**ПРЕДИСЛОВИЕ**

Страницы книги, которые вроде бы должны предварять основной текст, на самом деле чаще пишутся по окончанию работы над ней. И даются они трудно: от замысла до воплощения обычно проходит определенный срок, и несмотря на доработки и переработки остается некий зазор между замыслом и его реализацией. Рядом с законным удовлетворением где-то в глубине авторской души прячутся остатки неудовлетворенности: что-то так и не удалось довести до полного завершения, что-то получилось не так, как ожидалось, а что-то из замысленного приходится отложить на возможное время.

В данном случае, как говорят, на суд читателя вынесен текст, внутренним первом которого является высказать свое, формировавшееся на протяжении последних десятилетий, слово, свое видение философского знания, освобождение от накопившихся штампов и мифологем, которые, как оказывается. Накапливаются во все времена и эпохи и со временем устаневают.

Название книги несет в себе два смысловых акцента: первый «философия в культуре», как бы оправдывает достаточно широкий спектрзатронутых проблем, который, в конечном счете, является гносеологическим полем, привлекающим интерес автора. Разумеется, что это лишь незначительная доля философствования, которая может быть охвачена и схвачена мыслью.

Второй аспект, зафиксированный в названии – «актуальные контексты». В данном случае речь идет об определенной точке зрения на явления действительности и на философское знание о нем, одновременно устанавливающей и принцип отбора и представления материала. Любой контекст одновременно несет в себе моменты объективности, поскольку в нем заключена объективно формирующаяся потребность в разработке тех, а не иных тем и проблем. Субъективное же проявляет себя в том, как автор входит в складывающуюся объективную ситуацию философствования, как она отражается во внутреннем его мире.

Первый раздел книги посвящен анализу некоторых аспектов содержательной стороны того курса философии, который преподавался и преподается в отечественных вузах. Предмет философского знания и его интерпретация в учениях различной ориентации и направленности, исторический характер философской методологии, настоящее и будущее философии – вот некоторые темы и проблемы, которые привлекают в первую очередь. И это, я надеюсь, что оно будет заметно для внимательного читателя, прошло через душу и биографию.

Во втором и третьем разделах рассматриваются некоторые проблемы так называемой практической философии, касающиеся как функционирования жизненного мира человека, так и основополагающих для существования индивида вопросов, как духовность, творчество, свобода, жизнь и смерть. Моральная тематика эта в монографии в значительной степени представлена сквозь призму религиозно-моралистического учения Г. С. Сковороды, мировоззрение которого в своей основе может быть духовной опорой в мире, лишенном нравственных ориентиров.

И сегодня творчество и самотворчество человека при опоре на незабнимые принципы гуманности, справедливости, свободы остаются идеалом, способным помочь преодолеть противоречия и ужасы бытия, как на то уповал великий Григорий Сковорода.

На суд читателей с особым волнением автор представляет раздел «Философия и литература», в котором представлены интерпретации литературно-художественных текстов Т. Манна, Ф. Достоевского, А. Платонова в контексте современного философского знания. Здесь же рассматриваются и анализируются китайская «Книга перемен» и «Исповедь» Августина Блаженного, как древнейшие источники по философии творчества и самотворчества.

И, наконец, пятый и шестой разделы монографии посвящены современным социально-культурным изменениям, связанным с такими актуальными тенденциями, как информатизация, глобализация, переход к постиндустриальной стадии технологизированных сообществ.

Как представляется, еще много воды утечет, прежде чем завершится процесс покаяния, и каждый из нас осознает степень своей вины и отечественности за то, что в поиске истины мы руководствовались чьим-то мнением, а не поиском истины. Разумеется, я далек от мысли, что в моих размышлениях содержится истина в последней инстанции. Главное для автора заключается в том, он смог высказать собственные мысли свободно и честно. А насколько они причастны к истине, судить критикам и читателям, надеясь, что таковые найдутся.

**ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ**

**Философия и жизнь. Будущее философии**

**1.1. Трудное расставание (о преодолении иллюзий и мифологем марксистско-ленинской идеологии)**

В конце ХХ – начале ХХI веков для марксистской философии и идеологии в целом наступили трудные времена. На территории бывшего Советского Союза, объявленные сверху гласность, плюрализм мнений подобно бурному весеннему паводку снесли плотину былых запретов, умолчаний, официального вранья, унося с собой вместе с мелкими фрагментами целые пласты ранее «единственно верного учения». Первыми под критическим натиском пали история КПСС, научный коммунизм, политэкономия социализма. Затем начали рушиться основы марксистско-ленинской философии. В последнем случае тоже не обошлось без команды сверху: старт компании был дан публикацией статьи неких «харьковских аспирантов» в совсем не философском, но популярном журнале, о достижениях которых в философской области ни тогда, ни позже слышать не доводилось. За минувшие двадцать лет исписаны горы бумаги «шестидесятниками», «прорабами перестройки» и примкнувшими к ним, в том числе и теми, кто ранее славословил классиков и само учение, будучи допущенными до опубликования своих мыслей и мыслишек. Оказалось, что многие из них «давно предвидели», «не были согласны», «думали по-другому». Как грибы после дождя, на свет божий вылезли шовинисты и националисты, религиозные философы и вообще идеалисты. Спохватившиеся власти отыскали некую ленинградскую доцентшу, которая не могла «поступиться принципами», но было уже поздно…

Сегодня выглядит анахронизмом упорное стремление доказать незыблемую истинность всего того, что было написано или сказано классиками, с другой стороны, представляются нелепыми попытки отказать марксизму в праве на существование как определенному, исторически обусловленному направлению философской и общественной мысли в целом, тем более в его влиянии на исторический процесс в ХХ веке.

Разумеется, путь к переосмыслению навязанных философем и собственных иллюзий и заблуждений был у каждого свой. В данном случае речь не идет о систематической критике марксистско-ленинской философии, здесь представлены некоторые фрагменты эволюции мировоззрения, скажем так, представителя рядовой кафедры философии Советского вуза в той последовательности, в какой их зафиксировала память автора [1].

Более-менее осознанное отношение к господствующей идеологии у меня сформировалось в годы учебы на историческом факультете Харьковского университета в 1965–1970 гг. Это было время, когда завершилась эпоха хрущевских экспериментов, а брежневский «застой» только-только начинался.

К третьему курсу определились научные интересы, которым я не изменял до конца учебы и позже. И связа они были с влиянием наших преподавателей философии – Георгия Николаевича Садовского и Иды Дмитриевны Ковалевой. Первый предпочитал, так сказать, публичные и массовые формы общения с молодежью, читая лекции, не оглядываясь ни на какие авторитеты и идеологические установки, и так же резко и откровенно отвечая на вопросы студентов во время перекуров на перерывах. Ида Дмитриевна предпочитала индивидуальную шлифовку сознания. По ее инициативе был создан философский кружок, активными участниками которого были я и мой товарищ Федор Турченко (ныне Федор Григорьевич – известный украинский историк). Здесь мы подготовили и публично зачитали свои первые реферативные роботы: я – по проблеме нравственного воспитания молодежи, а также по методологическим основам системного анализа, товарищ увлекся проблемой отчуждения в ее гегелевско-марксовом понимании. Одно из первых сомнений в истинности марксистской теории было зарождено несоответствием действительности утверждения о том, что отчуждение человека исчезает уже при социализме. После августа 1968 года, когда войска стран Варшавского договора оккупировали мятежную Чехословакию, среди нас царили удивление, растерянность и уныние. На глазах развеивались иллюзии относительно возможности построения социализма с «человеческим лицом», «гуманного», «демократического», на который возлагали надежды не только чехи и словаки. Во всяком случае стало очевидным, что руководители СССР заставили свою страну выполнить роль жандарма по отношению к союзнику. О происходящем до хрипоты спорили в учебных аудиториях, в общежитии. На свою беду Ф. Турченко изложил свое негативное отношение к оккупации Чехословакии в личном дневнике, который опрометчиво оставил в доступном месте, уехав домой на каникулы. Дневник выкрал и доставил «кому надо» кто-то из тех, кто уже тогда находился на службе у известной грозной «конторы». Было решено осудить чересчур самостоятельного студента на комсомольском собрании курса. Но показательного избиения не получилось – не все присутствующие поддержали точку зрения, осуждающую нашего товарища.

