройки, новые предприятия, корабли и самолеты как свидетельство достижений и результатов труда представителей разных профессий. Человек-труженик – постоянный герой иллюстраций. Не все мобилизационные кампании были удачными. Множество анекдотов и насмешек породила увлеченность тогдашнего руководителя страны Н. С. Хрущева кукурузой, которая рассматривалась как палочка-выручалочка для резкого подъема производства мяса, молока, другой сельскохозяйственной продукции. После этого достаточно долго памятниками хрущевской эпохи в селах стояли так называемые «сапетки» – сооружения с крышей, но без стен, которые заменяли решетчатые остовы, предназначенные для зимнего хранения кукурузных початков. Конечно, выращивание кукурузы в Нечерноземье и за полярным кругом было абсурдом, но в Украине это позволило, действительно, обеспечить кормами колхозное стадо. Раньше, при отсутствии кукурузы, силоса и комбикормов, по весне чтобы не допустить падежа коров, им скармливали солому с крыш колхозных сараев.

Что касается химии и мирного атома, то развитие этих отраслей не было мифом, а скорее демонстрацией преимуществ индустриализации по-советски, когда на решение проблемы бросались огромные людские, финансовые, материальные ресурсы. И результат – больший или меньший – достигался.

Часто там, где некоторым авторам видятся мифы, на самом деле были реальные системы ценностей, которые, конечно, были изрядно идеологизированы, но воспринимались положительно большинством населения. Строили и пахали реальные люди, романтиками были не только бородатые, вооруженные гитарой любители острых ощущений, но и те, кто держал в руках баранку, рычаги трактора, отбойный молоток, лопату. Грандиозные проекты – от подъема целины до освоения Тюмени и Сибири – осуществлялись за счет перемещения огромных масс населения, прежде всего молодежи. И это не выглядело каким-то далеким и непонятным, потому что на ту же целину уезжали (добровольно или по разнарядке) молодые односельчане. Визитной карточкой достижений была Всесоюзная сельскохозяйственная выставка СССР, вновь открытая в Москве после войны в 1954 году и переименованная в 1958 году в Выставку достижений народного хозяйства. ВДНХ посвящались изображения на конвертах, спичечных этикетках, выпускались серии марок. Демонстрировались общий вид выставки, отдельные павильоны, фонтаны. Помнится, первые мои посещения Москвы не были связаны с визитом в ГУМ и ЦУМ, с закупкой дефицитных товаров, а с посещением именно ВДНХ, где особо популярным был павильон «Космос». Все школьники знали имена собачек – космонавтов, а затем и первых покорителей космоса, следили за запусками спутников и ракет. Вехи эпохи покорения космоса, начатые 4 октября 1957 года первым советским спутником Земли, отмечались на конвертах скрупулезно, а годовщины событий – не только на «круглые» даты.

При Сталине и какое-то время после его смерти сельскохозяйственные выставки проводились в районных и областных центрах. Они как бы заменяли старорежимные ярмарки с тем отличием, что купить на них можно было не так уж много, можно было лишь любоваться дарами садов и полей, быками-производителями, коровами, жеребцами, овцами, свиньями, изделиями местной промышленности.

Особая роль в однообразном советском быту отводилась праздникам – их с нетерпением ждали, к ним готовились. Они подразделялись на официальные, идеологически выдержанные (годовщина Октября, 1 Мая), более или менее нейтральные (Новый год) и неофициальные, в основном из религиозного «прошлого» (Пасха, Рождество, Троица). Хотя атеизм был официально господствующим, все праздники отмечались с энтузиазмом. Разумеется, на конвертах религиозная тематика отсутствовала, основное внимание уделялось Новому году, Женскому дню 8 Марта, первомайским торжествам, годовщинам Октябрской революции. Среди других праздников на изображениях – дни Советской Армии и Флота, дни молодежи, студентов, почты.

23 февраля постепенно стали отмечать как день мужчин-защитников Родины и семьи. Родился он в народе, но властью поощрялся. В школе это выливалось в невинный обмен открытками: 23 февраля их дарили девочки мальчикам, 8 Марта – наоборот. Соответственно скромно поздравляли учителей–мужчин и женщин. Дарить ценные подарки не было заведено, в ход шли те же открытки, детские поделки.

Главным считался праздник Великого Октября. Помнится, с каким размахом и пропагандистской помпой в 1957 году отмечалось 40-летие революции. Мы, пацаны, испытывали гордость и искренне верили, что именно благодаря революции наша страна – сильнейшая в мире, а сами мы живем и учимся благодаря завоеваниям революции. Октябрьские и майские праздники не отличались разнообразием, только Первомай вспоминается солнечным и теплым после долгой зимы. Невзирая на погоду, надо было одеться по-праздничному и спешить в центр села, где проводился обязательный митинг с речами местных начальников и записных говорунов. На этом официальная часть заканчивалась, женщины отправлялись в магазины в поисках незамысловатого дефицита, мужики кучковались, чтобы скинуться на бутылку и опорожнить ее тут же, в маленьком парке при клубе. Более основательные с этой же целью удалялись в «Чайную». Дети в этот день потребляли в повышенном количестве конфеты, мороженое и ситро, которых завозили по случаю праздника больше обычного.

В рисунках на конвертах середины 50-х годов удивительно мало места отводилось Дню Победы. Официально звание ветерана войны еще не было введено, хотя основное мужское население в возрасте от 30–40 лет и выше и часть женского таковыми были в действительности. Бывшие фронтовики были в силе, они отчаянно трудились, пили, веселились, а то и дрались. Власти, видимо, побаивались эксцессов, хотя и терпели. Широко праздник стал отмечаться позже – к 20-летию Победы в 1965 году по инициативе Л. И. Брежнева всем участникам войны выдали первую юбилейную медаль, а сам праздник приобрел черты официоза.

О войне говорили везде, где собирались бывшие фронтовики. И их рассказы были самыми интересными для нас. Находясь на почтительном удалении от компаний празднующих, но в пределах слышимости, мы жадно ловили их беседы. Кто-то выражался скупо, косноязычно, кто-то многозначительно помалкивал, а были такие, кто фантазировал, а то и привирал. Здесь я услышал рассказ одного фронтовика, который воевал в обслуге знаменитых «катюш» и участвовал в боях под Москвой. И якобы в один из дней к ним в часть прибыл Сталин и в знак благодарности пожал руку бойцу, говоря: Здравствуй, Петро! – «Здравствуй, товарищ Сталин!» – якобы ответил солдат. В другой раз фронтовик помоложе, успевший побыть на фронте без году неделя, да и то в тыловой части, чтобы показать свою значимость, клялся и божился, что он на своей «полуторке» умудрялся перевозить по три тонны... трупов за один рейс.

Таких краснобаев слушали со снисходительной улыбкой, прощая их завирательные заносы. Но обстановка накалялась, если кто-то переходил границу дозволенного, и в ход шел основной аргумент-кулак. Было принято также в таких случаях демонстрировать следы ран на различных частях тела в противовес тем, у кого таковых не было. На этом празднике жизни места не находились тем, кто был в плену, дезертировал или работал на оккупантов. Да они и сами старались не попадаться в этот день на глаза победителям. Говорят, до середины 50-х годов не тиражировалась песня «Священная война». Для меня же она уже тогда была символом Победы: ее распевал дядя Петр – бывший разведчик, занятый ремонтом обуви или изготавливая столярные поделки.

Таким же популярным у народа было празднование Пасхи, несколько меньше – Рождества. Пасха, как и День Победы, была связана с поминовением умерших и убитых на войне. В 50-е, 60-е годы эти два потока сливались в один: умерших от ран и увечий после войны рассматривали пострадавшими от нее, как и погибших на фронте.

Значительное место в коллекции занимают иллюстрации, пропагандирующие здоровый образ жизни, развлечения. Особенно в чести были различные виды туризма – от пешего похода с рюкзаками за плечами до спуска на байдарках по горной реке, вело- и автотуризм, и даже прогулки на яхте. Нет яхты – становись на лыжи, коньки, катайся на санках. Из летних развлечений – прогулки в лесу, сбор цветов, ягод, грибов.

Наряду с пропагандой отдельных видов спорта, прославлением спортсменов-олимпийцев, чемпионов различных рангов, тщательно фиксируются основные спортивные события. Особое место отводилось Спартакиадам народов СССР (1956, 1959 гг.), проводившимся в перерывах между олимпиадами, первенствами мира и Европы. Здесь же напоминание о первенстве мира по конькобежному спорту, проведенному в Свердловске в 1959 году. Эта тематика также имела свою цель и идеологию. От массовых любительских занятий физкультурой до выдающихся достижений на мировом уровне – таковы перспективы, открывающиеся перед способными и упорными.

Отношение к природе в 50-е–60-е годы носило еще двойственный характер, ибо был жив лозунг, приписываемый селекционеру И. Мичурину о том, что не надо ждать милостей от природы (он красовался в нашем школьном кабинете биологии). Отсюда предметом гордости были дымящие трубы индустриальных гигантов, шахтные терриконы, часто изображаемые на конвертах.

Такими были «визитные карточки» Запорожья, Донецка, Днепропетровска. Поощрялась охота – с беркутом, на лис, волков, уток, на пушного зверя. Умиление должна была вызывать картинка, изображающая детей, рвущих цветы, видимо, для гербариев. Такого рода задания давали учителя школьникам на каникулы. О том, что и цветы могут иссякнуть, еще никто не думал.

Об охране природы в целом речи еще нет, но присутствует призыв охранять полезных птиц и животных. Среди последних – редкие уже тогда глухарь и рябчик, а также перепела, кряква, журавль, зубр и другие.

Иллюстрации напоминали, что пчелы способствуют повышению урожайности, синички охраняют сад от вредителей, а снегирь нуждается в помощи в холодную и голодную зимнюю пору. Наверное, не из-за пользы, а из-за красоты и малой вредности, на конвертах, изображались бабочки – павлиноглазка малая, например.

Коллекция пестрит обилием цветов – культурных и диких. Здесь же – пейзажи без адреса и названия, охватывающие все времена года и природные пояса. Никакой экзотики, все – наше, родное, советское.

Судить о репрезентативности представленных в коллекции сюжетов по отношению к числу изданных в эти годы можно по косвенным данным и в сравнении с другими видами коллекционирования. Так, по данным Большой Советской Энциклопедии, с 1918 по 1970 годы в СССР было выпущено около 4.000 сюжетов марок, в середине 70-х годов ежегодно издавалось 7–8.000 сюжетов открыток, изготавливалось 1,5 тысячи значков [48]. Видимо, в пределах нескольких тысяч выпускалось и рисунков к конвертам.

Собирательство в СССР находилось под контролем государства и партийной пропагандистской машины. Собирательство и коллекционирование имело свое теоретическое обоснование и организационное оформление. Любители были объединены в Общество филателистов, в тысячах отделений которого, а также в клубах юных филателистов имелись не только секции коллекционеров марок, но и фалеристики (собирание орденов, медалей, памятных знаков), филумении (собирание спичечных этикеток), филокартии (коллекционирование почтовых открыток и других видов открыток и карточек), бонистики (коллекционирование денежных знаков). При наличии достаточного количества сигиллатистов они, видимо, также объединялись в отдельные секции. Нам это было неведомо, поскольку всего этого не было ни в школе, ни в селе в целом. Недвусмысленно пропагандистская направ-ленность деятельности предписывалась обществу филателистов, которое должно было организовывать коллекционирование как «один из видов общественно-полезной деятельности, сочетающий разумный отдых с расширением культурного кругозора и способствующий коммунистическому воспитанию» [49].

Сравнивая содержание иллюстраций, помещаемых на конвертах, марках, спичечных этикетках, открытках, следует отметить, что при наличии общих («сквозных») тем и сюжетов существовала определенная специализация.

Законодателем здесь была марка, которая выполняла функции заменителя денег, непосредственно представляла государство внутри страны и за границей. Поэтому гравюры здесь выполнялись лучшими художниками, тематика утверждалась на высшем уровне. Иллюстрации на конвертах, представленные рисунками, рету-шированными фотографиями, давали больше простора фантазии художника и фотографа. Здесь представлены как официально-возвышенная тематика, так и бытовые подробности жизни той поры. Может быть, более направленными на повседневность приземленными по сравнению с конвертной иллюстрацией, были сюжеты спичечных этикеток, выпускаемых в разных регионах страны предприятиями, подчиненными различным ведомствам. В то же время более подчиненной образовательной тематике, задачам расширения кругозора (кроме поздравительных) выглядят почтовые и иные виды открыток, их наборы. Все они составляли существенную часть информационного пространства жизненного мира, в той или иной мере влияли на формирование мировоззрения, системы ценностных предпочтений. Критицизм и сомнения в их незыблемости возрастал по мере столкновения с реалиями жизни, расширения социально-политического кругозора. Но это было уже позже.

**6.3.Оставить след на земле (о темпоральном измерении**

**бытия человека)**

Конкретная человеческая жизнь – это пребывание субъекта во времени, имеющее начало и конец, «дно» и «верх» [50]. И люди всегда стремились проникнуть через эту ограниченность, через нависающую над ними темпоральность за пределами Dasein. Со стороны «дна» речь идет о стремлении преодолеть свое начало – рождение, постигнуть то, что уже свершилось *до* и *без* меня. Причем, достаточно часто стремление преодолеть «нависание» времени со стороны «дна» одновременно выполняет эту роль и со стороны «верха» путем преодоления страха смерти, реального или виртуального продления жизни, а то и достижения бессмертия. Среди важнейших средств, доступных человеку в этом отношении – религиозная вера в бессмертие души. Религии обещают спасение как воздаяние за праведную жизнь, но это произойдет уже в ином мире, запредельном для жизни. Вариант этот обеспечивает устремленность в будущее, примирение с господством зла в этом мире. Следует заметить, что такая постановка вопроса неопровержима с помощью рациональных аргументов, но требует взамен глубокой и искренней веры в религиозные постулаты. Притом, религии за сотни и тысячи лет своего существования выработали систему обрядов и ритуалов, связанных со встречей новорожденного на земле и с подготовкой человека к смерти, сопровождением его в последний путь и сохранением памяти о нем. Некоторые из них восприняты и светской культурой. Грандиозным выглядит утопический проект русского философа Н. Федорова по воскрешению предков, в котором были бы объединены усилия религии и науки, «ученых» и «неученых». В этом же ряду – почитание предков, обустройство могил и поминовение умерших, а также выведение своей родословной, постижение истории и культуры, как искусственных вселенных, выстраиваемых обществом в ответ на «явление смерти» [51].

И верующие, и неверующие в соответствующих случаях используют выражение «Вечная память» относительно усопших. Но что это означает? Событие (в данном случае – смерть) уже произошло и унесло имярек в вечность, а мы – живущие стремимся удержать его в этом мире хотя бы виртуально – в человеческой памяти. Здесь налицо стремление соединить конечное и бесконечное и подчинить вечное преходящему, хотя говорим мы и думаем как бы наоборот («А войдет ли это в вечность?», «Вечная память…» и т. п.).

«Но здесь событие, – отмечает Н. В. Гоноцкая, – находящееся в вечной памяти, не утрачивает своих временных характеристик. Оно навсегда остается событием прошлого, может быть датировано, а вечная память требует продления и восстановления в каждую новую эпоху. В вечной памяти происходящее здесь и сейчас событие сохраняется своими собственными силами, благодаря своему возобновлению, а не потому, что ему посчастливилось застыть и навсегда обрести покой в неком нерушимом хранилище или архиве под названием «вечность» [52].

Здесь отдельный отрезок времени как бы захватывает права собственности на вечность и затем каждый раз подтверждает их в борьбе с другими моментами, наполненными чем-то новым. «Не вечность пожирает преходящее, а наоборот, сама она бесконечно подвергается разъединению и переделу между множеством смертных претендентов на нее… Вечность может принадлежать или не принадлежать тому, что было, есть и будет. Вечность оказывается слишком непостоянной характеристикой события, чтобы прошлое, настоящее и будущее могли находиться в ее расположении и представать перед ее судом» [53].

Мыслить время, – отмечает автор, – означает «удерживать не только присутствующее, но и то, чего уже нет, и то, что еще не настало. Мышление времени придает преходящему характер вечного, в силу этого возможна вечная собственность того, чего уже нет» [54].

Сама Н. В. Гоноцкая отмечает, что это удержание осуществляется благодаря материальным и идеальным носителям, среди которых выделяются памятники, надгробия, произведения и бессознательное [55]. Среди перечисленного надгробие выглядит самым простым способом оставить после себя след в этом мире. Это хорошо понимали уже в древности – пирамиды фараонов, мавзолеи, памятники, скульптуры закрепились в памяти потомков. «Надгробием может быть все, что в этом мире прочно укоренено: тяжелая плита, внушительный обелиск, пирамиды… Чем более величественным и персонифицированным является надгробие, тем большее число людей оно заставляет вспоминать об усопшем, и тем прочнее становится связь с миром» [56].

Иметь надгробие – всегда привилегия, но еще большей она выглядит, когда воздвигается еще живому властителю или военачальнику. И если даже этот персонаж не был захоронен в силу каких-то обстоятельств (смерть в дальнем походе, отстранение от власти), память о нем сохраняет пустой саркофаг, склеп. Но поскольку надгробие сохраняет не столько имя, сколько опыт, то оно многое говорит нам, увековечивает не только самого властителя, но и безымянных строителей, его подданных.

Продолжением надгробия являются памятники, стеллы, которые ставятся на могилах либо вдали от них с целью увековечения памяти о человеке, о многих людях, о печальном или радостном событии. Часто памятник и надгробие объединяются, отсылая к определенному опыту (например, памятник неизвестному солдату). Надгробие и памятник обозначают завершение некого события, а затем они продолжают жить своей жизнью, зафиксированной в человеческой памяти или в истории культуры.

Простых людей удерживает память тех, кто их знает непосредственно или о ком рассказывали старшие, обычно около ста лет. Этим и ограничивалась «вечная» память для большинства людей в прошлом. Правда, ХХ век для наших народов оказался неудачным – войны, революции, разрухи и голодоморы не способствовали сохранению памяти о простых людях. Но и существовавшие надгробия и памятники, церкви, усадьбы безжалостно грабились, уничтожались, разносились по камешкам и кирпичикам. Отправлялись в огонь надгробные деревянные кресты или сгнивали на погостах, ибо тех, кто мог присмотреть за могилой тоже забрала очередная полоса бедствий, или они уехали далеко от родных мест. В селах могилы обезличивались, зарастали кустарниками и бурьянами. А в разраставшихся городах на местах снесенных погостов разбивали скверы, строили жилье, клубы, стадионы.

Ситуация стала меняться к лучшему с 60-х–70-х годов ХХ столетия: надгробия все больше изготавливались из более долговечных материалов с указанием дат рождения и смерти усопшего, с обязательными фото. И если городские кладбища все больше обезличивались (за исключением почетных кварталов) из-за скопления живущих в городах (а значит, увеличения числа умирающих), то кладбища в маленьких селениях все больше превращались в места, где живые могли воспроизводить опыт общения не только с умершими близкими, но и с теми, кого они просто знали, с кем когда-то общались, о ком слышали. За отсутствием религиозной веры и церквей очень часто те, кто доходил до возраста, когда надо задумываться о вечном, шли на кладбище, дабы пообщаться с умершими и закалить свой дух перед встречей с неизбежным концом.

В принципе не только надгробия и памятники, но и любые материальные и духовные артефакты могут нести в себе информацию об умерших – от бытовых предметов, которыми пользовались конкретные люди или безымянные владельцы, хранящихся в музеях и в частных собраниях, в семьях, до величественных дворцов, крепостей, храмов, развалин городов.