Справедливости ради следует сказать, что не выглядели мы тогда ни диссидентами, ни пострадавшими от «режима». Нам дали доучится, хотя и разослали после распределения в разные области Украины, где мы учительствовали, занимались комсомольской работой, а затем и возвратились в университет в аспирантуру.

Мы были молоды, горячо искали истину и справедливость и… еще верили в официально провозглашаемые идеалы. Меня от каких-либо радикальных действий удерживала достаточно наивная мысль: «Как можно по революции бить новой революцией, которая неизбежно окажется контрреволюцией»?

Следует сказать, что это было время, когда от философии отпочковывалась и набирала силу социология. Там же, при кафедре философии действовала лаборатория конкретно-социологических исследований, научным руководителем которой была Е. А. Якуба. Нас, студентов, понемногу привлекали к работе лаборатории, учили на практике использовать полученные теоретические результаты исследований. Да и работа научного кружка не велась формально, вопросы ставились серьезные, решения требовались творческие. Именно в этот период мы активно читали работы украинских и российских философов и социологов (И. С. Кона, В. Т. Лисовского, Ю. А. Левады, В. А. Ядова, И. В. Бычко, П. В. Копнина, Э. В. Ильенкова и др.). Удавалось прочесть кое-что из современной западной философии (Ж.-П. Сартр, Р. Гароди, Э. Фромм). От нашего научного руководителя мы узнали об общественно-политических взглядах А. Сахарова. Научились также читать «между строк» работы по критике буржуазной философии, пока не спохватились ревнители чистоты господствующего учения и не запретили прямое цитирование источников, написанных западными авторами.

Следует заметить, что наши первые шаги в науке дополнялись активностью в комсомольской работе. Знания, полученные при изучении философии и социологии, реализовывались в комсомольской деятельности. Будучи комсоргом курса, вместе с товарищами я участвовал в проведении социологических опросов студентов, в организации диспутов и дискуссий. В памяти остались диспуты о творчестве В. Высоцкого и о социальной роли так называемой бардовской песни, по роману О. Гончара «Собор» – о необходимости сохранения духовных ценностей народа, на тему «Что значит быть нравственным сегодня» и другие.

Среди членов философско-социологического кружка кроме историков были и представители других факультетов – физического, механико-математического. Эти ребята были настроены более решительно и непримиримо, и не раз ставили в тупик преподавателей своими вопросами и действиями. В общем, в конце концов, хотя мне и разрешили в виде исключения подготовить и защитить диплом не по одной из кафедр исторического факультета, а как раз по кафедре философии, тем не менее, при распределении на работу сыграла роль принадлежность к социологам. Как мне потом рассказали, один из в общем-то уважаемых нами проректоров университета, при упоминании о возможности оставить меня при университете, если не в аспирантуре, то хотя бы сотрудником социологической лаборатории, взвился: «Вот они у меня где, эти социологи, – и выразительно провел рукой по своему горлу. – Пусть едет работать в сельскую школу!» В общем, в вузовскую жизнь я окунулся только через семь лет, потрудившись в школе, на освобожденной комсомольской работе, испробовав себя в журналистско-газетном деле, кстати, о чем как раз нисколько не жалею. Потом была аспирантура на родной кафедре философии университета, и в 1979 году пришел в автомобильно-дорожный институт.

Думаю, что мне повезло в том, что руководил кафедрой философии и научного коммунизма Владимир Петрович Шерстнюк из той же плеяды думающих университетских философов, перешедший в ХАДИ в 1971 году. Он исподволь прививал критическое отношение к теории и практике, к господствующей моноидеологии, хотя сам по натуре был убежденный коммунист и осмотрительный человек. Но кто хотел его услышать, тот слышал [2].

Как бы там ни было, к середине 80-х годов были проговорены и обсуждены на уровне кафедры ряд положений, которые стали основой для дальнейших размышлений. А следует заметить, что в силу ряда объективных и субъективных причин возможности обнародовать свои взгляды в специализированных изданиях тогда были весьма ограничены. Во-первых, из-за относительной молодости и неопытности самого автора, во-вторых, в городе более-менее регулярно выходили один или два философских вестника. И в основном главным жанром для большинства преподавателей – обществоведов из прочих вузов были тезисы на одну-две страницы, опубликование которых тоже было желанным событием. Лично для меня психологически сложно было перерабатывать такие тезисы в статью или в еще более объемное сочинение. Так, прочитав мои тезисы о роли риска и ответственности в процессе творчества, представленные на Всесоюзные философские чтения молодых ученых 1986 года, которые проходили в Подмосковье по инициативе Философского общества СССР [3], известный российский философ Лев Наумович Коган настоятельно советовал мне развернуть их в монографию. Этого я не сделал ни тогда, ни сейчас, и теперь уже, наверное, не сделаю никогда.

Но у такого положения было и свое преимущество – не отягощенное излишним славословием в официальных публикациях индивидуальное сознание оказалось более гибким в устных дискуссиях, охотнее воспринимало новые идеи в быстро изменяющихся условиях, в ситуации, поощряющей творческий поиск [4].

Если говорить о последовательности, в которой осуществлялось освобождение от иллюзий и мифологем, то первой здесь была проблема человека, которая на десятилетия была изгнана из философии марксизма-ленинизма. В середине 60-х годов эта проблема только начала становиться предметом теоретических работ, но в учебных программах единственной темой, косвенно относящейся к проблеме человека, оставалась тема о роли народных масс и личности в истории, то есть продолжала господствовать сталинская формулировка, отдававшая предпочтение общему над единичным, государству над индивидом, которого вождь народов понимал «как винтик в государственной машине». Понятное дело, что первые и последующие публикации в этой области всецело опирались на марксово понимание сущности человека, которая «не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [5]. Постепенно и это высказывание Маркса, став предметом многочисленных теоретических спекуляций, превратилось в догму, легшую в основу теории воспитания, формирования нового человека и т. п. Прошло пару десятилетий, прежде чем утвердилось убеждение, что сущность человека – явление многогранное и многослойное, и любое стремление редуцировать ее (сущность) к одному из проявлений обедняет представление о человеке как об универсальном существе (будь это упомянутое марксово понимание, или стремление З. Фрейда свести сущность человека к биологической состовляющей, или Н. Бердяева и всей религиозно-ориентированной философской мысли – к духовной сущности). Можно согласиться с авторами, утверждающими, что «человеческая сущность… носит интегральный характер и философская теория человека должна быть комплексной». И далее: «человек – автономизированная и индивидуализированная система всеобщего», а человеческая сущность «неисчерпаема» [6].

При непредвзятом восприятии бросалось в глаза вопиющее противоречие между утверждением о том, что лишь марксистская теория верно отражает жизнь, и что в своей основе ее составные части неразделимы и словно «созданы из единого куска стали», и реальной жизнью. И это было тогда, когда трещали по швам и вне их теория научного коммунизма, политэкономия социализма и исторический материализм. К тому же, сама марксистская философия интенсивно дифференцировалась на так называемый аутентичный марксизм (т. е. созданный Марксом и Энгельсом), ленинизм, сталинизм, еврокоммунизм и иные разновидности. Ширились также попытки соединить идеи Маркса с фрейдизмом (Э. Фромм), с экзистенциализмом (Ж.-П. Сартр) и иными течениями современной философии. Следующий шаг напрашивался сам собой – попытаться определить, какие идеи Маркса оказались истинными, оправдавшими себя в процессе исторического развития, какие ошибочны или были извращены его последователями, что, в частности, и сделал В. П. Шерстнюк в отношении теории и практики реализации коммунистической идеи в СССР [7]. Кроме того, выглядело, по меньшей мере, странным критиковать Гегеля за самоуверенное утверждение, что через его философскую систему абсолютная идея познала самое себя и на том, собственно, завершается развитие философии как таковой, и почти тут же утверждать тоже самое по отношению к марксизму.