Особое место среди них занимают произведения, искусства наличие которых предоставляет более широкие, по сравнению с памятником или надгробием, возможности присвоения и воспроизведения опыта. Произведение – динамично, ибо оно может описывать или изображать одну жизнь или множество судеб в развитии, охватывать жизнь в целом в соответствии с сюжетом. Произведение погружено в опыт, а надгробие призвано над ним возвыситься. В отличие от могильной плиты с нанесенным на нее именем умершего, призванным напомнить об общем для всех конце, имя автора вписано в произведение, призвано продлить память о нем. В результате произведение и опыт навсегда принадлежат автору [57]. Произведение остается живым в той степени, в какой оно способно порождать новые интерпретации. Памятник должен стоять незыблемым и нерушимым, почитаемым многими людьми. Тем самым, если произведение стремиться вечно оставаться во времени, то памятник – навечно из него выпасть [58]. Материальные остатки жизни прошедших поколений символически обозначаются термином «руины».

Литовский исследователь Л. Донскис отмечает, что руины предстают как неограниченная во времени форма бытия, беременная прошлым и способная вдохновить на будущее, как возможность воображаемого диалога с данной исторической эпохой, как феномен… формы разумной жизни…, как музей воображения…, как тонкая подсказка нашего воображения при составлении неупорядоченной карты существования в сфере современной истории и культуры [59].

Руины предстают как яркое выражение и наиболее содержательная метафора современного исторического, морального и культурного воображения. И в этом смысле руины неотделимы от философии истории и сравнительного исследования цивилизаций. При этом руины могут символизировать как уничтожение, а могут обозначать «победу жизни над смертью, а не наоборот» [60].

Руины могут рассказать о многом – о безграничном существовании, о прошлом, которое протянулось к современности и будущему, о сосуществовании природы и культуры. «Вне руин не существует ни одного аспекта человеческого бытия. Наша жизнь может превратиться в руины, а может восстать из остатков отрывков, цитат, фрагментов…» [61]. Точно так же современные языки возникают на руинах древних языков, как и культура в целом. Более того, наше тело и его смертность можно, по мысли автора, представить как наши руины. Смерть в таком случае выступает конечным знаком нашего ограниченного мира. «Она, как безграничность ограниченности и окончательность начала, определяет наше место во вселенной, истории и обществе» [62].

«Мы, те, что живем, – отмечает Л. Донскис, – носим смерть в себе. Скелет, эта самая интимная руина, является основой нашей живой плоти. Мы инкорпорируем, воплощаем, вмещаем ее в себе. Мы – скелеты, имеющие плоть и передвигающиеся. Череп, или короче, смерть, «этот разрушенный дворец ума» …на письменном столе или в пещере отшельника был самым простым напоминанием о конечности. Mеmento mori, грустное мгновение: ты сам являешься черепом, разглядывающим другой череп. Однажды и твой череп будет разглядывать кто – то другой» [63].

История, каждая ее эпоха – открытие и переоткрытие старых руин. Примерно в этом же смысле об истории пишет Г. С. Киселев, который в качестве эпиграфа использует высказывание Б. Пастернака о том, что «история есть вторая Вселенная, воздвигаемая человечеством в ответ на явление жизни» [64]. Автор под историей понимает не знание о событиях прошлого, а «вторую Вселенную», как космос, противостоящей природному хаосу [65].

Индивид изменяет мир и изменяется сам, но при этом он знает, что само его пребывание в мире конечно, жизнь его неизбежно прервется, а мир продолжит существовать. Кроме того, человеку ясно видна его затерянность в игре слепых природных сил, правящих миром, его мучает собственная беспомощность [66].

Но выйти за пределы этого мира человеку не дано. Поэтому он вынужден все время конструировать иные – нравственно более совершенные основания своей жизни. Смерти человек может избежать только иллюзорно, но указанные основания можно найти и в реальной жизни путем трансцендентирования за установленные пределы. Автор приводит по этому поводу слова М. Мамардашвили: «Будучи не в состоянии выйти за пределы мира, человек тем не менее способен дойти до какого – то предельного состояния, поставив себя на его грань. Этого человек достигает, оказавшись «очищенным» от всех преходящих характеристик, то – есть, сведенным к самым основным своим родовым признакам [67]. Н. Хамитов по этому поводу отмечает, что существование «за гранью» доступно героям, гениям и святым [68].

Свое значение в рассматриваемом контексте имеют завещание и некролог. «Завещание несет в себе отпечаток предсмертного каприза. Его вымышленность – в желании предвосхитить течение жизни, свидетелем которого умирающему уже не стать. Каким бы неожиданным ни было бы содержание завещания, оно освящено отблеском вечности и торжественности, ибо это «последняя воля усопшего» [69].

Завещанием его автор продлевает собственное существование за пределы смерти, распространяя власть, которую он имел (или не имел) на *это после* и определяя тем самым действия близких ему живых людей.

Некролог – отклик на смерть конкретного человека, который хранит в себе желание автора (авторов) продлить во времени память об умершем и выделить те его заслуги, которые кажутся им очевидными. Об этом, например, свидетельствует тот факт, что сегодня некрологом откликаются не только непосредственно после смерти, но часто приурочивают это и к 9, 40 дням, году и даже к более длительным срокам после ухода из жизни. Тем самым осуществляется соединение сакрализованных сроков воспоминания об ушедшем с чисто светскими попытками напомнить о нем родным и знакомым.

В принципе эта тенденция получает распространение и по отношению к живым людям по инициативе тех, кто признает значимость отдельных личностей, их вклад в развитие культуры или фиксируя популярность. Таковыми являются персональные наименования вновь открытых небесных объектов, фиксация имен, оттисков кистей рук или ступней на аллеях славы, причем, речь идет не об умерших или погибших в боях, а о ныне здравствующих персоналиях культурного бомонда. Сюда же входит получившая распространение в последние годы публикация книг, энциклопедий, посвященных известным людям в различных сферах общественной жизни. Используя интерес людей к тому, чтобы оставить некий след на земле, в одном областном центре Украины надумали брать с жителей определенную сумму для ремонта центральных улиц, обещая взамен увековечить имя жертвователей.

Современная цивилизация не только стимулирует те или иные формы продления памяти о человеке, но и дает в этом отношении новые возможности. В частности, речь идет о продлении темпорального измерения человеческой жизни в направлении расширения виртуального пространства, осваиваемого человеком. Сегодня термин «виртуальное» используется достаточно широко – как проявление активности индивидуального человеческого духа в той или иной информационной системе. Причем, зарождение виртуального мира уходит в далекое прошлое – сюда относилась всякая идея бессмертия, которая уже в древнем Египте была реализована в учении *о томире* (человеке того мира). «Египтянин… был уверен, что его жизнь может продолжаться бесконечно на том свете, в царстве мертвых…, однако при условии, что он, во-первых, запечатлевает себя и события своей жизни с помощью скульптуры и других изображений, во – вторых, запасается поддержкой со стороны живущих, прежде всего в плане жертвоприношений и сакральных процедур» [70].

Мир, в котором живет томир, является улучшенной копией обычного мира, где акцентируются и активизируются желаемые для человека события, например, его значение, власть, масштаб хозяйства. Хозяин мира – двойника не только наслаждается материальными благами, но и пребывает при этом в идеальном, наиболее желательном состоянии [71].

В. М. Розин, делая акцент на культурологическом аспекте проблемы виртуального, предполагает, что виртуальный субъект – это не только семиотическая конструкция и миф, но и полноценная форма культурной жизни [72]. И кроме нас в культуре живет также виртуальное человечество, с которым мы встречаемся в пространстве дисплея, трактуемого весьма широко: как реальность картины, реальность книги, экран компьютера [73]. Сам автор предлагает свой вариант общения с виртуальным субъектом, который, по его мнению, способен преодолеть смертность человека как экзистенциальную реальность. Речь идет о диалогах автора через время с А. С. Пушкиным, организуя этот диалог посредством обращения к зафиксированным высказываниям поэта, его стихам, записям, свидетельствам современников. В результате время в виртуально-реальной среде диалога обладает странными характеристиками: с одной стороны, на заднем плане течет обычное время, поскольку автор сохраняет представление о том, когда жил поэт; с другой, – все мы (и автор, и его собеседник) живем в топосе (реальности), где время не обладает измерениями «прошлое, настоящее, будущее». Но при этом оно течет и разрешается от бремени событиями, правда, если только автор сумеет осуществить эффективную концеп-туализацию. Другими словами, речь идет о способности человека вживаться в иные эпохи, биографии, события и тем самым проживать со своими героями (собеседниками) не одну, а две и более жизней. С этим трудно не согласиться, однако выводы В. М. Розина выглядят достаточно смелыми, ибо подразумевается, что таким образом человек способен преодолевать свою смертность. Виртуальные попытки остаются в виртуальном мире, как и их результаты. Хотя следует признать, что в современном культурно-цивилизационном пространстве попытки обмануть смерть весьма разнообразны и реализуются в форме написания книг, научных трудов, картин, музыкальных произведений и т. п.

Особое значение приобретает ныне виртуальное пространство, образуемое информационным полем Интернета, которое объединяет в какой – то мере возможности виртуального и реального миров бытия человека. В. М. Розин ссылается на Геннадия Ваганова, который в своих последних статьях показывает, что в настоящее время формируется практика прижизненного воплощения, – в электронные формы. «Техника оцифровывания, Интернет и другие современные технологии позволяют нам видеть и общаться с виртуальным субъектом, человеческий прототип которого к этому времени мог уже умереть» [74]. Тем самым, опять оживилась мечта достижения бессмертия, но в данном случае в электронном виде.

Привлекает внимание идея, высказанная на своем сайте в Интернете московской школьницей И. Кононовой, которая сводится к необходимости преодоления бесследности человеческой жизни путем создания электронных фондов сохранения фамильной и индивидуальной памяти [75].

Таким образом, понимание природы времени исторически эволюционировало от фиксации его объективных характеристик в рамках естественнонаучных подходов к выявлению субъективных измерений в индивидуальном, социально-групповом, психоло-гическом аспектах.

Человечество в своем стремлении преодолеть смерть или, по крайней мере, раздвинуть временные пределы существования, выработало многочисленные формы и средства сохранения памяти об умерших, среди которых выделяются трансцендентные (связан-ные с верой в Абсолют и бессмертие души), материально-духовные и виртуальные образования и артефакты. В современных условиях наблюдается синтез указанных уровней продления памяти об умерших. Речь идет об обрядах поминания усопших, в которых участвуют верующие, и неверующие, о возведении надгробий, памятников, храмов и т. п. В более широком смысле функцию сохранения памяти сегодня выполняют также руины (понимаемые как неограниченные во времени формы бытия, обеспечивающие диалог через пространство и время), любые материальные и духовные свидетели жизни прошлых поколений людей, результаты их творчества.

Проекты достижения реального бессмертия пока носят иллюзорный характер, и они восполняются виртуальными конструктами, для которых современная цивилизация предоставляет все больше возможностей. Одним из таких информационных миров выступает Интернет, использование которого возможно в диапазоне от изложения биографий пользователей до организации виртуального диалога между живыми и умершими. Но виртуальный субъект сегодня понимается широко – не только как семиотическая конструкция или миф, но и все, с кем мы можем встречаться в пространстве дисплея, охватывающего реальности произведений искусства, литературных, научных и философских трудов, а также владельцев сайтов в Интернете. И все более реалистичными выглядят попытки внедрения практики прижизненного воплощения в электронном формате и достижения таким путем индивидуального бессмертия. Пусть надежда умирает последней…

**ЛИТЕРАТУРА**

**ГЛАВА ШЕСТАЯ**

**Бытие человека в экзистенциальном измерении творческого потенциала**

**6.1.О духовной составляющей творческого потенциала**  **человека в компаративистском измерении**

1. См.: Иванченко Г. В. Самоопределение личности как открытый проект // Человек. – 2005. – № 3. – С. 5–16; Хоружий С. С. Заметки к энергийной антропологии. «Духовная практика» и «отверзание чувств»: два компонента в сравнительной перспективе // Вопросы философии. – 1999. – №3. – С. 55–84.

2. Иванченко Г. В. Указ. соч. – С. 7.

3. Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения к миру. Автореф. дисс. д-ра филос. наук. – М.,1989. – 52 с.; Батищев Г. C. Введение в диалектику творчества. – СПб: РХГН, 1997. – 464 с.; Налимов В. В. Спонтанность сознания: вероятная теория смыслов и смысловая архитектоника личности. – М.: Изд-во МГУ, 1989. – 287 с.; Его же. Размышления на философские темы // Вопросы философии. – 1997. – №10. – С. 58–76; СтрелковВ. И. Духовность и творчество // Человек как философская проблема: Восток-Запад. – М.: Изд-во ун-та Дружбы народов. – 1991. – С. 197–208 и др.

4. Гончаренко Н. В. Гений в искусстве и науке. – М.: Искусство, 1999.

5. Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. // Вопросы философии. – 1997. – №6. – С. 53–68.; Его же. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. – 1998. –№ 3. – С. 35–118.

6. Главева Л. Учение Хакуина о внутреннем взгляде // Вопросы философии. – 1997. – №10. – С.95–98.

7. Нестик Т. А. Тема внутреннего слова у Августина: мышление и время // Вопросы философии. – 1998. – №10. – С. 112–125; Чаплигін О. К. Сповідь Аврелія Августина: спроба інтерпретації в світлі сучасних уявлень про творчість // Вісник Національного технічного університету «ХПІ». Зб. наук.праць.філософія. – Харків: НТУ «ХПІ». – 2002. – №5. – С. 71–77.

8. Чаплигін О. К. Творчий потенціал людини: від становлення до реалізації (соціально-філософський аналіз).–Х.: Основа, 1999. – 277 с.

9. Дж. Тэйчман, К. Эванс. Философия. Руководство для начинающих / Пер. с англ. – М.: ИНФА-М. Изд-во «Весь мир», 1998. – 248 с.

10. Цит. по Швалб Ю. Онтологія цілепокладаючої свідомості: конструктивні процеси // Філософська думка. – 1998. – №4–5. – С. 145–167; 1999. – №1–2. – С. 4–42.

11. Налимов В. В. Спонтанность сознания: вероятная теория смыслов и смысловая архитекторика личности. – М.: Изд-во МГУ, 1989.

12. Налимов В. В. Размышления на философские темы // Вопросы философии. – 1997 . – №10. – С. 58–76.

13. Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. // Вопросы философии . – 1997. – №6. – С. 53–68.

14. Гончаренко Н. В. Гений в искусстве и науке. – М.: Искусство, 1999.

15. Там же.

16. Библер В. С. Диалог культур (опыт определения) // Вопросы философии. – 1997. – №6. – С. 31–42.

17. Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения к миру. Автореф. дисс. д-ра филос. наук. *–* М., 1989. – 30 с.

18. Батищев Г. С. Философско-психологическая идея в концепции человека С. Л. Рубинштейна // Философские науки. – 1989. – №7. – С. 29.

19. Носов Н. А. Виртуальная реальность // Вопросы философии. – 1999. – №10. – С. 152–164.

20. Хоружий С. С. Указ. соч.

21. Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения к миру. Автореферат дисс. д-ра философ. наук.: М., 1989.

22. Хоружий С. С. Род или недород?.. – С. 56.

23. Главева Л. Учение Хакуина о внутреннем взгляде // Вопросы философии. – 1997. – №10. – С. 95–96.

24. См. работы Т. А. Нестик, А. К. Чаплыгина.

25. Библер В. С. Указ. соч.

26. Хоружий С. С. Род или недород?.. – С. 66.

27. Цит. по Арсеньеву А. С. Десять лет спустя: о творческой судьбе С. Л. Рубинштейна (философский очерк) // Вопросы философии. – 1998. – №11. – С. 43–68.

28. Там же. – С. 49.

29. Стрелков В. И. Духовность и творчество. – С. 206.

**6.2.** **Невидимое в привычном: к разработке философии повседневности**

30. Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За ред. Л. Ушкалова. – Х.: Майдан, 2010. – С. 155.

31. См.: Чаплигін О. К. Філософія здорового глузду і Г. C. Сковорода // Тези доповідей Харківських Сковородинівських читань, присвячених 270-річчю з дня народження Григорія Савича Сковороди, 24–25 листопада 1992 р. – Х.: ХДУ, 1992. – С. 84–85; Чаплыгин А. К. «Смерть философии» – смена образа или…? // Г. С. Сковорода і образи філософії. Збірка наукових статей. – Х.: Майдан, 2007. – С. 204–225.

32. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Пер. с нем. – Т.1. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999; Его же. Кризис европейского человечества и философии // Вопросы философии. – 1996. – №4. – С. 101–115.

33. См.: Мотрошилова Н. В. Понятие и концепция жизненного мира в поздней философии Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. – 2007. – №7. – С. 102–112; 2007. – №9. – С. 134–144.

34. Там же.

35. См.: Лиотар Ж.-Ф. Феноменология / Пер. с англ. – Спб.: Алетея, 2001. – 160 с.

36. См.: Бутенко И. А. Социальное познание и мир повседневности: горизонты и тупики феноменологической социологии. – М.: Наука, 1987. – 142 с.

37. Касавин И. Т. Язык повседневности: между логикой и феноменологией // Вопросы философии. – 2003. – №5. – С. 14–29.

38. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. – С. 190.

39. Сохань Л. В., Каменева И. Жизненное пространство и жизненный мир личности // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2002. – №1. – С. 190–201.

40. Там же.

41. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII вв. – Т.1. – Структура повседневности: возможное и невозможное. – М.: Прогресс, 1986. – 622 с.

42. Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. с фр. – М.: Рудомино, 1995. – 253 с.

43. Цит. по: Сергеева О. В. Что репрезентуют праздничные открытки? // Человек. – 2006. – №1. – С. 125–129.

44. Никитина И. В. Спичечные этикетки: мифы, идеалы и символы культуры // Человек. – 2005. – №5. – С. 120–123.

45. Савельева О. О. Повседневность и мифология при свете спички // Человек. – 2005. – №11. – С. 124–137.

46. Никитина И. В. Указ. соч.

47. Никитина И. В. Указ. соч.

48. Коллекционирование // Большая Советская энциклопедия. – Т.12. – М.: Сов. энциклопедия, 1970. – С. 432.

49. Бутенко И. А. Указ.соч.

**6.3. Оставить след на земле (о темпоральном измерении**

**бытия человека)**

50. Розин В. М. Время в горизонте современной феноменологии (по материалам книги Франсуа Жульена «О времени». Элементы философии «жить») // Вопросы философии. – 2006. – №7. – С. 141.

51. См. работы Н. В. Гоноцкой, Л. Донскиса, Г. С. Киселева и др.

52. Гоноцкая Н. В. Я и время. Основания темпоральной концепции «Я» // Вопросы философии. – 2010. – № 2. – С. 79.

53. Там же.

54. Там же.

55. Там же.

56. Там же.

57. Там же. – С. 80.

58. Там же.

59. Донскіс Л. Збентежена ідентичність і сучасний світ. – К.: Факт, 2010. – С. 284.

60. Там же. – С. 288.

61. Там же.

62. Там же. – С. 290.

63. Там же.

64. Киселев Г. С. «Вторая вселенная»: драма свободы // Вопросы философии. – 2010. – № 3. – С. 3.

65. Там же. – С. 4.

66. Там же.

67. Там же. – С. 5.

68. Хамитов Н. В. Философия человека: поиск пределов. Пределы мужского и женского: введение в метаантропологию. – К.: Наукова думка, 1997. – 176 с.

69. Гоноцкая Н. В. Указ. соч. – С. 83.

70. Розин В. М. Указ. соч. – С. 150.

71. Там же. – С. 151.

72. Там же. – С. 152.

73. Там же. – С. 153.

74. Там же. – С. 152.

75. Смолян Г. Н. Но след оставим // Человек: – 2005. – № 2. – С. 189 – 192.

**ГЛАВА СЕДЬМАЯ**

**СОЦИАЛЬНЫЕ, ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ДУХОВНЫЕ РЕСУРСЫ НАРОДА УКРАИНЫ В МЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ.**

**7.1. О творческих ресурсах менталитета народа Украины**

**7.1.1. Национальный менталитет: к определению понятия.**

Тема духовного возрождения как одного из важнейших факторов развития украинской государственности на протяжении последних лет привлекает внимание многих исследователей. За это время несколько сместились акценты в ее освещении: воинственные декларации и романтические заявления то поочередно уступали место более взвешенному и реалистическому анализу сложных, противоречивых процессов, происходящих в указанной сфере жизни, то возрождались вновь.

Сегодня все более очевидной становится необходимость уточнения методологических основ изучения духовных феноменов, ибо слишком свободное использование таких понятий, как «менталитет», «душа народа», «национальное самосознание» не объясняет, а запутывает и без того не простую картину взаимоотношений людей, общностей на фоне глобальных сдвигов в мире в XXI веке и кризисных, а то и грозных, трагических событий в современном украинском обществе. Ситуация усложняется тем, что национально-этнические проявления, как и любые другие духовные явления, имеют не только рациональный, осмысливаемы и вербально оформляемый характер, но и касаются человеческих аффектов, пере-живаний, подсознательных психических процессов, развора-чивающихся в виртуальных слоях человеческой субъективности и вместе с тем имеющих выход в надиндивидуальные и социально значимые духовные образования.

Поэтому не может вызывать особого удивления тот факт, что, например, понятие менталитета интерпретируется различными авторами весьма неоднозначно. Анализ многочисленных определений указанного понятия приводит к выводу, что существуют по крайней мере три основных тенденции: сведение этого явления к рациональным проявлениям (как «способ мышления народа», как «качество ума») [1]; к психологической трактовке фено-мена ментальности («психическое состояние» или «психологический тип» этнической общности, «национальная психоструктура», «инвариантные проявления психологии представителей опре-деленной культуры» и т. п.) [2]; существуют и различного рода попытки комплексного определения понятия, в которых акцент делается на философских, духовных, деятельных проявлениях указанного феномена («философско-мировоззренческие координаты духовной жизни народа, нации», «исходная матрица миропонимания и мировосприятия народа», «архетипы психоповедения сообщества», «стереотипы духовной деятельности», «константы группового мировоззрения и мирореагирования») [3].

При описании конкретных проявлений менталитета авторы, как правило, говорят о представлении, ощущении, ценности, интересах, моральных и деятельностных свойствах сообществ, наиболее характерных чертах, присущих этносам и их отдельным представителям [4].

Ментальными характеристиками обладают народ, нация, историческая эпоха, отдельный индивид как представитель этнической общности, но не представитель, скажем, какой-то профессии. То есть речь идет о человеческих общностях, которые существуют как историческая целостность достаточно длительное время и накапливают определенные черты, которые так или иначе отражаются в субъективном мире отдельных представителей этих общностей и в их поведении.

В. Храмова указывает на такую последовательность становления менталитета любого этноса: возникновение психо-логических архетипов, присущих этносу; сохранение устойчивого варианта психики и поведения на совместной языковой, культурной, морально-этической основе при наличии исторических модификаций архетипов психики и культуры; возникновение этнического самосознания и закрепления его в неосознанных (душа народа, национальный характер) и рационально-осознанных (национальная идея) феноменах.

Отдельному индивиду ментальность этноса или эпохи одновременно задает генетически обусловленную структуру этнопсихических задатков и составляет культурно-историческую среду их развертывания и проявления в актах поведения. То есть, по своему содержанию менталитет на индивидуальном уровне прежде всего представляет собой феномен психики и поведения, включая эмоциональные компоненты, определенные ментальные установки, готовность к определенному типу поведения, шаблоны, автоматизмы психики и т. д. Но вместе с тем, он не может существовать без культурного слоя – этнокультурного кода, зафиксированного в тра-дициях, фольклоре и других национально-этнических проявлениях.

Более четко специфика менталитета определяется в соотношении с категориями духовности, мировоззрения, с одной стороны, и культуры – с другой. Первые две категории фиксируют определенные субъективные, целостные проявления человеческого духа, где имеют разный смысл; разная природа этой целостности; явления, в них отраженные, играют разную роль в жизни индивидов, общностей людей, общества в целом.

Духовность – это сфера, которая включает все проявления идеального, его всеобщая форма бытия. Это – процесс и результат освоения внутренних и внешних идеальных ресурсов обществом и индивидуальным сознанием, индивидуальным духом в беско-нечности «большого» Духа. Духовность в силу своей универсальности проявляется как многоуровневый феномен, существующий как единство виртуальных, эссенциальных и трансцендентных уровней, в сознательных, подсознательных и сверхсознательных, психологических и интеллектуальных субъективных образованиях.

Мировоззрение – это система координат, которая регулирует отношения человека к окружающему миру, основанное преимущественно на философско-рациональных основаниях. Даже религиозный или мифологический типы мировоззрения по сути есть не что иное, как попытка рационального обоснования нерацио-нальных взглядов на человека и мир.

Мировоззрение – это застывшая духовность. Оно является продуктом и результатом влияния социально-культурных факторов на индивидуальный дух, или концентрированным рационально выраженным обобщением духа эпохи. Поэтому на уровне мировоззрения большое значение и распространение приобретают идеологические образования, в которых, в частности, по некоторым позициям (классовым, государственным и т. п.) путем рационального осмысления жизни описываются желаемые формы и пути дальнейшего развития человека и общества.

Менталитет – это специфическая форма духовности, ограни-ченная национально-этническими характеристиками индивида и социума. Если мировоззрение презентует духовность в целом, то менталитет – духовность частичную, одномерную. Здесь царит спонтанно-непосредственное, глубинно-первичное (виртуальное). В фундаменте ментальности – архетипы психики и культуры, как подсознательные регуляторы действий общности и отдельного человека.

Главное значение в менталитете играют психико-психологические образования, реализуемые в определенном типе поведения. Рациональные моменты здесь подчиняются внерациональным образованиям, они подтверждают, закрепляют, вербализируют, представляют остальные. Поэтому понятно, что идеологические факторы здесь играют положительную роль в том случае, когда они адекватно отображают субъективные ментальные реалии.

В социально-философском плане о духовности можно сказать, что она выполняет интегрирующую функцию, объединяя разделенные в пространстве и времени культурные достижения человечества и концентрируя проявления человеческого в человеке на определенных направлениях, в определенных типах духовности. Мировоззрение дифференцирует человечество, опираясь на рационально определенные критерии прогресса. Менталитет – это результат отделения на основе генетически обусловленных и культурно закрепленных стереотипов бытия национально-этнических общностей и одновременно более или менее глубокое отождествление индивидом своего «Я» с такими общностями.

Культура, которая также имеет объективные и субъективные измерения, индивидуальные и общечеловеческие проявления, в данном контексте выступает как совокупность имеющихся материальных и духовных условий, исторически постоянных форм бытия, общения, деятельности, в которых существуют определенные духовные, ментальные и мировоззренческие феномены, из которых последние берут содержание в соответствии со своей спецификой.

Таким образом, менталитет можно рассматривать как форму духовности, целостную совокупность определенных психологических, интеллектуальных качеств и форм поведения, обусловленных процессами национально-этнической дифференциации в обществе. Иными словами, менталитет – это целостносный феномен жизни народа, нации, человека, который отражает специфику этнических, материальных и духовных, культурных и деятельных проявлений, отношение этнической общности и отдельных ее представителей к миру, к природе, к другим народам и к самим себе.

По своей структуре менталитет подобен любым другим духовным явлениям, то есть имеет многоуровневый характер. Наиболее важными составляющими его компонентами являются психологический склад народа (нации), национальный характер, национальное самосознание, которые соответственно представляют виртуальный и эссенциальный уровни менталитета.

Психологические характеристики менталитета отражены в понятии «душа народа», которая проявляется в национальном характере как совокупности типичных реакции и стереотипов поведения представителей тех или иных этносов. Первое из указанных составляющих фиксирует ментальные проявления как некую систему, целостность. По словам Н. Бердяева, это тот неделимый и неуловимый остаток, в котором и заключается вся тайна национальной индивидуальности [5]. Во втором случае речь идет о динамической стороне ментальности, ее типичных проявлениях в повседневной жизни этноса и отдельных индивидов.

Ментальные характеристики и черты национального характера антиномичны по своей природе. То есть, не существуют абстрактные абсолютно положительные или отрицательные ментальные черты этноса. Существует, скорее, единство противоположностей, которые сказываются тем или иным образом в соответствующих социально-культурных условиях.

Как отмечал Н. О. Лосский, многие из этих противоположностей встречаются у разных народов, но они при этом имеют своеобразный характер. Важно определить, какие свойства народа есть первичные, а какие вытекающие из первоосновы. Такой основой в менталитете выступают философско-мировоззренческие представления, религиозные верования и народные знания, которые обусловливают обычаи, традиции и обряды, устное народное творчество, народное искусство и другие духовные явления в их национальном оформлении [6].

В таких явлениях материальной культуры народа, как национальные формы хозяйствования, характер поселений и условия быта, народная архитектура, одежда, питание, ментально-духовные характеристики воплощаются в жизнь, закрепляются в культуре, превращаясь в достояние, традиции для следующих поколений.

Переходным звеном между духовной и материальной культурой этноса являются семейные отношения, гражданский быт и политические традиции. Универсальным проявлением ментальности является язык, как средство сохранения и развития национальной духовности и самосознания.

Ментальность на уровне этноса и человека тесно связаны между собой: благодаря менталитету народа субъективно-личностный срез этносоциальности органично вписывается в культурно-исторический процесс.

Национальное самосознание представляет собой своеобразную внешнюю сторону менталитета, будучи рационально осмысленным, вербально оформленным проявлением последнего. На уровне этносообщества самосознание оформляется в систему концеп-туальных форм социально-философского, историософского, культурософского характера, в которых осмысляется исторический путь, пройденный определенным этносом, его место среди других народов и пути дальнейшего развития. Центральным звеном национального самосознания является национальная идея как теоретически оформленная мечта этноса о желаемом месте в мире и своем предназначении. Национальная идея наиболее адекватно отражает мироощущение и мировосприятие народа [7].

На уровне личности самосознание – это осознание индивидом своей принадлежности к этнической общности, рациональное, эмоциональное и ценностно-ориентационное отношение к этому [8]. В содержании национального самосознания индивидов можно выделить знания, эмоционально-оценочные представления о национальных общностях, о типичных чертах их представителей, о самих себе как членах этнообщности [9]. В этом контексте к содержанию национального самосознания можно также отнести чувство национального достоинства, память об общих предках, привычные (родные) для носителей этноменталитета формы мышления.

Проведенный выше теоретический анализ позволяет более детально остановиться на аспектах ментальности, актуальных с точки зрения дальнейшего развития Украины, сплочения ее народа вокруг национальных святынь ради прогресса экономического, социально-политического, духовного. Речь идет о том, каким образом можно использовать духовные национально-этнические ресурсы народа для решения задач сохранения, развития и реализации творческого потенциала общества и человека, что, в свою очередь, должно способствовать решению упомянутых выше задач.

В условиях поиска ресурсов и резервов для преодоления кризисного состояния во всех сферах жизни украинского общества нельзя игнорировать ментально-этнические особенности населения. Опыт таких стран, как Япония, Южная Корея, Германия, Китай показывает, что дело развития экономики зависит не только от финансовых вливаний, но и от умелого сочетания ориентации государства на развитие с использованием местных традиций, учетом менталитета и национального характера населения.

Анализ многочисленных публикаций, в которых рассмат-риваются мировоззренческие характеристики менталитета украинцев свидетельствует о том, что они обеспечивают достаточно благоприятные условия для формирования и развития творческого потенциала человека и общества. Например, Т. Рыльский отмечал, что каждое новое поколение украинцев демонстрирует бурный натиск на доктрины и отживающие формы жизни, спрос на жизнь вне этих форм [10]. О том же писал Д. Чижевский, который связывал такие черты национального характера украинцев, как подвижность и беспокойство, с желанием переходить ко все новым формам жизни, со способностью к разрушению собственных и чужих жизненных форм.

В мировоззрении украинцев своеобразно сочетаются дохристианские, языческие мифологические представления с мифологией и обрядностью византийского христианства. 1000-летнее господство восточного православия способствовало формированию сходных черт русской и украинской ментальности (подчиненность духовности государству, противопоставление неба и, земли, души и тела, рая и ада, утверждение Бога в молитве, в надежде на чудо, а не в деятельности). Но в связи с тем, что менталитет украинцев в своих первичных архетипах формировался начиная с V в. нашей эры, а россиян – позже, это привело к росту значения мифа в жизни украинцев, где широко распространены попытки опоэтизировать и одухотворить окружающий мир, заселить его существами, порожденными народной фантазией. Различного рода упыри, черти, бесенята, нимфы – привычные действующие лица украинского фольклора, – нашли отражение и в творчестве таких мастеров слова, как Н. Гоголь, Л. Украинка и многих других. Мифологическое настолько прорастает в жизнь, что явления, которые, скажем, на Западе имеют религиозный характер, в Украине становятся почти нерелигиозными феноменами повседневной культуры (пророчества, чудеса и т. д.).

В аспекте развития творческих возможностей народа такая ситуация, безусловно, способствует развитию фантазии, целостному восприятию мира, выработке привычки к новациям, к тому, что ранее не существовало, а возникло в результате творческого акта.

Но «сплошная» мифологизация жизни имеет и обратную сторону. Ее побочными последствиями являются легкость преобразования идеологических теорий в мифы, которые потом, как свидетельствует история XX века, очень легко становятся идейной основой для создания тоталитарных режимов [11]. Склонность к фантазированию, к замене реальности мифом способствует неадекватному пониманию своего места в мире, переоценке роли своей нации в общественно-историческом процессе. В результате господствующими становятся мифологемы об исключительности нации, о ее мессианской роли и предназначении в мире. Но, как справедливо отмечает М. Лук, после возникновения христианства никакая нация не может претендовать на роль мессии-спасителя человечества, ибо в Новом Завете все народы равны перед Богом. Речь может идти только о миссии того или иного народа, которую он способен выполнить в культурно-цивилизационном пространстве и времени [12]. Для мифа не существует препятствий в достижении поставленных целей, чудо – его атрибутивная составляющая, поэтому мифологизированное сознание склонно воспринимать желаемое за действительность, верит в возможность мгновенных прыжков в общественной жизни, в способность героев и вождей нации решить все существующие проблемы. Демифологизация сознания, «доращивание» нации до условий ее самостоятельного существования возможно только через оплодотворение менталитета культурой. Культура сама по себе включает творческие и нетворческие моменты, чаще становясь застывшим результатом процесса культуротворчества. Но вступая во взаимодействие с конкретными проявлениями ментальности, культура принимает участие в трансформации позитивных задатков этноменталитета, закрепляет их в определенном типе культуры, обеспечивая их кумуляцию и трансформацию в процессе самоопределения и развития нации [13]. Творческая роль культуры во взаимодействии с менталитетом выражается в том, что она способствует осознанию глубинных ментальных проявлений и их оформлению в благоприятные для тиражирования, распространения и усвоения феноменов культуры. Очень важно то, что через культуру менталитет может сознательно корректироваться: «опираясь на культуру, прежде всего на сравнение культур, творчески ориентированный человек способен самокорректировать ментальные установки, создавая себя» [14]. Культура, которая включена в человеческую жизнедеятельность, становится ее творческим компонентом, способна корректировать содержание ментальности, связывая старое и новое, традиции и современность, наследие и утопию.

Но противостоять тоталитарным традициям, как следствию превращения социальной утопии в миф, можно опираясь на соответствующие черты самого менталитета. Если тоталитаризм означает сдвиг творческого потенциала общества в сторону правящей личности или элиты, используя последних для решения ими самими поставленных целей, то в украинском менталитете имеются черты, противостоящие таким тенденциям. Речь идет о сдвиге направленности активности творческого потенциала общества в сторону отдельного индивида в силу господства экзистенциального начала в менталитете.

Украинец подвержен духовному одиночеству (Д. Чижевский), склонен к сосредоточенности, саморефлексии, избегает внешней активности. Он – индивидуалист, который более всего ценит собственную свободу. На этой почве чаще формируется не шевченковский тип человека, который бунтует против неблагоприятных социальных условий, а сковородиновский тип, предпочтение отдающий самоуглубленности, внутренним размышлениям, бегству от жизни в душу и судьбу (М. Шлемкевич). Символом такого характера является легендарный казак Мамай, изображенный сидящим задумчиво среди чистого поля.

Такая внешняя податливость как бы провоцирует желание делать с украинцем все, что заблагорассудится. Но это обманчивое впечатление: желающий посягнуть на личную свободу украинца наталкивается на сопротивление, опирающееся на внутреннюю конфликтность. Хотя такая позиция уязвима с точки зрения организации сопротивления внешним врагам, а иногда разжигает вражду между своими (П. Кулиш, Н. Костомаров), но вместе с тем не позволяет подняться над всеми отдельным лицам, вождям. Руководителей украинец воспринимает скорее как первых среди равных, чем как поводырей нации. Самоуглубленность и созерцательность способствует развитию творческого потенциала человека, творчества им своего внутреннего мира. Это диаметрально отличается от направленности творчества в западной культуре, где превалирует творчество вещей внешнего мира. Поэтому-то индивидуализм украинца отличается от индивидуализма западного европейца меньшими проявлениями инициативности, самостоятельности, ответственности. Он воплощает в себе господство личного над общим (Е. Маланюк) [15], в нем над экспансией «вширь» доминирует развитие личности «вглубь» (А. Кульчицкий) [16].

Мифологическая направленность и экзистенциальная укорененность украинского менталитета вполне логично приводит к кордоцентризму, который отличается как от сухого рационализма Запада, так и от российских абстрактно-софийных поисков, своим конкретно-целостным пониманием внутреннего духовного мира человека, возможностью полного использования резервов субъективности для решения человекотворческих задач.

Ментальные черты, которые возникают в этой связи (психическая открытость, высокая контактность и культура общения, доминирование чувственных компонентов над волевыми и интеллектуальными, иррационализм, определенный фатализм, склонность к компромиссам и т. п.), также имеют амбивалентный характер и требуют корректирующих воздействий со стороны культуры. В концентрированном виде кордоцентрические черты национального характера сфокусированы в преобладании женского начала над мужским в менталитете как украинцев, так и русских. Однако у россиян это вытекает из страха перед силой государства, из коллективности, общинности [17], в украинском имеет более глубокий характер, беря начало во внутренних творческих потенциях индивидуальности. В своих истоках указанная черта сталкивается с поэтичностью, одухотворением природы, чувствительностью, эмоциональностью, склонностью к мифотворчеству. Вместе они составляют ансамбль, который рождает неповторимую конфи-гурацию духовных качеств национальной формы воплощения творческого потенциала человека и общества.

Природный фактор играет значительную роль в менталитете любого народа, воплощаясь в образе жизни, психических реакциях, телесно-физическом строении, в тех или иных составляющих менталитета. Известно, что суровый климат обуславливает такие черты народа, как сдержанность, мужество, психологическую замкнутость, и наоборот, теплый климат порождает беспечность, открытость, даже леность. Существуют национально-этнические различия по признакам глубины и скорости реакций на возможные жизненные ситуации. В одной популярной книге приводится пример наблюдения психологов за количеством движений, которые совершают представители разных национальностей за один час разговора. Наиболее подвижным оказался мексиканец, который сделал 180 движений, наименее – финн (1 движение) и англичанин, не сделавший ни одного движения [18]. Существуют и другие, более существенные различия национального характера, значительная часть которых обусловлена природными факторами.

На этом фоне антеизм украинского менталитета не является исключением, хотя содержание отношения украинца к природе имеет своеобразный характер. Анализируя с этой стороны менталитет народа Украины, надо отметить, что его развитие следует рассматривать в пространственно-временных координатах отношений с соседними народами и государствами, а также в более широком контексте взаимоотношений между Западом и Востоком на протяжении более, чем двух тысячелетий. В частности, можно согласиться с тем, что в украинской культуре пространство и время выступают средством сплочения людей вокруг родного дома, клочка родной земли, развертывания индивидуального достоинства каждого человека в мире гражданских обязанностей и ценностей в противовес отсутствию ощущения срощенности с землей и патриархально-общинному самочувствию русского народа (Н. Бердяев). Уже упоминавшийся украинский индивидуализм уходит корнями в природно-географические условия существования народа: его не подавляют немереные пространства, как россиянина, и не ограничивает хутор. Украинец при наличии достаточного трудолюбия обеспечивает себе приличные условия существования без чрезмерного напряжения и постоянного страха за свое будущее.