В современной философской литературе стало уже своеобразной традицией утверждать, что именно Сталин в соответствующей главе «Краткого курса истории ВКП (б)» дал трактовку марксистской философии. В значительной мере это соответствует действительности. Но при этом забывают о том, что Энгельс также «творил» собственную версию указанного учения – своеобразный «энгельсизм», с которым, впрочем, Маркс был согласен или мало обращал на него внимание. В то время, как марксизм наиболее существенные изменения внес в социальную философию, Ф. Энгельс занимаясь обработкой данных современного ему естествознания, свел предмет философии к гносеологической составляющей. В работе «Развитие социализма об утопии к науке» автор утверждал: «Как только перед каждой отдельной наукой ставится требование выяснить свое место во всеобщей связи вещей и знании о вещах, какая-либо особая наука об этой всеобщей связи становится излишней. И тогда из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет еще учение о мышлении и его законах – формальная логика и диалектика. Все остальное входит в положительную науку о природе и истории» [8].

В русле такого, чисто позитивистского сужения предметного поля философии, осуществленного Энгельсом, следует рассматривать и пресловутый «основной вопрос философии», имеющий, как известно, две стороны: что первично – дух или природа, сознание или материя, с одной стороны, и с другой, – «как относятся наши мысли об окружающем мире к самому этому миру? В состоянии ли наше мышление познавать действительный мир, можем ли мы в наших представлениях и понятиях о действительном мире составлять верное отражение действительности?» [9].

Спору нет, это важный вопрос, различное решение которого разделяло философов на враждующие лагеря (материалистов и идеалистов, агностиков и т. п.). Но это – основной вопрос гносеологии, как важного, но не единственного раздела философского знания.

Вся философия состоит из таких «основных вопросов», которые встают перед философами во весь рост в зависимости от предмета их интереса и развиваемой точки зрения.

Предмет философии сегодня большинством исследователей рассматривается в качестве исторически обусловленной формы духовного освоения действительности, спецификой которого является раскрытие взаимоотношения мира и человека во всем многообразии его проявлений и исторической изменчивости. Предмет философии в таком случае предстает не раз и навсегда данным, застывшим, а становящимся, изменяющимся. Гносеологическая составляющая необходимо дополняется онтологической, методологической, антропологической, социальной и иными предметными полями разработки философских проблем. В этом случае и «основной вопрос философии» представляет собой частный случай решения важнейшей мировоззренческой проблемы взаимоотношения мира и человека.

Для марксизма, как и для позитивизма О. Конта, характерно стремление, во что бы то ни стало превратить философию в науку. Так понравившееся самому Марксу изложение им диалектико-материалистического понимания исторического процесса в «Предисловии» к работе «Критика политической экономии» [10], долгое время преподносилось как непревзойденный образец научности. На самом деле здесь общество уподоблено некой машине, все механизмы, узлы и детали которой действуют слажено и в унисон, как и в любой другой машине. Таким образом, автором в основу рассуждений была положена не диалектическая, а механическая методология. Таков объективный результат стремления, во что бы то ни стало поставить изучение общественных явлений на научную почву. При этом действие якобы открытых Марксом законов общественного развития не оставлял места для случайности, а следовательно, и для свободы волеизъявления человека, внерациональных факторов общественной жизни. Отдельный человек теряется в таком анализе; в отличие от декларируемого единства проявлений его как субъекта и объекта истории, он в таком случае обречен быть объектом манипуляций со стороны.

В свете сказанного выше становится понятным, почему философия в целом характеризовалась (а иногда характеризуется и сегодня) как наука о наиболее общих законах и движущих силах развития природы, общества и человеческого познания.

Справедливости ради необходимо иметь в виду, что некоторые из указанных выше положений своими корнями уходят в те источники, на которых вырос марксизм. Речь, прежде всего, идет о философии Гегеля и механистическом материализме французских просветителей XVIII века.

У Гегеля была заимствована диалектика и применена к анализу общественных процессов. Ни Маркс, ни его последователи не разработали ни одного закона диалектики, а заимствованный у Гегеля принцип господства общего над индивидуальным в его крайне одностороннем проявлении был реализован в попытках навязать жизни разработанные теоретические конструкции.

В свою очередь, В. И. Ленин, особенно в «Материализме и эмпириокритицизме» и «Философских тетрадях», защищал в области теории познания уже отживавшие идеи механистического материализма.