Не борьба с природой, как врагом, а мягкий диалог с кормилицей-землей, которая хорошо благодарит за вложенные усилия. Поэтому-то земля украинская – «ласковая», «мягкая», «мамочка», поэтому украинец поэтизирует свою землю, ценит ее.

В более широком контексте ментально-пространственные представления украинцев направлены на сплочение вокруг исторического центра – Киева, который защищает былинный герой. Действия украинских былин, как правило разворачиваются на заставе, на дороге, ведущей не в тридевятое царство, как у русских, не в Рим, как в Западной Европе, а как раз в Киев, который для украинца олицетворяет центр мира. Память о расцвете Киевской Руси с центром в Киеве и тоска о его поругании иностранными захватчиками, о былом величии, нашли отражение в ментальности украинского народа.

Для украинца естественной является психологическая открытость, способность не чураться чужого языка, людей с другими лицом или другими обычаями, высокая контактность, но геополитическая открытость земли отсутствие природных препятствий для чужеземных захватчиков вынуждает к искус-ственной самоизоляции, закрытости общества. Натыкаясь на индивидуализм и эгоизм, эта закрытость приобретает специфический характер «хуторского» патриотизма, который позволяет иностранцам хозяйничать на украинской земле.

В аспекте использования ментальных качеств для творческих целей, важно и то, что на основе указанного выше отношения к природе формируются такие черты национального характера, как трудолюбие, способность стабильно выполнять кропотливую работу, стремление сделать все своими руками и хорошо, а также прагматизм, деловая мотивация, благоразумие. Дело заключается в том, чтобы дать пространство для этой деловой направленности, ограничив проявления ментальности, которые мешают этому (избыточная рефлексивность, иррациональность, сентиментальность и т. д.). Кроме всего прочего, это должно привести к разрушению одного из самых опасных для будущего нации мифа о якобы природной неспособности украинцев к кропотливой работе. Наоборот, факты часто свидетельствуют о том, что работать мы умеем не хуже, а может и лучше, чем распущенные и избалованные достижениями современной цивилизации и технического прогресса работники в западных странах. Вообще, можно вполне согласиться с мнением о том, что «в настоящее время, как никогда нужно определить, какова исходная экономическая, социальная, политическая и духовная основа, на которую можно опереться и которая способна стимулировать решимость народа радикально изменить содержание своей жизнедеятельности и ориентиры. Не ограничиваться пустым афоризмом «Имеем то, что имеем», а четко показать то, что имеем [19].

Особенно важна такая постановка вопроса для формирования элементов национального самосознания, начиная с национальной идеи, как его стержня, и заканчивая тем, какие исторические знания необходимо прививать подрастающему поколению, чтобы обеспечить динамичное развитие нации в будущем. Примитивная замена положительных и отрицательных исторических оценок на полярно противоположные способна лишь скомпрометировать как национальную идеологию, так и самих идеологов. Ставя вопрос таким образом, мы с необходимостью выходим на социально-культурные факторы активизации творческих проявлений менталитета, поскольку именно социально-исторические факторы способны определить не только сущность и формы жизнедеятельности народа, но и уровень и степень развития творческого потенциала. Социально-культурные факторы обуслов-ливают создание, существование и воспроизведение духовных ценностей, духовного бытия и концентрируются в духовной культуре народа или нации. Творческий потенциал человека и общества – неотъемлемая часть национальной культуры, ибо последняя «живет» в творчестве по созданию и воспроизводству культурных ценностей. Национальная культура связана со всеми «этажами» творческого потенциала (телесным, психологическим, интеллектуальным, побудительно-мотивационным), с одной стороны, и виртуальным, эссенциальным, трансцендентным – с другой, что в значительной степени влияет на ментальные характеристики.

**7.2. Украина и мир: варианты эволюционных изменений**

Несмотря на драматический и даже трагический ход политического процесса в Украине, на ротацию властных элит, сменяющих друг друга на политическом Олимпе в результате действия как демократических, так и противоположных механизмов, место и роль страны в локальных и глобальных исторических процессах остается неопределенной. Причиной этого является действие целого ряда противоречивых внутренних и внешних факторов.

В условиях перехода к новым стадиям развития человечества, связанных с распространением постиндустриализма, инфор-матизации, глобализации, становится все более понятным, что эти процессы не приводят к объединению человечества, а чувство единства на уровне отдельного этно-политического сообщества и государства остается демонстрацией принадлежности к опре-деленным группам, объединений по интересам, искусственным симулированием отношений «общения», коммуникации, «диа-лога», превращающихся в конфронтацию вплоть до физического уничтожения противника.

Хотя основатели социальной философии (Кант, Маркс, Спенсер и др.) пытались заложить основы научного понимания экономического, социального, политического развития, исходя из условий XIX века, однако ни неомарксизм, ни позитивистская методология не сумели безупречно обосновать переход от принципов и моделей общества XIX века в адекватные по содержанию и форме модели в условиях XXI века.

Особенно остро это ощущается в Украине, в условиях трансформации украинского общества, которое находится в состоянии перманентного кризиса и политической дезинтеграции, когда постоянно создаются новые и разрушаются старые (и те, что были новыми некоторое время назад) ценностные, морально-духовные ориентиры, традиции, обычаи, семейные отношения, социальные практики. В то же время масс-медийное пространство, массовая культура, а с ними и массовое сознание находятся в зоне притяжения глобализованных версий «виртуальной мистики», декларирующей свою удаленность от национально-общественных интегрирующих феноменов, идя наперекор желанным и декларируемым формам коммуникации, постоянным принципам взаимоотношений и взаимосвязей, а следовательно и процессам социализации и общественного воспроизводства вообще.

Наряду с этим, довольно быстро распространяются непривычные тенденции и обостряются социальные противоречия. На фоне распространения массового образования и информа-ционного «шума», в условиях тотальной либерализации всех сфер общественной жизни наблюдается обезличивание, массовизация, духовная (в том числе морально-правовая) деградация и обнищание человека, социокультурная дезадаптация, и в конце концов – общественная дезинтеграция личности.

Очевидно, в таких условиях лишаются гносеологической значимости такие устоявшиеся ценности и принципы исследования социальных процессов, как идея прогресса и сближение векторов развития отдельных стран и цивилизаций, интеграции и движения к целостности человечества на основе евроцентризма. Уходят в прошлое, казалось бы, прогрессивные и перспективные системы ценностей и идеалов. Зато все большее распространение приобретают альтернативные позиции и идеи плюрализма, а не монизма, дезинтеграции, а не интеграции, многовекторности вместо прогресса.

В лучшем случае указанные альтернативы рассматриваются как взаимодополняющие, но чаще в теории и на практике распространение получают факторы, ломающие установленые конструкции и хаотизирующие бытийный и жизненный мир современного человека.

**7.2.1. Реформирование, трансформация или постмодернизация?**

Одному из бывших президентов Украины, когда он еще был премьер-министром, принадлежит афористическая фраза – вопрос о том, что же мы строим в Украине? Как кажется, этот вопрос и сегодня остается одним из ключевых для нашего государства. Современное украинское общество находится в сложной ситуации не только в связи с трудностями перехода к посттоталитарной фазе развития, но и по причинам, которые выходят далеко за пределы наших внутренних проблем. Дело в том, что человечество в целом стоит на перепутье – пойдет оно путем, на который уже становятся наиболее развитые страны, в полной мере используя преимущества и достижения современной цивилизации, или его ждут угрожающие испытания, связанные с различного рода противоречиями и конфликтами.

В этом отношении большое значение приобретает философский анализ процессов цивилизационного характера, происходящих в современном мире в их связи с возможностями для развития и реализации творческих сил отдельного человека и общества в целом.

Индустриализм уже во второй половине XX века обнаружил не только преимущества и достижения, но и проблемы, на основе которых распространились кризисные явления на все техногенное общество в его буржуазном и коммунистическом вариантах. Экономическое развитие стало основой перехода к обществу потребления, чем воспользовалась и советская система, несмотря на недостаточно эффективную хозяйственную деятельность на основе господства государственной собственности. Вместе с тем, формы организации, которые опирались на частную, смешанную или государственную собственность на средства производства, привели к распространению тотального отчуждения человека от результатов труда, ценностей и институтов. В характере труда также рядом с тенденциями, которые способствовали распространению творческих профессий, повышению значимости образования, наблюдалось размывание протестантских ценностей в одном случае и неудача эксперимента с переходом к преобладанию эгалитарно-коллективистских ценностей коммунистического типа в сфере труда, в другом.

В результате в настоящее время наблюдается массовое движение в отношении людей к труду от призвания к принудительности, от аскетизма к расточительству, от альтруизма к гедонизму. Все большее значение приобретает принуждение во всех проявлениях: экономическом, моральном, политическом. Господство техники, опирающейся на рациональное мышление, становится причиной движения общества к энтропии и исчерпанию интеллектуального потенциала, энергии созидания [1]. Среди других последствий эпохи «игры с вещами» (Д. Белл) исследователи называют также образование человеческих масс, как особой «неструктурированной и неоднородной общности», бюрократизацию общественной жизни, опасность возникновения тоталитарных режимов [2].

Нарастание кризисных явлений стимулировало поиск альтернатив надвигающимся угрозам, итогом чего стал переход к постиндустриальному обществу, в котором, по выражению Д. Белла, на первый план выдвигается «игра между людьми» [3]. То есть, внимание концентрируется вокруг услуг – человеческих, профессиональных, технологических. Это мир, где сочетается научное знание, высокая образованность, общественная органи-зованность. Постепенно приобретает первостепенное значение информация, происходит информационная революция, которая влечет за собой существенные социальные изменения.

Надо заметить, что когда речь идет об общих тенденциях дальнейшего развития человечества, то авторы, пишущие на эти темы, достаточно реалистично обрисовывают как прогрессивные сдвиги, так и противоречия. Но когда делаются попытки конкретизировать эти общие положения, то в большинстве случаев желаемое выдается за существующее. Дело в том, что не существует обществ, в которых бы в «чистом» виде были реализованы постиндустриальные достижения во всех без исключения сферах жизни. Когда тот же Д. Белл пишет, что для постиндустриального общества характерны скорее кооперация и взаимодействие, чем координация и иерархия, или в нем «социальной единицей является организованная группа, а не индивид» и решения достигаются не на рынке, а путем коллективных переговоров между неправительственными организациями при участии правительства [4], то это выглядит даже для наиболее развитых государств мира несколько нереалистичным. В большинстве случаев (если не во всех) в реальной жизни наблюдается переплетение проявлений феноменов постиндустриального и индустриального характера и даже остатков доиндустриальной цивилизации. Особенно это касается так называемых посткоммунистических государств, к числу которых относится и Украина.

Анализируя влияние социально-политических факторов на становление, развитие и реализацию творческих потенциальных возможностей человека и общества, мы неизбежно вынуждены касаться оголенных нервов современного общества, стоящего на распутье при выборе своего будущего. И выбор этот должен быть обоснованным не только экономическими или политическими соображениями, но и необходимостью обеспечения возможностей для развития творческих способностей и задатков как можно большего количества граждан.

В конце концов никакие политические амбиции или материальные интересы не могут быть оправданы, когда речь идет о сознательном или бессознательном отклонении от общечеловеческого направления развития цивилизации, о нарушении тенденций, которые уже нашли воплощение в историческом процессе. В частности, мы убедились, что, несмотря ни на что, в обществе наблюдается расширение сфер применения творческих способностей человека в социально значимой деятельности наряду с ростом численности субъектов творчества в общей массе населения.

Вместе с тем, сохраняется тенденция, согласно которой различные деформированные отношения между общественным и индивидуальным творческими потенциалами постепенно сменяются более гармоничными и эффективными, а сам творческий потенциал приобретает более системный характер. Поэтому размышления о будущем должны подчиняться как раз этим критериям прогресса, а не приспосабливаться к господствующим идеологиям, к мыслям, навязываемых обществу по тем или иным соображениям.

И если в этом отношении сравнивать возможности буржуазной и социалистической системы, то речь должна идти не о возвращении назад (а это возвращение неизбежно или в случае «построения» капиталистической системы в ее первоначальном виде, или при восстановлении «реального» социализма), а об аккумуляции наиболее важных ценностей, которые взлелеяны на драматическом пути исторической эволюции в течение последних столетий. Среди них едва ли не самое важное место занимают идея свободы человека и принцип социальной справедливости. Сегодня очевидна недостаточность как буржуазного понимания свободы в форме формально-правового равенства индивидов, так и уравнительно-тоталитарная трактовка принципа социальной справедливости.

Посткоммунизм не может быть конвергенцией двух систем в виде поглощения одной другой, он должен стать их синтезом, где бы внедрялись исторически оправданные и высшие по сравнению с исходными стандарты и фундаментальные ценности человеческой культуры и духовности. Именно культурно-духовный прогресс, который бы опирался на механизмы творческого отношения человека к самому себе и к окружающему миру, может быть рассмотрен в качестве наиболее адекватной реализации его творческой сущности.

Подытоживая с этих позиций достижения и неудачи новейшей истории существования независимого украинского государства, нужно заметить, что при наличии определенных положительных сдвигов, изменения в сторону прогрессивных постиндустриальных достижений общечеловеческого характера еще не стали преобладающими, в том числе и в плане эффективного использования творческого потенциала народа, актуализации и реализации творческих возможностей человека.

С другой стороны, не оправдываются слишком оптимистичные прогнозы о возможностях самой постиндустриальной цивилизации. Более реалистичной выглядит мысль о том, что человечество в XXI веке способно достичь определенного технологического и интеллектуального прогресса, но при этом могут обостриться социальные противоречия, углубиться дифференциация между отдельными группами населения, регионами, государствами. Главный вектор этой дифференциации также связан с увеличением разрыва между теми, кто будет иметь доступ к информации, к образованию, к благоприятным условиям развития творческого потенциала, и теми, кто такой возможности не будет иметь (касается это отдельных индивидов, социальных групп или определенных государств и регионов мира).

На повышение значимости творческого потенциала человека для общественного развития указывают и некоторые тенденции в экономическом развитии постиндустриальных обществ. Так, российский исследователь В. Л. Иноземцев разрабатывает теорию, согласно которой эра экономического, материального производства уходит в прошлое, на смену ей придет постэкономическая эпоха. В результате творческие мотивы и стимулы труда вновь станут важными. Это, в свою очередь, приведет к изменению представлений об обществе. Произойдет переориентация интересов человека с утилитарных потребностей на развитие личности. Все экономическое избавится от своей социальности и превратится в индивидуально обусловленное явление. Таким образом, священное право собственности перестанет, согласно этой теории, быть социально санкционированным правом, а превратится в индивидуальную способность или неспособность воспользоваться плодами цивилизации. И здесь главной причиной перехода к постэко-номическому обществу является информация [5].

Для характеристики процессов, происходящих в современной Украине, используются различные термины, среди них наиболее распространены «реформирование» и «трансформация» («трансформационные изменения»). Если сравнить содержание указанных терминов, цели, которые провозглашаются в государстве, и происходящие реальные изменения, то становятся заметными различия между ними. Если целью Украины является вхождение в число передовых постиндустриальных государств, то, например, ни реформирование, ни трансформация общества не позволяет в полном объеме достичь этой цели.

Украина в пределах Советского Союза представляла собой по сути наиболее характерное воплощение индустриализма коммунистического образца. Поэтому трансформация означает в данном случае не что иное (по определению и содержанию происходящих изменений), как переход к индустриальному капитализму, который передовые государства Запада если не преодолели, то преодолевают. Поэтому, по нашему мнению, речь должна идти о модернизации и даже постмодернизации общества с целью достижения целей, о которых идет речь в официальной пропаганде. Сама модернизация может происходить различными путями. Воспользуемся типологией модернизации, разработанной В. Г. Федотовой. Автор за основу берет противоречия между субстанцией и функцией капитала, между капиталом и средой его функционирования. Дело в том, что капитал, как таковой, не требует определенной социальной, политической и идеологической среды. Он любые обстоятельства жизни государства или региона способен подчинить выполняемым функциям, и также сам может приспособиться к любым условиям. В результате автор выделяет пять возможных (и реально существующих) типов модернизации, в которых капитал выступает как твердая основа общественных отношений в различных социально-политических условиях. Среди них колонизация и глобализация, не затрагивающие культурно-духовные ценности и традиционные институты, если они не мешают свободному функционированию капитала; вестернизация и догоняющая модернизация, которые сопровождаются изменениями в социально-культурной среде по инициативе метрополии или правящей элиты государства, втягивающегося в модернизацию. Наиболее эффективной, как показывает опыт «восточных тигров» (Япония, Южная Корея), оказалась постмодернизация, при которой стремление достичь экономической эффективности капитала происходит на основе собственной культурной идентичности [6].

Такой тип развития позволяет не только избежать острых социальных конфликтов, расколов общества, маргинализации широких слоев населения, но и использовать культурные традиции, ментальные черты этноса, которые по традиции считались непродуктивными.

Постмодернизация с опорой на собственные культурные традиции не требует построения теоретических моделей, придуманных «измов», она идет от жизни, от имеющихся возможностей и традиций, характерных черт народа, своего государства. Если таким образом рассматривать перспективы Украины с точки зрения актуализации и использования для задач постмодернизации творческого потенциала человека, то надо заметить, что обществу необходимо наряду с новыми проблемами решать оставшиеся от эпохи индустриализма.

Таким образом, понятия, касающиеся путей преобразований во всех сферах общественной жизни современной Украины, имеют не только чисто теоретическое значение. Они касаются жизни каждого украинца, бытия современных и грядущих поколений.

**7.2.2. Какое будущее ожидает Украину*?***

Сегодня повышается значимость философской рефлексии над проблемами социальной динамики как на уровне мир-системы, так и в пределах отдельно взятых стран и регионов. Результаты таких исследований должны найти воплощение в релевантных практиках современного социума и соответствующих подходах к решению теоретических и практических проблем.

Исходя из вышесказанного, актуальным является поиск эффективных путей развития украинского государства с учетом внутренних возможностей, геополитических влияний и глобализационно-цивилизационных процессов, происходящих в современном мире.

В данном случае ограничимся следующими задачами:

– подвести итоги более чем 25-летнего существования самостоятельного украинского государства в контексте современных цивилизационных изменений;

– проанализировать опасности, возможности и перспективы дальнейшего развития украинского социума в свете парадигм формационного, мир-системного, цивилизационного подходов;

– раскрыть возможные (в том числе альтернативные) пути развития Украины в глобализированном мире.

Проблема общих принципов развития человечества привлекала наше внимание еще с конца 80-х годов ХХ века, что было справедливо в условиях постоянных изменений и потрясений, которые проявили себя как цивилизационные сдвиги и непосредственно затрагивали личные мировоззренческие позиции и само физическое существование. К тому времени генератором идей на нашей кафедре выступал В. П. Шерстнюк, – человек разумный, если и ангажированный «измами», то в пределах, которые диктовали здравый смысл, жизненный опыт и теоретическая осведомленность. В девяностых годах В. П. Шерстнюк не только выступал на теоретических семинарах с критикой теории Маркса и марксизма-ленинизма, но и, как оказалось, подготовил достаточно объемную рукопись о перспективе и возможной судьбе социалистической (коммунистической) идеи [7]. Уже после смерти В. П. Шерстнюка, готовясь отметить его 90-летие, этот текст вдохновил нас на проведение конференции о судьбе идеи социальной справедливости в начале XXI века, которая состоялась 20 ноября 2008 года [8].

То, о чем писал наш учитель в конце ХХ века оказалось весьма актуальным в начале века последующего. Тем более, что как бы происходила заочная полемика спустя годы с такими нашими современниками, как И. Валлерстайн, В. Иноземцев, С. Кара-Мурза, Т. Ойзерман, А. Панарин, В. Федотова, работы которых мы использовали в предлагаемом материале [9]. Конечно, за это время в мире произошли изменения, появились или получили распространение тенденции, о которых в 90-е годы разве что можно было догадываться. Наиболее значимыми среди них можно назвать эволюцию глобализационных процессов, развертывание информационной революции, доведение до определенного этапа изменений в ряде стран мира, прежде всего в Китае. Указанные тенденции анализируют в своих работах авторы, упомянутые выше. Прорабатывая их идеи, мы вместе с тем опирались на социально-философские учения о природе и сущности постиндустриальной цивилизации (Белл и др.), глобализации (У. Бек) демократии и либерализма (В. Иноземцев, Н. Козин), цивилизационно-ментальной специфики различных регионов мира (Б. Гаврилишин) [10].

Особый интерес вызывают работы, в которых перес-матриваются позиции относительно источников и движущих сил изменений в современном обществе, роли систем ценностей в указанных процессах [11]. Конечно, определенные интенции, возникшие при работе над темой, выходят за пределы представленного списка литературы и круга упомянутых авторов. Тем более, что не все из приведенных работ являются ведущими по исследуемой тематике, но даже они позволяют продуцировать плодотворные идеи в контексте определения перспектив развития украинского общества в современном мире.

В марксовом высказывании о «конце предыстории» и в известном «конце истории» Ф. Фукуямы речь идет о разных вещах. К. Маркс имел в виду переход от капитализма к обществу коммунистического типа, где не только меняются формы собственности, природа власти, преодолевается отчуждение человека, но и происходит коренной переворот во всех сферах жизни, дающий простор для развития всех сущностных сил человека, для плодотворной творчества.

Ф. Фукуяма говорит о конкретном этапе эволюции цивилизации, связанном с окончанием эпохи Модерна с его рационализмом, научными и техническими революциями, постоян-ными формами кооперации людей, социальным прогрессом и т. д. Глобализация, информатизация, реконструирующее мировоззре-ние постмодерна – характерные черты эпохи, следующей за концом истории. Мировой экономический кризис 2008–2009 гг. опроверг этот, как оказалось, слишком оптимистичный прогноз. В условиях кризиса после определенного периода забвения возрос интерес к личности и идеям К. Маркса. На постсоветском пространстве развеялись иллюзии относительно того, что достаточно ликвидиро-вать государственную собственность, разрушить административно-командную систему хозяйствования, отменить руководящую роль единственной партии и дискредитировать тоталитарную идеологию, а взамен ввести рынок и частную собственность, демократические методы управления, как капитал сам сделает свое дело и автоматически выведет общество в число передовых, развитых государств мира. По сути это была позиция, которая действительно привела к краху советскую систему и СССР, но сама была построена на вере в то, что якобы объективные законы истории способны сами по себе реализоваться в историческом процессе. Кстати, на этом основывалась уверенность Горбачева в действенности перестройки, понимаемой как гласность, плюрализм мнений, свобода слова. Те, кто били себя в грудь, подчеркивая преданность материализму и диалектике, на самом деле вели себя как заядлые схоласты и идеалисты. Поэтому и произошло не так, как хотелось.

В возвращении к идеям марксового учения сыграли свою роль отрезвляющее течение реальности, мировой экономический кризис, которые еще раз подтвердили правильность идей Маркса о кризисах как проявлении ритмического характера функционирования капитала.

Коренные вопросы, связанные с анализом ситуации, в которой оказалось постсоветское общество, в том числе и Украина, связаны с выявлением того, нужны ли были преобразования в конце 80-х-начале 90-х годов, и каким путем необходимо было идти в сферах экономической, социальной, политической, духовной.

Без сомнения, советское общество того времени находилось в глубоком кризисе, связанном с преобладанием экстенсивных методов хозяйствования, засильем тоталитарных рычагов управления, господством моноидеологии т. п. В то же время в масштабах сверхдержавы были созданы огромные производительные силы на основе коммунистического типа индустриализации, обеспечены определенные социальные завоевания широких слоев населения, а также возможности для культурно-духовного развития наций и народностей. При этом Украина занимала почетное место среди союзных республик по многим показателям.

В таких условиях, казалось бы, вполне логично было, пересмотрев главные теоретические постулаты и догмы и отказавшись от неоправданных форм практической деятельности, на основе учета мирового и отечественного опыта осуществить постепенные эволюционные шаги к новой структурной организации общества на четко определенных принципах. Примером здесь может служить китайский эксперимент, авторы которого смело отказались от догматических коммунистических идей и попытались объединить эффективное экономическое развитие с сохранением ориентации на идею социальной справедливости и гармоничное развитие общества [12].

По логике марксовой теории, преобразования необходимо начинать в социально-экономической плоскости, создавая условия для формирования новых экономических и стратификационных образований, которые постепенно распространялись бы на политическую и духовную сферы. В СССР революция «сверху» разворачивалась в прямо противоположном направлении – от сознания к политике и экономике. Социально-стратификационная сфера сначала не претерпела заметных сдвигов. В результате «гласность», «свобода слова», «плюрализм мысли» не только открыли каналы для «спускания пара» социального напряжения, недовольства, но и для анархизации ситуации. «Слово», на которое возлагали надежду чиновники, опиралось на устаревшие догмы «марксизма-ленинизма», и в какой-то момент теория вообще была отвергнута, как ненужная.

Уже тогда звучали трезвые голоса, призывавшие к пересмотру основ господствующей теории и предлагавшие реальные варианты реформирования системы без резких скачков и разрушительных нововведений [13]. Среди них можно назвать утверждение о том, что социализм имеет различные этапы развития и вообще его можно считать самостоятельной стадией развития общества. Это – общество, нацеленное на решение социальных задач, на реализацию идеи социальной справедливости, но такое, которое может использовать при этом капиталистические формы хозяйствования, различные формы собственности, рынок, движение капитала. При этом предлагалось на определенный период сохранить роль государства и использовать современные методы управления с учетом конкретных условий хозяйствования и уровней экономической жизни [14].

То есть, на тот период наиболее приемлемым и менее болезненным для Украины был бы «мягкий» вариант конвергенции социалистической и капиталистической систем и касалась бы она экономического развития и перестройки социальной структуры в условиях перехода к новой разновидности социализма-демократического, с «человеческим лицом». Но реализован был другой, жесткий сценарий конвергенции (объединения) социальных систем, предусматривавший поглощение капитализмом социализма, чему предшествовал период анархии и неконтролируемого распада существующих структур.

В экономике это проявило себя в «дикой приватизации» и отказе государства от любого контроля в управлении производственным потенциалом. Достаточно сказать, что в последнее двадцать лет зависимость предприятий от отраслевых министерств нередко сводилась к поставке финансовых «откатов» столичным чиновникам, которые доставляли директора и их полномочные представители, а сами руководители становились неограниченными хозяевами государственной собственности, которую через некоторое время приватизировали или перепродавали. Владельцами крупных материальных ценностей становились криминальные элементы, случайные ловкачи, родственники и дети чиновников.

«Дикий рынок» и «прихватизация» привели к резкому расслоению общества на очень богатых (олигархов) и очень бедных, среди которых оказалось большинство населения Украины. Вместо «среднего» класса, как опоры стабильности общества, был воссоздан социальный слой мелких лавочников с их неустойчивой психологией и расплывчатыми интересами.

Были разрушены результаты коммунистической индуст-риализации как в городе, так и в деревне: вместе с ненужными в новых условиях производствами, не жизнеспособными колхозами и совхозами были разрушены и такие, которые должны были и могли служить основой для подъема производства. И если в 90-х годах пропагандисты-самостийники в качестве аргумента в пользу независимого развития Украины сравнивали объемы потребления энергоресурсов, производства стали, чугуна, продукции маши-ностроения в Украине с соответствующими показателями Великобритании, то в наше время речь идет лишь о том, что Украина – аграрное государство и владеет лучшим черноземами в мире (что уже также не соответствует действительности).

Политическая демократия, получив соответствующие формы, оказалась деформированной и искаженной по существу. Политические партии, сменяющие друг друга у власти, обслуживают преимущественно коммерческие интересы их владельцев и финансовых доноров, власть коррумпирована на всех уровнях, олигархи, криминал и властные структуры слились в единое целое.

В духовной сфере наблюдается засилье так называемой западной «массовой» культуры с ее самыми низкими образцами, распространение получили аморализм, правовой нигилизм. В области идеологии вместо плюрализма идей образовался вакуум, который не в состоянии заполнить мифы об историческом назначении украинского этноса, о языковой политике, возрождении национальной культуры, об определенных страницах отечественной истории и исторических фигурах. В лучшем случае это выглядит как неудачное экспериментирование над сознанием населения Украины с целью сплочения вокруг неудачно изобретенной национальной идеи, в худшем – как желание любой ценой отвлечь общественное мнение от реально существующих проблем вместо их решения.

Таким образом, вместо провозглашенного Марксом «конца предыстории» произошло поглощение социалистических (пусть и недостаточно полных и удачных) завоеваний капитализмом в результате осуществления жесткой (жестокой) конвергенции двух систем. Более того, при этом произошло воспроизведения худших черт капитализма, от чего предостерегали Ю. Хабермас, Д. Белл и другие социальные философы.

Пытаясь выявить причины указанного состояния, можно констатировать, что в данном случае совпали интересы и цели сознательных разрушителей «империи зла» и социалистической идеологии в пользу США и соответствующих международных центров, а также их попутчиков в самом советском обществе, в том числе национальной партийной номенклатуры, которая хотела присвоить общественные богатства и быть независимой от «руки Москвы», а также подпольных миллионеров, «цеховиков», бандитов и грабителей, потомков тех, у кого советская власть отняла богатства в прошлом, идеологических оборотней и т. д. И когда устои общества по законам синергетики достигли состояния неравновесности, вся система испытала коллапс и была ликвидирована усилиями нескольких лиц, среди которых и сам Горбачев занимает не последнее место, хотя он и не присутствовал лично в Беловежской Пуще.

Особо надо выделить в этом хоре голоса украинских националистов, которые преследовали собственные цели, но оказались не готовы возглавить развитие независимой Украины из-за собственного невежества, неумения управлять государством, неспособности предложить современные, соответствующие реальному положению ценности и идеалы, сплотить более, чем 50 миллионов украинского народа. По своему менталитету большинство из них оказались рабами собственных мифов и «совками» наоборот, неспособными к продуктивной творческой деятельности.

В международной политике Украины процессы, которые происходили хаотично, спонтанно, оказались незавершенными, выборочными, осуществляемыми в той мере, в какой это соответствовало краткосрочной перспективе, мгновенным выгодам и антикоммунистическим пропагандистским штампам. В результате сегодня мы имеем государство, территория которого уже используется как поле боя между заинтересованными военными блоками и государствами, которое способно лишь частично выполнять роль сырьевого придатка и рынка сбыта для других стран, расположенных как на запад, так и на восток от Украины.

Современное обществоведение накопило большое количество теоретических подходов, концепций о сущности исторического процесса, значимости в этом различных сфер жизни, источников и движущих сил происходящих изменений, занимающие широкий спектр от левого идеологического фланга (марксизм, неомарксизм) к правому (фашизм, неофашизм, национализм). Между ними находятся те кто, в большей или меньшей степени тяготеют к одной из названных тенденций. Сегодня идут дискуссии вокруг вопросов о том, является ли изменения и кризисы в экономической сфере решающими для будущего социума, или главными здесь являются изменения в ценностной сфере [15]. Конкурирующими выглядят формационная, цивилизационная, культуротворческая, мир – систем-ная теории эволюции общества. Обсуждаются преимущества либерально-демократического устройства перед авторитарным или тоталитарным [16]. Социальные проблемы рассматриваются в контексте цивилизационно-модернизационных изменений, глобализации, информатизации общества [17].

Рассмотрим некоторые из указанных проблем с учетом того, каким образом они влияют на процессы, происходящие в Украине, или могут влиять в пределах корректирующее – регулирующих управленческих действий со стороны властных структур.

Анализ логично начать с теоретических основ марксистского учения об обществе, на котором было построено государственное строительство в Украине в недалеком прошлом и в борьбе и противостоянии (а также в единстве) с которым происходит становление украинской государственности сегодня. Риторический вопрос «Так какое общество мы строим?» таит в себе большую проблему выбора обществом (и государством) своего будущего, целей и путей, по которым необходимо к нему следовать. Дрейф без руля и ветрил в бурном океане современного мира не только обнаружил неспособность наших власть предержащих к прогнозированию последствий своих действий (речь идет обо всех без исключения), но и показал бесперспективность такого состояния для самого существования Украины как самостоятельного государства.

К ключевым вопросам, ответы на которые в определенной мере могут внести ясность в этом отношении, можно отнести следующие: каким путем все-таки идти Украине – строя социальное (социалистическое) государство или отдаться на волю стихии спонтанного формирования основ буржуазного строя? Хотя и спонтанность сегодня превалирует, однако мы видим, что наряду с демагогической демонстрацией внешне привлекательных лозунгов о свободе, демократии, свободном предпринимательстве, власти вынуждены внимание уделять социальным вопросам, обеспечению хотя бы минимальных стандартов жизни для наиболее незащищенных слоев населения. В таких условиях возникает вопрос – таким уж ли опасным является для Украины социалистический выбор – то есть, построение государства, ориентированного на реализацию принципа социальной справедливости, как это осуществляется в таких странах, как Швеция, Австрия, Швейцария? Несмотря на то, что коммунизм, социализм, марксизм, для национально (националистически) ангажированной украинской интеллигенции остаются символами угнетения и тоталитаризма, угрозы демократии и независимости, в мире отношение к самому Марксу и его учению в значительной степени изменилось. Осуществлена содержательная и глубокая критика теории социализма и коммунизма, определены возможности сочетания (положительной конвергенции) идеи социальной справедливости и экономической эффективности и т. д. [18]. К тому же, практически доказана перспективность указанного типа цивилизационного развития для недостаточно развитых стран на примере Китая, Вьетнама [19]. Опыт европейских государств социалистической ориентации во внутренней политике удачно сочетается с нейтральным статусом в сфере международных отношений, что может быть воплощено и в Украине.

По мнению американского исследователя И. Валлерстайна, движение капитала в современном мире с необходимостью предполагает наряду с существованием капиталистического ядра развитых государств наличие обслуживающей периферии как рынка сбыта, дешевой рабочей силы, сырьевых ресурсов, местонахождения экологически опасных производств. Как раз сосуществование развитых и недостаточно развитых в том числе с господством докапиталистических экономических укладов стран придает дополнительный импульс для эффективного движения капитала в мировых масштабах [20]. Поэтому, в таких условиях ни Европа, ни США не заинтересованы в появлении в своем кругу такого государства, как Украина, которая по численности населения еще имеет возможность сравнивать себя с Францией.

Отдельную группу противоречий для Украины образуют процессы глобализации, которые в условиях постмодерна ведут к нивелированию влияния национального государства, этничности в социальной жизни, а владельцев средств производства освобождают от социальных и национальных обязательств [21]. Еще ждет своего анализа не совсем удачный проект «оранжевой» революции в Украине, который начался вполне в духе современных тенденций мирового уровня, а закончился поражением национально-ангажированных сил [22]. Здесь свою роль сыграли и невежество руководящей верхушки, отсутствие желания упорно работать в выбранном направлении, преувеличение властных амбиций отдельных «гетманов» и «гетманят», а также причины, вытекающие из привычек, которые остались с советских времен (уверенность в том, что достаточно озвучить привлекательные цели, а дальше дело пойдет само собой). Неоднозначными пока выглядят и события 2014 г., приведшие к широкомасштабной войне.

Один из уроков неудачи социальных экспериментов заключается в том, что желаемые новые ценности не могут навязываться людям силой, а в их содержании мифы не должны превышать определенную меру, и не могут служить основой нового мировоззрения по сравнению с понятными и приемлемыми для большинства целями и ценностями. В свете территориального и этнического расслоения в современной Украине не помешает вспомнить о теории «культурно-национальной автономии» на отдельных территориях с постепенным переходом к определенному консенсусу в рамках единой государства. То есть, в условиях преобладания в мире тенденции к глобализации, государство должно регулировать процессы глокализации, как нового возрождения национального государства [23].

Только при этих условиях народ Украины в ближайшем будущем и в отдаленной исторической перспективе может надеяться на устойчивое развитие, а не на «африканизацию», которая является реальной угрозой в условиях неконтролируемого дрейфа, ведущего к распаду и дезинтеграции государства.

Какое будущее ждет человечество, а значит, и Украину – этот вопрос сегодня ставится на повестку дня многими исследователями цивилизационных сдвигов на переломе тысячелетий. В частности, в центре внимания российских авторов В. Г. Федотовой, В. А. Колпакова, Н. Н. Федотовой [24], находятся три большие трансформации глобального капитализма, произошедшие с XIX в. до сих пор. За основу авторы принимают взаимоотношения между экономикой и обществом в широком смысле слова.

Первая трансформация охватывает генезис капитализма, его вызревания и развитие классической фазы, а также возникновение первой глобализации в период XIX–ХХ вв. вплоть до начала Первой мировой войны [25]. В это время произошел перелом традиционного уклада жизни, ускорился социальный прогресс. Индустриализация привела к переселению больших масс населения в города, произошли коренные изменения в культуре.

В период первой глобализации капитализм, по мнению авторов, нанес смертельный удар традиционным институтам, ценностно-рациональный тип модернизации заменил целерациональный, первой формой которой была экономическая деятельность. Главным стержнем развития здесь было свободное движение капитала и господство принципа либерализма [26].

1914–1970 гг. – это период второй трансформации капитализма, происходившей на основе организованного общества и его воплощения – техники, которая понималась шире, чем исполь-зование машин в производстве. Техника и организация ограничили рыночную экономику и либеральный капитализм, в частности, привели к росту плановости и управляемости общественными процессами, главным образом для реализации идеи социальной справедливости. Так возникает общество потребления на Западе и социалистический строй на Востоке. Авторы определяют организованный капитализм и соответствующую ему современность как «капитализм и общество», в котором согласованы цели различных групп трудящихся и различных социальных слоев [27]. Однако мировой кризис 1970 г. дезорганизовал указанное направление трансформации мирового капитализма.

Авторы подчеркивают, что сегодня мы являемся свидетелями перехода капитализма к новому этапу развития. Если доклассический капитализм показал, что традиция имеет значение, а рынки – это лишь новый экономический механизм, классический либеральный капитализм показал преобладание рынков и экономики над обществом, то неклассический организованный капитализм ХХ века пытался высвободить общество, поставить его рядом со рынком и экономикой. Задачей постнеклассической капитализма (что и является содержанием третьей трансформации) является высвобождение общества вместе с выдвижением на первый план политики, этики и культуры [28]. Третья трансформация – это очень долгий период, который можно определить как неомодернизм, догоняющая модернизация незападных государств, обращение от либерализма к антилиберальным позициям, обещает повороты и бифуркации с неопределенными пока результатам в развитии капитализма и общества, а также в направлении прогресса [29]. Началась эта третья трансформация с распространением третьей глобализации, внешне символизировавшей победу либерализма в глобальных масштабах и капитала – над национальными интересами отдельных государств. Но постепенно наблюдается уменьшение значимости либеральной идеологии, появление новых капиталистических государств в Азии, ослабление тенденций глобализации. Не только рынок и капитал, но и общество, мораль, культура занимают видное место в социализации человека и саморегуляции общества. Становится понятным, что среди главных угроз человечеству сегодня – отсутствие соответствующих времени систем ценностей, проблемы экологического, этического характера, ограниченность справедливости, свободы.

Как бы ни называть сегодняшнее общество – постиндуст-риальным, технотронным или техногенным, информационным, глобализированным – разными средствами человечество вынуждено будет решать обозначенные выше проблемы [30].