Все отмеченное выше заставляет усомниться в том, что философия марксизма является новым и высшим этапом развития философии вообще. С одной стороны, теория К. Маркса и Ф. Энгельса может рассматриваться как завершающая стадия развития немецкой классической философии, с другой, – ленинско-сталинский вариант представляет собой эклектическое учение, подчиненное решению политико-идеологических задач, стоящих перед его создателями и их последователями.

Ограниченность диалектико-материалистического подхода остро проявила себя при разработке автором концепции творческого потенциала человека, где исходное понимание творчества как «деятельности» по достижению «новых, социально значимых результатов» необходимо было дополнить анализом духовно-интеллектуальных и психологических составляющих, а также применить компаративистский подход, при котором материалистическая трактовка изучаемого феномена была бы объединена с религиозно-идеалистическим пониманием творчества, что и позволило в исследовании получить новые результаты [11].

**1.2. О многообразии определений предмета**

**философского знания**

Как замечают Жиль Делез и Феликс Гваттари во «Введении» к книге «Что такое философия?», этим вопросом можно задаваться лишь в позднюю пору, когда наступает старость, а с нею и время говорить конкретно. В молодости не до того: «слишком хотелось заниматься философией, а о том, что же это такое, спрашиваешь себя разве что упражняясь в изящном слоге…» [1].

Доля истины в подобном утверждении есть – действительно, в пору освоения наличных философских учений (а это как раз и происходит в молодые годы) принимаешь как данность ту или иную интерпретацию предмета философии. Тем более, когда утверждается, что среди множества учений есть единственно верное. Как представляется, именно такого рода закрытость и исключительность привела марксизм к догматизации и в конце концов к его краху из-за неспособности осмыслить происходящие процессы в современном мире.

Нельзя сказать, что вопросу о предмете философии не уделялось должного внимания в советские времена. Своеобразной энциклопедией в этом отношении выглядит фундаментальная монография М. В. Желнова, опубликованная в 1981 году [2]. Разумеется, автор защищал понимание рассматриваемой проблемы классиками марксизма-ленинизма, но при этом в работе были приведены точки зрения десятков авторов-немарксистов, что в целом давало представление о разнообразии имеющихся в мировой философии позиций [3].

Позже, в 1990 году выходит первая из задуманной серии книг по итогам философских дискуссий 20-х годов ХХ века «Философское мировоззрение», в которой была представлена достаточно широкая палитра позиций русских философов различных мировоззренческих ориентаций как раз по предмету философии [4]. Составитель сборника П. В. Алексеев отмечал, что «предлагаемые тексты демонстрируют прежде всего многосторонний охват проблем философии и по большей части глубокое, фундаментальное их раскрытие, которое, надо признать, нередко может поразить современных читателей своей оригинальностью» [5]. И действительно, материалы сборника в целом позволяют ознакомиться не только со взглядами философов марксистской ориентации, но и таких представителей русской религиозной и идеалистической философии, как Н. Бердяев, Г. Шпет, С. Франк, Н. Лосский, Л. Шестов, А. Введенский, Ф. Степун и другие.

Даже беглое ознакомление с точками зрения авторов на предмет философии, с использованной ими аргументацией, показывает, что лишь учет всего многообразия подходов дает наиболее адекватное представление о специфическом характере рассматриваемого духовно-культурного феномена. Уж во всяком случае очевидным становится, что стремление свести философию к научно-теоретическому ее прочтению – это лишь один из вариантов, само существование которого обусловлено длительным господством рационалистических форм духовного освоения действительности в европейской культуре.

В данном случае нет возможности и необходимости осуществить систематический обзор взглядов на предметное поле философствования в мировой и отечественной литературе. Ограничимся лишь некоторыми примерами. В общем ряду опубликованных работ выделяется книга видного немецкого ученого второй половины ХIХ века – начала ХХ века Вильгельма Вундта [6].

Занятия физиологией, экспериментальной психологией, психологией народов способствовало тому, что автор сумел создать оригинальную философскую систему, отталкиваясь от критической философии и позитивистских воззрений. В отличие от позитивистов В. Вундт видел в философии самостоятельное и значимое знание, которое «не является основанием отдельных наук, но имеет их своим основанием». «Философия есть всеобщая наука, имеющая своей целью соединить в единую беспротиворечивую систему знания, добытые специальными науками, и свести всеобщие употребляемые наукою методы и предпосылки познания к принципам» [7]. Вместе с тем, Т. Вундт констатирует наличие у философии теоретических и практических целей, представленных логической и этической сторонами и соответственно представляющих философию как наукоучение и учение о благах. Таким образом, философия одновременно принимает участие в развитии наук и взглядов на нравственную жизнь [8].