Важно, что сегодня новый импульс приобретает активность национальных государств, происходит выделение целерациональной системы политики как основы развития незападных автохтонных капитализмов. То есть, речь идет о том, что в определенной степени происходит ослабление тех тенденций начала 90-х годов ХХ века, которые шли вразрез с актуальными для Украины задачами (построение государственности, национальная и социальная идентификация). Проблемное поле перемещается в круг вопросов по поводу того, как более эффективно использовать эти благоприятные тенденции в направлении устойчивого и гармоничного развития Украины.

Указанной выше авторы рисуют несколько сценариев развития человечества и отдельных государств в ходе третьей трансформации капитализма. Точнее, эти сценарии касаются как раз развития незападных государств, к числу которых относится и Украина.

1. Удержание незападными государствами капитализма, индустриализма и хозяйственных демократий, рыночного механизма в рамках имеющейся социально-культурной и политической специфичности с целью защиты от негативных последствий западного влияния подобно тому, как это происходило и происходит в Японии, Китае, Южной Корее.

Если это удастся, то противопоставление капитализма и социализма может прерваться как раз благодаря удержанию социально-культурной специфичности и идентичности. Однако, как отмечают эксперты, в случае неудачи ситуация может вернуться к традиционно-рыночной экономике XVII–XIX в. со всеми ее негативными последствиями для общества.

2. Наступление нового времени для незападных государств, то есть, незападные общества начнут эволюционировать в сторону подчинения экономике. При этом возможны три направления такого рода эволюции:

а) по сценарию, реализованному государствами Запада (индустриализация, становление буржуазных наций, формирования «модульного» человека, возникновение многих вариантов капитализма);

б) реализация Китаем и государствами Восточной Азии в целом новой модели развития, в которой могут присоединиться Бразилия, Россия, Индия, Индонезия и т. д.;

в) конвергенция азиатского развития с западным капитализмом путем использования труда и человеческих ресурсов Азии с ориентацией на политическую систему и технику Запада.

Соглашаясь с возможностью реализации указанных сценариев, ради истины укажем еще на один, который не предусмотрен ни сегодняшним либералами, и не ангажированными коммунистической идеей исследователями современности, но в который верит известный американский социальный философ И. Валлерстайн. Сейчас, замечает автор, буржуазия стоит перед необходимостью трансформироваться, чтобы сохранить господствующее положение. И такое возможно. Но «альтернативная возможность заключается в создании в течение ста последующих лет социалистического мирового порядка, который будет опираться на систему производства для удовлетворения нужд, порядка, который предусматривает отмирание государства вследствие отмирания межгосударственной системы, порядка, результатом которого будет рационально организованная система распределения ресурсов, времени, пространства и социальных ролей. Такая система не будет утопией, и не будет системой, лишенной истории. И совершенно невозможно сегодня предугадать, какие будут ее институциональные формы. Но эта альтернатива была бы действительным прогрессом» [31]. Этот вывод перекликается с тем, о чем писал, В. П. Шерстнюк более 20-ти лет назад: «Ближайшие цели человечества должны быть связаны с преодолением негативных последствий господства экономики и выходом на первый план социальной сферы. Что же касается форм общественного устройства, то они могут быть различными и никто не имеет права упрекать одно государство или народ за то, что они, якобы, выбрали неправильный путь развития, потому что это их личное дело... Сохраняется надежда на то, что человечество найдет в себе силы мирно решать возникающие проблемы и двигаться по пути прогресса [32].

Что касается Украины, то надо надеяться, что найдутся социальные силы и лидеры, которые будут заняты прежде всего государственным развитием и им хватит воли выбрать среди имеющихся альтернатив путь, который бы отвечал национальной истории, сегодняшним возможностям и рационально обоснованным и сознательно избранным целям для устойчивого и гармоничного развития. Однако учитывая события 2014–2018 гг., нам может угрожать и совершенно разрушительный сценарий по «сомалийскому» или ливийскому образцу, если политики по-прежнему будут ослеплены собственными амбициями и целями, родившимися за пределами Украины.

**7.3. Реалии политической и духовной жизни в зеркале социальной философии (полемические заметки)**

**7.3.1. Эти странные лики свободы**

Свобода – эта неоспоримая общечеловеческая ценность, в экзистенциальном измерении выглядит как явление изменчивое, не всегда понятное, – то есть, как действительно необычное и даже причудливое, странное. Феноменологической поиск на территории русского языка приводит к однокоренным «страна» («государство») и «странник» («путешественник»). Первое и в русском, и в украинском языках ассоциируется с устойчивым, постоянным, имеющем четко обозначенные границы, которые надо содержать в неприкосновенности. Второе представляет динамизм, изменчивость, неуловимость по принципу «сегодня – здесь, а завтра – там». Такой представляется и свобода, как бытийно-экзистенциальный феномен – ее проявления всегда находятся между: трагедией, драмой и комедией, мифом и реальностью, сладостью и горечью.

Рефлексия над свободой – атрибутивная для европейской философии тематика, и как таковая, она относится к числу «вечных». А последние, как известно, не требуют дополнительных теоретических аргументов в пользу их актуальности, потому что они самодостаточны. Правда, любого автора, пишущего о свободе, подстерегает опасность провозглашать идеи банальные, или избыточно пафосные.

Что касается практической стороны актуальности изучения перипетий свободы в обществе и индивидуальном бытии, то, очевидно, достаточно ссылки на исторический опыт, свидетельст-вующий больше о негативных, чем позитивных последствиях попыток воплощения свободы в жизнь: «благими намерениями вымощена дорога в ад».

Имеют также место сложности с обзором литературных источников по причине их необъятности. Выход видится в использовании юридического принципа «разрешено все, что не запрещено» с целью привнесения в обзор использованных научных публикаций определенного автобиографического момента. Для нас, студентов исторического факультета Харьковского университета конца 70-х годов серьезное знакомство с проблемой свободы началось с лекций и дискуссий, которые инициировали преподаватели философии Г. Н. Садовский и И. Д. Ковалева. Именно от них мы услышали об идеях Ж. П. Сартра и Н. Бердяева, о деятельности академика Д. Сахарова, других правозащитников. Нашим кумиром был полузапрещенный Владимир Высоцкий, творчество которого было насыщено свободолюбивыми мотивами. В этом ряду были и работы А. Ф. Плахотного – профессора, заведующего кафедрой философии университета, в которых свобода рассматривалась в единстве и противостоянии ответственности и необходимости [33]. И хотя авторская позиция в силу убеждений и должностного положения не выходила за пределы официальной трактовки свободы в марксистской философии, теоретическая добросовестность требовали широкого использования, хотя и в критической интерпретации, идей тех же экзистенциалистов, представителей религиозной философии и тому подобное. Вместе с однокурсником Ф. Г. Турченко – ныне известным в Украине историком, – мы быстро освоили искусство чтения философских произведений «между строк», поиском глубоких мыслей, принад-лежавших самым авторам, а особенно – цитируемым действительным или мнимым противникам марксистской теории. Особое впечатление произвела на нас работа И. В. Бычко «Познание и свобода» [34]. И хотя название книги ограничивало автора достаточно узким аспектом проблематики свободы – гносео-логическим, автор виртуозно внес в содержание монографии недоступные тогда идеи М. Хайдеггера, Э. Фромма, А. Бергсона, З. Фрейда, Ж. П. Сартра. Некоторые произведения последнего были опубликованы в СССР, но к тому времени уже стали библиографической редкостью. Позже блюстители «идейной чистоты» заметят указанную форму ознакомления отечественного читателя с новейшими идеями западных исследователей и запретят такого рода цитирование. В данном же случае, как свидетельствовал сам Игорь Валентинович Бычко, киевские идеологи поставили ему в вину цитирование ...молодого Маркса при игнорировании ленинских мыслей.

В конце 80-х годов пришла пора возрождения философского наследия Н. А. Бердяева, труды которого по-прежнему активно «критиковались», но много и цитировались. Правда, «Философия свободы» немного разочаровала своей узкой направленностью. Большее впечатление произвела работа «Смысл творчества» [35], в которой свобода проявилась во всей своей онтологической фундаментальности. В середине девяностых удалось ознакомиться с основательным исследованием малоизвестного у нас философа-эмигранта С. А. Левицкого, в которой достаточно глубоко рассмотрены онтологический, гносеологический, социальный аспекты свободы [36]. Обобщение современного состояния понимания проблемы свободы было осуществлено на Х Харьковских Международных Сковородиновских чтениях в 2003 году, в материалах которых представлена панорама взглядов их участников в том числе и автора [37]. Характеризуя свободу, многие авторы рассматривают ее в метафизическом смысле как одну из высших человеческих ценностей, как цель, идеал [38]. То есть, находится она в ряду таких категорий, как Истина, Добро, Красота. Но если другие ценности свое метафизическое содержание реже губят в бытийном осуществлении, свобода распыляет свою содержательность, размывается в процессе практической реализации. Ее проявления часто имеют характер ограниченный, даже парадоксальный, патологический. С. А. Левицкий к последнему относит искривление свободы страхом, ощущение свободы как пустоты, господство негативной свободы, идолопоклонство перед свободой.

Свобода бытийственно, экзистенционально означает, в частности, снятие ограничений, возможность действовать по собственному усмотрению, право на выбор, на постановку целей и на выбор путей их достижения. Ограничения на такую свободу заложены в основе самого бытия – здесь принципиально не существуют изолированные вещи, процессы, явления, все они так или иначе связаны между собой. А где связь – там и зависимость, то есть, – несвобода. Последняя наглядна в природных процессах, где необходимость господствует над свободой. Но и в обществе факторы несвободы многочисленны и разветвленны. К ним могут относиться объективные обстоятельства и субъективные препятствия на пути к свободному волеизъявлению.

Осуществление свободы предусматривает ряд типичных актов, в том числе выбор вариантов поведения, целей, путей их достижения, осуществления запланированного. И каждая из указанных составляющих ограничивает свободу, отрезая другие потенциальные возможности хода событий в пользу выбранных. Иными словами, всякое бытие частичное, а частичном бытию соответствует и частичная свобода. Утверждение абсолютной свободы для частичного бытия абсурдно.

Сферы выявления свободы имеют разный объективно обусловленный потенциал. На уровне общества свобода на передвижение, на осуществление определенной деятельности, на доступность культурных ценностей и на право участвовать в культуротворчестве (что зафиксировано международными доку-ментами по правам человека) может быть измерено количественно. Сложнее с личной свободой, проявляющейся в сфере морали или духовного созидания и самосозидания, хотя именно здесь возможны самые яркие проявления свободы. Покойный харьковский поэт Борис Чичибабин на одной из встреч с поклонниками развел руками в ответ на просьбу рассказать о своих ощущениях во время пребывания в сталинских лагерях: поэт ничего не помнил (или не хотел помнить) об этой странице своей жизни. Или сработал психологический защитный механизм вытеснения, или поэт, будучи узником физически, чувствовал себя свободным духом, погрузившись в поэтическое творчество, компенсировав тем самым внешнюю несвободу.

Но даже в сфере духовной свобода человека имеет ограниченный характер из-за конечности собственного мировосп-риятия. Порывы духа, трансцендирование за индивидуальные пределы – прерогатива баловней судьбы, героев, святых, гениев. Но это, скорее, исключения, чем правила. К тому же, дух проявляет себя по-разному, рядом с духом активным, развитым, существует дух спящий, дремлющий, пассивный, а то и несвободный.

В свете вышесказанного несколько по иному может быть интерпретирован пример жизни Робинзона Крузо, чем это сделал один из классиков постмодернизма: а именно, как неспособность человека покинуть пространство, определенное мировоззрением (собственным и эпохи), даже при условии предоставления неограниченной свободы мыслить и действовать. Ограниченный в пространстве, но не в действиях, Р. Крузо из обломков памяти конструирует цивилизационно-культурный контекст бытия на необитаемом острове, ритуализует жизнь, распределяет социальные роли, и в результате воспроизводит привычный для него мир, который является копией того мира, в котором он жил до кораблекрушения. Степень свободы Р. Крузо, таким образом, ограничена рамками его мировосприятия. И наоборот, другой популярный герой, попадающий в условия первобытной природы, – Маугли, не является носителем определенного идеального мира, не пользуется свободой в духовном измерении, повинуясь природной необходимости, становится частью животного мира, хотя и обладает человеческим мышлением.

Вместе с тем, по сравнению с другими формами жизне-деятельности, духовная и душевная жизнь дает большие возможности для свободного волеизъявления, для творчества нового. А. Бергсон выводит их из специфики душевной жизни, представляющей собой определенный непрерывный поток, в котором прошлое пронизывает настоящее и где в сегодняшнем прорастает будущее. Повторение здесь невозможно, потому что любой факт, который должен повториться, будет всегда по-новому выглядеть в свете взаимосвязей с прошлым и будущим [40]. Когда мы существуем на периферии жизни, то есть, когда наше «Я» не проявляет непосредственной активности, тогда мы не имеем ощущения творческой свободы. Но как только мы оказываемся перед лицом какого-либо судьбоносного решения, то перестаем плыть по течению и заглядываем в собственные глубины. Поэтому-то мы свободны тогда, когда наши действия вытекают «из всей нашей особенности в целом». И далее: «В исключительных, торжественных случаях жизни, когда речь идет об утверждении нашей личности в мыслях других, и прежде всего в наших глазах, выбор нами осуществляется независимо от того, что принято называть мотивом. И это отсутствие каких-либо ощутимых основ тем более впечатляюще, чем больше и глубже наша свобода» [41].

На тесную связь свободы и творчества как формы бытия индивидуального духа, указывает Н. Бердяев, у которого свобода предполагает творчество и наоборот: свобода всегда представляет собой выход из круга наличностей, прорыв к новому, внесение новизны в бытие, видение и реализация новых ценностей [42]. Свобода, по Бердяеву, всегда является живой метафизикой творчества, воплощением метафизики в психике [43]. Но вместе с тем, осуществление любого творческого акта влечет за собой ограничение свободы, ибо конкретное воплощение замысла является одновременно ограничением возможностей воплощения, вдохновение творца более богато, нежели осуществление. Первый – лучший акт выбора как бы отменяет свободу, потому что тот, кто выбирает, может быть свободным в выборе, но выбрав, невольно становится рабом объекта выбора [44].

И вообще свобода в творчестве материализуется, становится более «тяжелой» и тем самым превращается в необходимость [45]. Существует много других вариантов, когда свобода ослабляется в творческом процессе.

Тем большие потери ждут свободу в социальном бытии, где ограничивающие объективные обстоятельства дополняются субъективными попытками отдельных лиц и групп замаскировать термином «свобода» вещи, несовместимые с последней. Со времен Великой французской революции лозунги свободы, равенства, братства смущают умы людей. Все охотно их повторяют, берут на вооружение, пытаются доказать, что преданы указанным идеалам. Но только силы, подхватившие знамя свободы, приходят к власти, как наряду с указанными лозунгами победители спешат поднять другие, такие, которые должны уравновесить «перегибы» и «излишки» свободы. При этом они часто искренне верят в собственную непогрешимость. Когда в Харькове площадь Дзержинского переиме-новали в площадь Свободы, остряки из местной телекомпании назвали ее площадью Дзержинского имени Свободы, вкладывая в это наименование вполне понятный ироничный смысл. Может и не понимая того, они осветили существующую проблему: Дзержинский, и те, кто сегодня пытается избавиться от советско-имперского прошлого, каждый по-своему понимали и понимают свободу, боролись и борются за нее, хотя и степень ее проявления в итоге оказывается разной. Очень часто субъектам политики кажется, что только логика политической борьбы ограничивает их стремление к максимально возможной свободе. И тут на помощь приходит теоретическая эквилибристика, когда понятие свободы подменяется схожими с ней, но не совпадающими по содержанию терминами. К таким, например, относится «равенство», которое часто понимают как единообразие. Чтобы сделать всех одинаковыми, нельзя обойтись без насилия, без ограничения свободы. Но и равенство экономических возможностей, что и сегодня, как и 200 лет назад, подается в виде наиболее возможной степени свободы, – неполная, частичная, потому что без наполнения возможностью творческого использования свободы это ведет к эгоизму и самоудовлетворению, отчуждению [46].

Сегодня, вслед за И. Пригожиным, многие повторяют, что в мире преобладает тенденция возникновения порядка из хаоса. Когда такое мнение высказывается в общем виде, оно выглядит привлекательной и успокаивающей антитезой второму закону термодинамики. Совсем другое дело, когда пытаются идею порядка применить к конкретике реальной жизни в обществе. Недаром же только одно воспоминание о «порядке» вызывает стальной блеск в глазах тех, кто мечтает о воскрешении «отца народов», или, на худой случай, любого доморощенного диктатора. В утверждении «от хаоса к порядку» заложена неточность или сознательная ложь в отношении к свободе: порядок не может быть конечной целью социального прогресса, потому что он по определению является промежуточным состоянием между хаосом, анархией и гармонией. Порядок всегда имеет постоянный, частичный, ограниченный характер, тем более, он не может сосуществовать со свободой. Это – исходная точка отсчета, от которой должно начинаться движение к свободе. Теоретические проекты утверждения того или иного типа порядка, реализованные в ХХ веке, показали, что связано это было, как правило, с геноцидом собственного или чужих народов. И наоборот, естественным выглядит движение от хаоса к гармонии через промежуточные состояния путем регулирующих воздействий на жизнь, упорядочения социальных связей и отношений без резких скачков и апокалиптических взрывов.

Какие выводы могут быть сделаны из вышеизложенного? Свобода только метафизически однозначно может быть квалифицирована как один из самых высоких и самых желанных для реализации идеалов человечества. Реальная жизнь, то есть, сфера осуществления и материализации идеала свободы демонстрирует разные уровни его воплощения, и очень часто они оказываются искаженными, трагедийными ее формами. В обществе любые проявления свободы, даже в сферах духовной жизни и творчества, – неполные, не абсолютные, ограниченные. Одновременно человек в жизни и только в жизни способен найти пути к свободе, к той или иной степени ее проявления.

Из сказанного не следует, что свобода не существует, или она не нужна человеку и обществу. Утверждать так означало бы отрицать значение идеалов, как таковых, или не видеть разницы между сущностью и существованием свободы. Речь может идти лишь о том, что человек и общество в целом каждый раз должны реально оценивать расстояние между действительностью и идеалом, а также собственные возможности в достижении той или иной степени воплощенной свободы.

**7.3.2. О политических играх в эпоху «После-всего»**

Если верить авторам, пытающимся определить сущность современной эпохи, то никакой ее специфичности не существует: большинство определений носит негативный характер, а сама эпоха предстает как великое нашествие всяческих «После» – после Модерна, индустриализма, экономики и т. д. и т. п. Такое время «После-всего» как бы имплицитно несет в себе тотальное отрицание всего, что было ранее. И пусть большинство таких черт эпохи реально существуют в виде тенденций, в худшем случае – в головах самих авторов, подобные рассуждения несут в себе негативный потенциал, способствующий распространению в массовом сознании деструктивных установок.

Э. Кассирер определял человека как «символическое животное», способное создавать символы и изменяться под их обратным воздействием. Символы являются исходным материалом для построения новых культурных матриц, а при определенных условиях способствуют схематизации, выхолащиванию реальности, замещению ее фантазиями, химерами, утопиями. Процесс распространения последних начался в эпоху Модерна, но особое развитие получает во времена постмодерна, когда легитимизируется зыбкость, изменчивость, мозаичность. Культурная содержательность замещается технологиями производства текстов, визуальных изображений, звуковых форм, продуцированием избыточной информации. Результатом сдвигов в культуре является массовое распространение эрзац-форм сознания и поведения, симуляций, замещающих реальность в целом, в том числе и в области политики. В последнем случае речь идет о распространении идей-фикций вместо идеологии, об использовании в политическом процессе элементов игры, сказки, шоу, об имитации и симуляции вместо реальной политической воли и действий. Государство, претендующее на лидерство в мире, в первую очередь освоило приемы организации политических игрищ эпохи постмодернизма, предназначенных для использования на международной арене и внутри государства, опираясь на находящиеся в его распоряжении мощные информационные ресурсы и огромный идеологический аппарат.

На постсоветском пространстве на ситуацию «После-всего» накладываются настроения, связанные с нигилистическим отношением к моральным и правовым установлениям как со стороны представителей старой власти, так и со стороны нынешних, сменяющих друг друга представителей олигархических структур и кланов. Но при этом неизменно стирается грань между сказанным и сделанным, реальным и вымышленным, существующим и желаемым, политикой и игрой в политику, символом и эмблемой.

В частности, процессы демократизации жизни, если и осуществляются, то на фоне перерождения символов культуры (в том числе таких. как свобода, справедливость, равенство) в эмблематику. Последняя предстает как выхолощенный символ, сохраняющий лишь видимость последнего, но, в отличие от подлинного символа, потерявший творческую многозначность смыслов, способность соизмерять внутренней мир личности с первоосновами бытия, симулирующий связь человека со сверхличностными ценностями. Это и есть та система симулякров, которую Ж. Бодрийяр считал характерной чертой современной культуры в целом.

Соединение идей-фикций, эмблематики демократизма с политической игрой способствует замене реальности виртуалами путем иссечения идей в мясорубке политического шоу. Сильные идеи способны не только отражать действительность, но и изменять мир. Идеи-фикции и эмблемы удобны для манипуляции общественным мнением, легко воспринимаются и не требуют усилий по их освоению. Отсюда объяснима легкость, с какой полит-технологи воздействуют на массы, маркируя реальные ситуации эмблемами и включая механизмы психологического воздействия на толпу. Восприятие эмблематики требует создания особой атмосферы праздничной приподнятости, игры, стимулирующей приливы энергии, дееспособность. Это, в частности, достигается путем соединения игры и шоу. Игра вносит элемент личного творчества, спонтанности, свободы, шоу позволяет режиссерам реализовывать сценарий не выпуская ситуацию из-под контроля вплоть до осуществления поставленной цели. Сценарии политических игр предполагают олицетворение сил добра и зла, сказочное превращение Бабы-яги в прекрасную принцессу, и наоборот, а Иванушки-дурачка – в сказочного богатыря. Тут же проявляется еще одно свойство сказки: вера в слово, которого достаточно, чтобы свершилось чудесное превращение реальности, в то, что все, одевши маски праведников, незамедлительно в таковых и превратятся. Столь же легко политические противники усилиями СМИ и идеологов превращаются в воплощение дьявольских сил зла.

Современные политические игры предполагают использование массовой культуры с ее гримасами попсовости, примитивизма, безвкусицы, подаваемых в привлекательной упаковке движения к новому. Таковыми являются попытка выдать право на проведение третьесортного конкурса за симптоматичный прорыв в определенном направлении, а также информационный шум вокруг самой идеи присоединения к «семье» передовых государств с использованием имитацион­ных приемов и симулякров западного китча. В этом же ряду сле­дует рассматривать нарочитые демонстрации демократичности власти, выходы публичных деятелей в народ, организация массовых катаний на коньках и культпоходов в театры и музеи на стадионы.

Разумеется, само по себе использование современных приемов создания имиджа власти не повод для критических выпадов в ее адрес. Опасность заключается в том, что энергия борьбы за благородные цели, как вода в песок, может уйти в симуляцию и имитацию деятельности, в малорезультативные политические игрища, порожденные эпохой постмодерна, что, собственно, и произошло в период правления президента, у которого «руки ничего не крали».

Но обратимся от политических реалий, часто драматических и трагических, к некоторым областям бытия современного социума, в частности, к политической рекламе, играющей чуть ли не решающую роль при использовании в своих интересах общественного мнения электората, как то ли иронически, то ли с долей уважения и заискивания называют презренные массы в периоды демократических выборов или их имитации.

**7.3.3. Политическая реклама как форма коммуникации[[5]](#footnote-5)**

Предлагаемая тема имеет значительную общественно-политическую актуальность, ибо в современных условиях резко возрастает значение такого социального феномена, как коммуника-ция. Это вполне закономерно потому, что глобальная трансформация индустриального общества в информационно-коммуникативное сопровождается не только проникновением коммуникации во все сферы жизнедеятельности общества, возникновением и развитием качественно нового типа коммуникативных структур и процессов, но и глубоким переосмыслением природы изменений в самой коммуникативной сфере, места и роли коммуникации в развитии общества, ее влияния на характер общественных отношений. Сегодня политическая коммуникация (political communication) выступает видом политических отношений, с помощью которого доминирующие в политике субъекты регулируют производство и распространение общественно-политических идей.

Под политической коммуникацией понимают передачу смыслов, значимых для функционирования политической системы, поскольку преобладающими здесь являются написанное или произнесенное слово, а также знаки, символы, передающие смысл информации и разновидности ее интерпретации [47]. В значительной степени политическая коммуникация составляет сферу компетенции специализированных учреждений и институтов, таких как средства массовой коммуникации, правительственные информационные агентства или политические партии. Тем не менее, она выступает значимым и в социальном общении – от бесед с глазу-на-глаз до обсуждения определенных вопросов в Парламенте.

Изучение политической коммуникации берет свое начало, по меньшей мере, от Платона, но начало современным изысканиям положили исследования пропаганды периода первой мировой войны, проводившихся вскоре после ее окончания. С тех пор много внимания уделялось изучению проблем политической коммуникации, анализу средств передачи сообщений, интерпретации их содержания. К. Дойч высказал мнение, что политическая коммуникация могла бы стать центром всей политологии; политические системы трактовались бы при этом как большие коммуникационные сети. Соответственно, в структурно-функциона-льных исследованиях обычно политическая коммуникация рассматривается как одна из главных функций политических систем [48]. Среди исследователей политико-коммуникационных отношений следует отметить труды Ж.-П. Шварценберга, П. Нориса, Г. Херманна Д. Грабера [49]. Из современных европейских исследователей политической коммуникации большое значение имеют идеи Я. Куймана, Х. Бэнга, Г. Гуревича, на территории восточной Европы – М. С. Вершинина, М. Н. Грачева, И. М. Дзялошинского.

Несмотря на большое количество литературы, посвященной различным аспектам политической коммуникации, ее анализ показывает, что научных исследований в области манипулятивного воздействия политической рекламы недостаточно. Среди современных работ, касающиеся данной проблематики следует отметить прежде всего монографию С. Г. Кара-Мурзы «Манипуляция сознанием» [50], Е. Егоровой-Гантман и Д. Плешакова «Политическая реклама» [51]. Указанные авторы анализируют политическую рекламу как форму политической коммуникации, в частности касаясь ее коммуникативных функций (привлечение внимания, информационная, убеждающая, побудительная), видов, форм.

Политическая реклама является одним из наиболее ярких и неоднозначных феноменов в политической жизни современной Украины, поскольку в условиях выбора, адресного влияния на электоральные группы она в лаконичной, часто оригинальной форме формирует и внедряет в массовое сознание определенные представления о характере политических сил и создает необходимую психологическую установку.

Содержательное наполнение рекламы в политике определяется потребностями электората. Учитывая это, можно варьировать как нюансы выбора, так и общее направление вариантов рекламного воздействия. В этом смысле одной из форм расшифровки смыслов является политическая мифология, к которой обращаются когда невозможно воспользоваться рациональными средствами. Знаки, символы, идеалы представляют системы ценностных представлений, которые доминируют в обществе, или навязываются по тем или иным причинам. Идеал, как правило, не совпадает с действитель-ностью, он всегда выше действительности, но одновременно связан с ней возможностью воплощения. Миф, в отличие от идеала, дополняет или замещает действительность, а символы выступают материалом для построения новых культурных матриц, а при определенных условиях способствуют схематизации, выхолащива-нию реальности, замещению ее фантазиями, утопиями. Политическая реклама является своеобразным ретранслятором этих фантазий, утопий, мифов [52]. Она также выполняет информационную функцию, поскольку одна из задач, стоящая перед ней, – информиро-вание, ознакомление аудитории с партией, кандидатом, его взгля-дами, предложениями, преимуществами перед конкурентами [53].

Коммуникативная сущность политической рекламы заклю-чается в том, что она устанавливает контакт между носителями власти или претендентами на места во властных структурах и обществом, осуществляет адресно-направленную связь между ними, используя доступную для восприятия и адекватную определенному обществу знаковую систему.

Во многом политическая реклама похожа на коммерческую, так как она также пытается влиять на реальность, которая воспринимается потребителем. Некоторые виды рекламы призваны воздействовать на наши убеждения, а другие больше направлены на эмоции, поэтому психологические методы политической рекламы являются довольно распространенными. В частности это касается обращения к базовым понятиям таким как безопасность, страх и т. д. Например, апелляция к страху, как правило, используется действующими властями, которые играют на опасениях избирателей, которым не известно, насколько справится с должностными обязанностями неизвестный претендент. Особенно эффективно используются патриотические призывы, поэтому некоторые символы, такие, как флаг, калина, рожь почти всегда присутствуют в украинской политической рекламе. Широко используются некоторые другие изображения, например, известные памятники и национальные исторические символы. В типичной политической рекламе обычно используется также метод обращения к семье (семейные фото кандидата с улыбающейся женой и детьми), целью которых является влияние на электорат с точки зрения семейных ценностей. Также достаточно часто используются личные свидетельства известных «сторонников кандидата». Для рекламы также приглашают, как свидетеля, популярного политического деятеля – сторонника той или иной партии, успешного спортсмена, актера и т. д.

Наряду с этим, довольно частым в политической рекламе является попытка эффективно принизить роль противников, что заставляет кандидатов использовать так называемую негативную рекламу (или черный РR). Наиболее часто в избирательных кампаниях в Украине использовались нападки на оппозицию, которые были достаточно эффективными, поскольку многими избирателями воспринимались, как справедливые. Кроме того, негативная эмоциональная реклама запоминается лучше, чем позитивная, даже если она не особенно нравится электорату. Однако, если негатив в адрес оппонента совсем не вызывает доверия, он может существенно унизить самого кандидата. Именно опасения такого сценария часто сдерживает кандидатов от использования нападок на соперника.

Несмотря на представление о том, что важнейшая цель политической рекламы – изменить установки избирателей, очень малое количество рекламных действий на самом деле влияет на чье-либо сознание до такой степени, чтобы люди изменили свой выбор. Однако политическая реклама помогает кристаллизовать существующие установки и уточнять их. В том же духе реклама может подкрепить существующие установки для того, чтобы держать не очень «надежного» избирателя «в кругу» сторонников. Такая установка поддерживается скорее всего для того, чтобы она сработала в день выборов, в качестве отпора попыткам кандидата-соперника изменить сложившеюся расстановку сил. Политические стратеги всегда беспокоятся о слабой поддержке избирателей, которые сочувствуют их кандидату, но не очень преданы ему. Большинство рекламных мероприятий предназначены именно для таких людей.

Иногда политическая реклама может действительно отвлечь избирателя от одного кандидата и привлечь к другому, но такие случаи редки и их количество не растет даже с распространением Интернета. Однако, поскольку выборы часто решаются преоб-ладанием незначительного процента голосов, возможность таких ситуаций может приниматься во внимание.

Реакция на политическую рекламу может зависеть от связи, который избиратель чувствует с кандидатом. Такая связь может основываться на объективном убеждении (когда нравятся пункты политической программы) или на субъективных симпатиях. Иногда эти два критерия могут противоречить друг другу, как в случае, когда существует согласие с позицией кандидата по всем пунктам программы, но имеет место его неприятие на эмоциональном уровне. Ориентированная на имидж реклама может влиять иначе, чем ориентированная на программу. О кандидатах отзываются с большей симпатией после рекламы с программой, чем с просто имиджевой рекламой, однако визуальная память лучше запоминает все-таки имиджевую рекламу кандидата.

Сегодня наши представления о политическом мире по большей части являются продуктом масс-медиа. Об их роли в политике ведутся ожесточенные споры. Тем не менее, не подлежит сомнению, что масс-медиа создают политический мир – основу наших знаний о политике, что определяет дальнейшее поведение субъектов в этой области.

Политическая реклама, как элемент массовой культуры приводит к массовому распространению эрзац-форм сознания и поведения, симуляций, замещающих реальность в целом, в том числе и в сфере политики. В последнем случае речь идет о распространении идей-фикций вместо идеологии, об использовании в политическом процессе элементов игры, сказки, шоу, об имитации вместо реальной политической воли и действий, что по мнению Диттера Корчака, руководителя института программных иссле-дований в Мюнхене, насаждает пропаганду определенных идей, или осуществляет управление сознанием независимо от воли людей [54].

Конечно, само по себе использование современных приемов создания имиджа, в частности политической рекламы, не повод для критических выпадов в адрес политиков. Опасность, скорее, заключается в том, что энергия борьбы за благородные цели может превратиться в имитацию деятельности, в мало результативные политические манипуляции.

**7.4.Мифы и антимифы истории: мера и пределы**

В советские времена наши учителя – профессора исторического факультета Харьковского университета уверяли нас, что история – это общественная наука, которая использует преимущественно научные методы познания, ставит целью достичь объективной истины и тому подобное. Понятие, «интерпретация» тогда еще использовалось мало, хотя то искренне, то немного лукавя, наши наставники интерпретировали ход исторических событий в соответствии с «единственно верными» установками учения марксизма-ленинизма. И тем самым – мифологизировали историю. Хотя тогда немногие из нас – студентов сомневались в истинности такого подхода или подозревали, что что-то здесь не так.

Ситуация изменилась в годы «поздней перестройки», когда легальными становятся попытки пересмотреть, казалось бы, неоспоримые, раз и навсегда установленные истины. Одним из первых в этом ряду выступил небезызвестный и небесталанный российский писатель, который пытался доказать, что никакого татаро-монгольского гнета не существовало, а летописцы «растащили» историю древней Руси и Европы по крайней мере на тысячу лет. Эта тенденция сегодня живет, опираясь на солидный математический аппарат.

Конечно, и раньше существовали разные точки зрения, например, на роль норманнов в возникновении государственности у восточных славян, но эти разногласия объяснялись вполне «научно» – как необходимые элементы научных дискуссий и борьбой между сторонниками различных исторических школ.

Еще в апреле 1991 года, перед распадом Союза, нас, заведующих кафедрами общественных наук из Харькова направили на месяц в Московский университет «повышать квалификацию». Кого-то тогда поразили «дацзыбао» в университетском холле, смысл которых сводился к стремлению показать, каким кровавым монстром был Ленин путем цитирования его наиболее одиозных цитат. Нельзя сказать, что мы не знали об этих высказываниях, и более того – уже тогда на нашей кафедре в ХНАДУ по инициативе В. П. Шерстнюка полным ходом подвергались критике идеи тех же Маркса, Энгельса, Ленина. Но критика, так сказать, осуществлялась в рамках теоретического анализа, без ненужного надрыва. Последний на всесоюзном уровне был привнесен публикацией критической статьи по теории марксизма в популярном молодежном московском журнале, подписанным двумя «харьковскими аспирантами», о дальнейших философских достижениях которых мне так и не привелось услышать. Далее внимание разрушителей «советских мифов» перекинулось на другие фигуры и этапы новейшей истории. И вновь вперед был выпущен беллетрист, в прошлом – чин КГБ А. Суворов с его домыслами и фантазиями относительно мотивов поведения Сталина, намерениями относительно будущего противника в мировой войне и т. д. и т. п. Литература такого рода умножалась, причем, рядом с действительной разрушением мифов официальной истории, создавались и распространялись новые. Эпатажным выглядит утверждение, что русские корни в истории следует искать еще со времен расселения арийских племен... В философской литературе пришлось читать утверждение сторонника постмодернизма, который для науки истории вообще не оставлял места, отдавая на усмотрение фантазии авторов все поле исследований [55].

Некоторые авторы, желая развеять старые мифы, творят собственные антимифы, как говорят, «лакируя действительность». Таковы многочисленные «антимифы о России», которые штампует пригретый нынешней российской властью профессор В. Мединский [56]. К этому хору присоединяются все, кто хочет славы и популярности... Таковы «исторические» разведки одного известного юмориста, который до поры, до времени радовал нас байками о невежестве американцев, спекулируя на вполне естественной разнице в культуре и ментальности наших народов. Потом он пытался доказать, что норманны не были приглашены править Русью, а князь Рюрик – славянин из венедов. Это еще куда ни шло... Но дальше оказывается, что вообще все – и весты, и готы, и бриты происходят от протаславян. Но автор не утруждал себя поиском теоретически обоснованных аргументов, оставаясь дилетантом: якобы знал много обо всем, но понемногу, не очень глубоко и не ища при этом весомых аргументов и к тому же делая фактические ошибки [57].

Казалось бы, негативный опыт наших северных соседей, должен был охлаждающе подействовать на домашних – украинских фантазеров, упоенно расписывающих силу шароварного войска в ее победах над Византийской империей, или над турками. Но нет. Как говорится, масла в огонь подлил наш неудачливый по другим делам президент, который очень любил трипольские черепки и выпустил на свет джина, который именуется профессором и вдобавок политологом. И не просто выпустил, но и предоставил время для выступлений на хотя и несколько суженном по влиянию на население по сравнению с советскими временами первом украинском радиоканале. И каждое воскресенье вкрадчивый голос профессора сообщает нам, что украинская цивилизация – старше всех на свете: от нас пошли не только какие-то греки с их философией и культурой, не только финикийцы с их умением бороздить морские просторы, но и египтяне, индийцы и, конечно же, китайцы. Но вести прямую родословную от украинцев ко всем народам необъятной ойкумены даже для смелого профессора было бы уж слишком, поэтому, подается такая нехитрая схема: конечно, это были не современные украинцы, а скифы, которые всех завоевывали или мирным путем покоряли. В качестве аргументов используется все – от откровенной лжи, до поиска параллелей в названиях городов, местностей, племен. Вся эта смесь выдается за последнее слово исторической науки. И против удалось в свое время услышать разве что голос действительно выдающегося историка Петра Толочко. Другие «светила» истори-ческой науки в Украине, особенно из тех, кто «национально сознательный» или «озабоченный», потупив, правда, глаза (видимо, все же стесняясь смелых экспромтов коллеги), только и способны произнести: «Ну, что вы, у нас каждый имеет право на собственное мнение». Так-то оно так, но тогда вновь возникает вопрос: если от имени истории одни профессора несут чушь, а другие молча выслушивают этот бред, то может история действительно не имеет права носить высокое звание науки?

Так и хочется сказать новоявленным пророкам словами А. Герцена: «В истории тем, кто пришел позже – не кости, а сочные плоды» [58]. То есть, народы, чьими «предками» являются, украинцы, давно сошли с исторической арены. И наоборот, если украинская нация – молода, то она, скорее, должна быть полна энергии и сил, способна преодолеть все невзгоды и выйти на широкое историческое пространство. Но получается, что под видом мифов и антимифов, которые якобы должны возвысить наше достоинство, украинцам преподносят фигу, лишая перспектив дальнейшего развития.

Мышление этого профессора и ему подобных светил построено вроде того, как мыслят обитатели известных «желтых» домиков: есть идея-фикс, под которую подстраивается все, что под руку попадает. То есть, речи о поиске истины здесь даже близко нет, за истину служит предвзятое мнение автора. Не лучшим образом поступают и авторы, выпячивающие бытовые подробности жизни исторических личностей [59]. При этом они хорошо знают, что действительно великих политических деятелей, поэтов, писателей ценят и уважают не за то, что они не пили водку, не курили, женщин не любили (или наоборот), не по их правильной или нет с точки зрения обывателя жизни, а за их творчество, в котором они отразили дух своего народа. Последний, кстати, – тоже часто бывает не ангел [60].

Эти примеры показывают, что речь идет не о каком-то невежестве, или заблуждении. Это – определенная тенденция, являющаяся продуктом современной цивилизации, которая поддерживается и распространяется через СМИ различными заинтересованными силами. С одной стороны, если история – все же является наукой, то профессиональные историки должны давать отпор всяким попыткам разрушить научные основы и принципы, с какой бы стороны они ни совершались. С другой, актуальным остается поиск социальных и гносеологических корней подобных извращений. А таким авторам надо еще раз повторить, что есть диалектическая мера, которую переступать нельзя и существуют те пределы, после которых критическое рассмотрение любого явления, персонажа может превратиться в пасквиль. Но это уже дело совести, которая у человека либо есть, либо ее нет.

**7.5. «Бермудский треугольник»: взаимоотношение философии, религии и науки в современном мире**

Исторически взаимоотношения между религией, философией и наукой складывались таким образом, что толерантный и конструктивный диалог часто замещался конфронтацией, конфликтностью, преследованием инакомыслия. Но сегодня искать виновных – дело не только безнадежное, но и непродуктивное, не способствующее развертыванию диалога между различными мировоззренческими системами, между философией и богословием, в частности. Между тем, эта проблема неизменно привлекает внимание как богословов, так и философов [61].

Но возникает вопрос – а какова конечная цель такого диалога, ради чего его необходимо поддерживать? Бесспорно, что религия является формой духовности, а церковь – социальным институтом, который на протяжении веков лелеял и прививал людям духовность в ее социальном и индивидуальном смыслах. Именно духовность возвышала человека над его животным естеством, придавала смысл его существованию, поддерживала планку нравственного поведения человека, прививала стремление к идеалу, к Абсолюту.

В условиях, когда духовная жизнь человека и общества были слабо дифференцированы, религия была той силой, которая цементировала общество и выражала духовность, как таковую. Но ситуация изменилась с обретением относительной самостоя-тельности искусством, философией, наукой, моралью, которые призваны воплощать идеалы Красоты, Мудрости, Истины, Добра, становящихся рядом с религиозными Верой, Надеждой, Любовью в стремлении поддержать духовные основы общества. Более того, в условиях современных сложных социально-культурных сдвигов, сопровождающихся кризисом традиционализма, поиск адекватных путей восстановления и развития духовности вряд ли возможен в одиночку – будет ли это религия, или философия, или искусство, наука. В этом и заключается необходимость диалога с упором на продуктивные, а не конфронтационные аспекты.

Вообще, проблема диалога сегодня чрезвычайно актуальна не только в полидуховном пространстве, образующем указанный выше треугольник (религия, философия, наука), но и на внутрикон-фессиональном (например, между тремя существующими в Украине православными церквами), межконфессиональном (между основными направлениями христианства в целом, между христианством и исламом). Более того, диалоговая коммуникация рассматривается как действенное средство объединения человечества на межкультурном и межцивилизационном уровнях.

Взаимодействие религиозного опыта и философствования и в прошлом приводило к плодотворным результатам. Таким был позитивный опыт синтеза иудеохристианской и античной (по сути восточной и западной) традиции в европейской философии Нового времени, когда религиозный опыт становился импульсом философского и научного творческого мышления. В качестве примеров можно также сослаться на становление мировоззрения таких разных мыслителей, как Августин Блаженный, Р. Декарт, Г. Галилей, Б. Паскаль [62].

Во всяком случае, одно можно сказать твердо: освоение текстов Библии, например, способствует установлению взаимопонимания между философами и богословами, независимо от того, как воспринимаются ее тексты: как источник религиозного и философского вдохновения или как историко-культурный памятник. Соответственно, имеют право на существование идеи «о вдохновляющей и интенциональной роли текста Библии соответственно в защите своей веры и традиции», а также «в пробуждении веры и в стимулировании развития религиозной и социально-философской мысли» [63].

Вместе с тем, труднопреодолимо противостояние науки и религии, которые коренятся в их исходных сущностных принципах. Как отмечает Е. Л. Фейнберг, развитие науки «вступило в противоречие с представлениями о структуре мира, закрепленными в древних книгах, если их тексты понимать не символически, а буквально» [64]. При этом если открытия в науке изменяли заключенные в ней знания количественно и качественно, то церковь отстаивала незыблемость каждого слова священных текстов. Не уменьшают уязвимости религиозной картины мира и попытки подтвердить новые научные данные авторитетом текстов Библии (например, трактовать как подтверждающие идею креационизма – Божественного творения, – теории Большого взрыва, расши-ряющейся Вселенной и т. п.). Такого рода попытки поиска аргументов для религии в науке лишь дискредитируют саму религию: «лишая религиозное учение чудес, наука размывает основные элементы религии – мистицизм и тайну» [65]. И кроме того, дальнейшее развитие науки будет разрушать достигнутое было согласие между наукой и религией в отдельных вопросах, не устраняя противоречий между ними в целом.

Непреодолимым выглядят также противоречие между пониманием роли сомнения в религиозной вере и в науке. Для последней принцип сомнения («сомневаться во всем») – основополагающий. Для религии характерно требование веры без сомнения, оно также незыблемо. Здесь признается сомнение лишь как временное состояние, допустимое как частный случай на Пути к Абсолюту. Сомневаться можно в самом себе, но не в существовании Бога и в Слове Библии.

Поскольку поглощение наукой религии (через атеизм), как и религией науки, оказалось безуспешным, остается признать их право на самостоятельное существование без попыток нарушить эту автономию или навязать противоположной стороне собственное видение мира. Для мыслящей личности вполне приемлемым должно быть признание символизма Библии, и ее изложение в соответствующих текстах нельзя понимать буквально. Собственно, к этому призывал Г. Сковорода, который писал, что вся премудрость Божья сосредоточена в Библии, святое письмо – «Сладкие щели Божьи»; по сравнению с этой премудростью «все мудрости мира не что иное, как рабские хитрости». Однако святое письмо подобно речке или морю, прячущих за толщей воды глубины, которые на первый взгляд таковыми не являются. «Богословие учит или исцеляет наиболее таинственные в душе начала, советы и мысли, оно есть не что иное, как искоренение злых мыслей» [66].

Верующий рассматривает Библию как источник религиозного вдохновения, философ – как символическое, нравственно наполненное поучение, культуролог – как историко-культурный памятник.

В таком случае Библия предстает перед ищущим умом как «высоко художественное, достаточно стройное собрание притч, имеющих дидактический характер». Левин или Пьер Безухов у Л. Толстого и библейский Моисей в таком случае воспринимаются не как реальные, живые люди, а как образы, символизирующие соответственно нравственные и религиозные ориентиры, оказывающие воспитательное воздействие на человека, или, по сути, «работающие» в пользу духовности, возвышающей человека над его повседневными заботами.

Возможность синтеза религиозного опыта и рационального мышления в современном обществе в какой-то мере облегчена и тем, что то и другое не носит характера чего-то монолитного, единого. И стоит на проблему диалога взглянуть не с точки зрения уличения друг друга, не выискивая у противоположной стороны аргументы в пользу собственной позиции, а ища возможности для сближения. В таком случае мы сможем придти к новой духовности, оплодотворенной подлинной Мудростью, опирающейся на Истину и освященную Верой.

**ЛИТЕРАТУРА**

**ГЛАВА СЕДЬМАЯ**

**СОЦИАЛЬНЫЕ, ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ДУХОВНЫЕ РЕСУРСЫ НАРОДА УКРАИНЫ В МЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ**

**7.1. О творческих ресурсах менталитета народа Украины**

**7.1.1. Национальный менталитет: к определению понятия.**

1. Теорія та історія світової і вітчизняної культури. – Львів: Каменяр, 1992. – С. 25.

2. Храмова В. До проблеми української ментальності // Українська душа. – К.: РІП «Фенікс», 1992. – С. 4.

3. Лисий І. Менталітет і духовна культура українців // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 11–12. – С 39–40; Поліщук І. Українська ментальність як проблема політології // Український час. – 1994. – № 1. – С. 8–9.

4. Бердяев Н. Судьба России. – М.: Филос. об-во СССР, 1990; Вернадский В. И. Украинский вопрос и русское общество // Дружба народов, 1989. – № 3.– С. 2 47–254; Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. – К., 1992; Костомаров Н. Две русские народности. – К.; X., 1991; Костомаров М. Книга битія українського народу // Грабовський С. та ін. Нариси з історії українського державотворення, – К., 1995. – С. 529–544; Лихачев Д. С. О национальном характере русских // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 3–6; Рильський Т. До визначення українського народного світогляду // Хроніка. – 2000. – 1993. – № 5/7; Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. – М.: Политиздат, 1991; Трубецкой Е. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке // Литературная учеба, 1990. – кн. 2; Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию // Сочинения. – М.: Правда, 1989 и др.

5. Бердяев Н. Судьба России. – С. 3.

6. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. – С. 238.

7. Лук Н. Национальная идея в духовной культуре Украины середины XIX–XX века. Философский анализ // Философская и социологическая мысль, 1995. № 1, 2. – С. 246–263; Нариси з історії українського державотворення. – К.: Генеза, 1995. – С. 252–288.

8. Вирост П. С. Національна самосвідомість: проблема визначення і аналізу // Філософська і соціологічна думка. – 1989. – №7. – С. 20.

9. Там же. – С. 24–25.

10. Рильський Т. До визначення українського народного світогляду.– С. 11.

11. Див.: Шацкий Ежи. Утопия и традиция. – М., 1990; Грабовський С. І. Тоталітарна утопія і національна культура // Світогляд і духовна творчість. – К., 1993. – С.165–173.

12. Див.: Лук М. Національна ідея у духовній культурі України середини XIX – початку XX сторіччя (філософський аналіз). – С. 250. Але існує і інша думка з цього приводу. Ось що, наприклад, можна прочитати у передмові до першого тому Енциклопедії українознавства: «Відновлення Української держави — подія планетарного масштабу. Віднині Україні судилося до кінця сповнити свою історичну місію... Світ почав усвідомлювати велич духу та історичну місію нашого народу, і вже не може обходитись без України» (Див.: Енциклопедія українознавства, – Львів, 1993. – Т. 1,– C. I, V, VI).

13. Лисий І. Менталітет і духовна культура українців // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 11–12. – С. 53.

14. Там же.

15. Див.: Сучасність. – 1992. – №6, – С. 146.

16. Див.: Основа 1995. – № 8 (6). – С. 155.

17. Бердяев Н. Судьба России. – С. 33.

18. Клепіков О. І., Кучерявий І. Т. Основи творчості особи. – К., 1996. – С.164.

19. Там же. – С. 145.

**7.2. Украина и мир: варианты эволюционных изменений**

**7.3. Реалии политической и духовной жизни в зеркале социальной философии (полемические заметки)**

**7.4.Мифы и антимифы истории: мера и пределы**

**7.5. «Бермудский треугольник»: взаимоотношение философии, религии и науки в современном мире**

1. Белл Д. Культурные противоречия капитализма // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. – М., 1990. – С. 251.

2. Федотова В. Г. Типология модернизаций и способов их изучения // Вопросы философии. – 2000. – №4. – С. 3–27.

3. Белл Д. Указ. соч. – С. 244.

4. Там же. – С. 245.

5. Иноземцев В. Л. Демократия: насаждаемая и желанная. Удачи и провалы демократизации на рубеже тысячелетий // Вопросы философии. – 2006. – №9. – С. 34–46.

6. Федотова В. Г. Типология модернизаций и способов их изучения // Вопросы философии. – 2000. – №4. – С. 26.

7. См.: Шерстнюк В. П. Есть ли будущее у коммунистической идеи? // Ідея соціальної справедливості в контексті сучасних цивілізаційно-культурних змін. Матеріали Меморіальних читань, присвячених 90-річчю від дня народження першого завідувача кафедри філософії і політології ХНАДУ Володимира Петровича Шерстнюка, м. Харків, 20 листопада 2008 року. – X.: ХНАДУ, 2008. – С. 27–53.

8. Там же.

9. Валлерстайн И. Маркс и слаборазвитость // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2008. – №1. – С. 50–66; Иноземцев В. Л. Демократия: насаждаемая и желанная. Удачи и провал демократизации на рубеже тысячелетий // Вопросы философии. – 2006. – № 9. – С. 34–46; Кара-Мурза С. Г. Советская цивилизация. От начала до Великой Победы. – Харьков: Книжный клуб «Клуб семейного досуга»; Белгород: ООО Книжный клуб «Клуб семейного досуга», 2007. – 640 с; Кара-Мурза С. Г. Правильная революция! // Сергей Кара-Мурза. – М.: ЭКСМО: Алгоритм, 2010. – 336 с; Ойзерман Т. И.  Амбивалентность социалистической (коммунистической) теории марксизма // Вопросы философии. – 2008. – №11. – С. 32–44; Панарин А. С. Постмодернизм и глобализация: проект освобождения собственников от социальных и национальных обязательств // Вопросы философии. – 2003. – №6. – С. 16–36 и др.

10. Бек У. Общество риска: на пути к другому Модерну // Пер. с нем. – М.: Прогресс–Традиція, 2000. – 383 с.; Гаврилішин Б. Дороговказ в майбутнє. – К.: Основа, 1993. – 235 с. и др.

11. См., напр.: Киселев Г. С. «Тайна прогресса» и возможности истории // Вопросы философии. – 2008. – № 2. – С. 3–20; Федотова В. Г. Факторы ценностных изменений на Западе и России // Вопросы философии. – 2005. – № 11. – С. 3–23 и др.

12. См.: Буров Г., Федотова В. Г. Китайский опыт модернизации: теория и практика // Вопросы философии. – 2007. – №5. – С. 7– 20.

13. Шерстнюк В. П. Указ. соч.

14. Там же. – С. 39–46.

15.См.: работы Б. Гаврилишина, Г. С. Киселева, В. Г. Федотовой.

16. Иноземцев В. Л. Указ. соч.

17. Федотова В. Г. Типология модернизаций и способов их изучения // Вопросы философии. – 2000. – № 4. – С. 3–27.

18.Котельников М. Е. «Маркc и XX век». К итогам научной конференции в честь 190-летия со дня рождения К. Маркса // Вопросы философии. – 2008. – № 11. – С. 45–51.

19. Буров Г., Федотова В. Г. Китайский опыт модернизации: теория и практика // Вопросы философии. – 2007. – № 5. – С. 7–20.

20. Валлерстайн И. Указ. соч.

21. См.: Бек У. Указ. соч. – С. 14.

22. Чаплигін О. К. Імітація і гра як складові публічності в епоху «після всього» // Сучасні проблеми управління. Матеріали III міжнародної науково-практичної конференції, 29–30 листопада 2005 p., м. Київ. – К.: Політехніка, 2005. – С. 95–96.

23. Федотова В. Г., Колпаков В. А., Федотова Н. Н. Глобальный капитализм: три великие трансформации. Социально-философский анализ взаимоотношений экономики и общества // Вопросы философии. – 2008. – №8. – С. 3–15.

24.Там же.

25. Там же. – С. 8–10.

26. Там же.

27.Там же. – С. 12.

28. Там же. – С. 12.

29.Там же. – С. 13.

30. Там же.

31. Валлерстайн И. Указ. соч. – С. 64.

32.Шерстнюк В. П. Указ. соч. – С. 54.

33. Плахотный А. Ф. Свобода и ответственность. – Х.: Изд-во при Хар. ун-те, 1970. – 236 с.

34. Бычко И. В. Познание и свобода. – М.: Политиздат, 1969. – 215 с.

35. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 607с.

36. Левицкий С. А. Трагедия свободы. – М.: Канон, 1995. – 512 с.

37. Проблема свободи у теоретичній і практичній філософії // Матеріали Х Харківських міжнародних Сковородинівських читань. В 2-х ч. Ч.1–2. – Харків: «Екограф», 2003.

38. Там же. – Ч.2. – С. 225–228.

39. Левицкий С. А. Указ. соч.

40. Бергсон А. Собр. соч. В 4-х т. – М., 1992. – Т.1. – С. 206–214.

41. Там же. – С. 215.

42. Бердяев Н. А. Указ. соч. – С. 135–164.

43. Там же. – С. 137.

44. Там же. – С. 136.

45. Там же.

46. Левицкий С. А. Указ. соч. – С. 247.

47. Большая актуальная политическая энциклопедия / Под общей ред. А. Белякова и О. Матвейчева. <http://www.politike.rij/dictionary/839>

48. Нерви управління: моделі політичної комунікації й контролю / по Deutsch K. The Nerves of Government: Models of Political Communication and Control. N. Y.: Free Press, 1963.

49. Graber Doris A. Smith James M., Political Communication Faces the 21st Centry W Jornal of Communication. Vol.55. – Issue3. – P. 479–507/

50. Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием, интернет ресурс http://svitk.ru/004\_book\_book/2b/558\_kara-murza-manipulyaeiya\_ coznaniem.php.

51. Егорова-Гантман С. В., Плешаков К. В. Политическая реклама. – М.: Никколо-Медиа, 2002. – 240 с.

52. Чаплыгин А. К. Человек и творчество: работы разных лет / А. К. Чаплыгин. – Харьков: ХНАДУ, 2011. – 604 с.

53. Лисовский С. Ф. Политическая реклама. М.: ИВЦ «Маркетинг», 2000.

54. Dr. Dieter Korezak «Wieviel Manipulation vertragt der Mensch?» («Сколько манипуляции может выдержать человек?»), интернет ресурс: <http://www.subventionsberater.de/gier/rrmnipm.html>

55. Экштут С. Манифест исторического маньериста // Вопросы философии. – 1988. – №1. – С. 180–181.

56. Мединский В. Р. Война. Мифы СССР 1938–1945. – М.: ЗАО «Олма медиа Группа», 2012. – 704 с.; Им же издана серия «Мифы о России» под номерами 1, 2, 3 (М.: ЗАО «Медиа групп» 2013).

57. Задорнов М. Князь Рюрик. Откуда пошла земля русская. – М.: Алгоритм, 2013. – 240 с.

58. Герцен А. И. Избранные философские произведения. Том первый. – М.: Гос. изд-во полит. литературы, 1948. – С. 75.

59. См. например: Бузина Олесь. Вурдалак Тарас Шевченко або Підробний Кобзар (-рос. мовою), 5-е вид. / О. Бузина. – К.: Арий, 2012. – 288 с.

60. Там же. – С. 274.

61. См.: Киселев Г. С. Тайная родина // Вопросы философии. – 2013. – №4. – С. 9–19; Сакс Дж. Граница секуляризма // Вопросы философии. – 2013. – №4. – С. 20–27; Эпштейн М. Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. – М.: АСТ–Пресс, 2013. – 416 с.

62. Бабкова М. В., Скороходова Т. Г. Философская мысль и религиозный опыт (обзор научной конференции) // Вопросы философии. – 2013. – №7. – С. 163–168.

63. Там же. – С. 164.

64. Фейнберг Е. Л. Наука, искусство и религия // Вопросы философии. – 1997. – №7. – С. 58.

65. Там же. – С. 59.

66. Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За ред. Л. Ушкалова. – Х.: Майдан, 2010. – С. 155.

1. См.: Ушаков Д.Н. Большой толковый словарь современного русского языка.– М.: «ООО Буколика»; РОО «Роосса», 2008.– С. 1234-1235. [↑](#footnote-ref-1)
2. Там же, С. 661 [↑](#footnote-ref-2)
3. См.: Наша Сковородіана: Збірка праць . – Харків: ХНАДУ, 2015. -230 с.; А. К. Чаплыгин. Моя Сковородиана: Монография / А. К. Чаплыгин. – Харьков: Издательство «Лидер», 2015. – 288с. [↑](#footnote-ref-3)
4. По нашему мнению, интерес к личности М. Федорова со стороны Л. Толстого не в последнюю очередь был обусловлен как раз поиском гармонии между мировозренческими установками и реальной жизнью, между которыми у великого русского писателя существовали противоречия. [↑](#footnote-ref-4)
5. Данный подраздел подготовлен в соавторстве с Е. Е. Сук. [↑](#footnote-ref-5)