В связи со сказанным философия имеет особые отношения с наукой, с одной стороны, и с религией, – с другой, которые носят исторический характер и периодически изменяются. Отсюда предмет и содержание самой философии также не является чем-то постоянным и неизменным.

Традицию рассматривать философию как специфическое знание, располагающееся между теологией и наукой продолжает английский философ ХХ века Бертран Рассел. Автор пишет: «Все определенное знание принадлежит к науке, все догмы… принадлежат к теологии… Но между теологией и наукой имеется ничейная земля, открытая для атак с обеих сторон; эта ничейная земля и есть философия» [9].

Философия в самом широком смысле «подобно теологии… заключается в спекуляциях по поводу предметов, относительно которых точное знание оказывалось до сих пор недостижимым, но, подобно науке, она взывает скорее к человеческому разуму, чем к авторитету, будь то авторитет традиции или откровения» [10].

Философия должна решать многочисленные задачи: быть всобъемлющей и выдвигать гипотезы об универсуме, давать критику и прояснение понятий, которые считаются фундаментальными и часто принимаются не критически [11]. Она призвана «учить тому, как можно жить без уверенности и в то же время не быть нереализованным нерешительностью» [12].

Многие упрекают философию за то, что она не обладает, подобно математике, точностью, но как раз в этом, по мысли Б. Рассела, и заключается ее ценность: «как только мы начинаем философствовать…, даже самые обычные вещи приводят к вопросу, на который можно дать очень неполный ответ» [13].

В результате философия призвана отвечать на разнообразные основополагающие (или «основные») вопросы, выдвигая при этом разные в том числе и альтернативные ответы [14].

Схожее понимание философии представлено в ряде переводных пособий для студентов и школьников западных стран. Так, в «Руководстве для начинающих» американских авторов Д. Тейчман и К. Эванс философия представлена как «рассмотрение проблем предельного, абстрактного и наиболее общего характера» [15]. Авторы использовали учебные программы Кембриджского университета. Пособие включает шесть разделов: метафизику, этику, политическую философию, философию науки, логику, а также раздел «философия и жизнь».

Авторы популярного пособия по философии для испанских школьников исходят из этимологии самого понятия «философия» и трактуют ее предмет как «любить истину». Соответственно, главными для нее задачами являются получение ответов на вопросы «какие знания могут вызывать уважение?», «Какие из них помогают обрести счастье?», «Как узнать истину об этом мире?» и т. п. Как раз поиск истины, уверены составители пособия, «приближают нас к нахождению счастья». «Таким образом, философия стремится изучить всевозможные аспекты человеческой жизни благодаря силе разума и богатству языка, который способен сказать больше, чем мы предполагаем» [16].

Несколько иную позицию занимал М. Хайдеггер, который не соглашался с широко распространенным мнением, что философия есть наука или мировоззрение. «В философии все шатко, несчетны разные концепции, позиции и школы, – писал философ. – Здесь господствует сомнительная сумятица мнений в сравнении с однозначными истинами и достижениями, с выверенными результатами наук» [17]. Философия не сумела подняться ни до ранга абсолютной науки, не стала она и мировоззренческой проповедью. Философия – нечто неуловимое, ее нельзя определить ни через себя, ни через что-то иное (через религию, науку, искусство), философия все время ускользает в глубину сущности человека, она есть тогда, когда мы философствуем. «Философия и есть философствование» [18]. М. Хайдеггер пишет: «Философия – вовсе не заурядное занятие, в котором мы по настроению коротаем время, не просто собрание познаний, которые в любой момент можно добыть из книг; но …нечто нацеленное на целое и предельнейшее, в чем человек выговаривается до последней ясности и ведет последний спор. Таким образом, философия – последнее выговаривание и последний спор человека, захватывающий его целиком и постоянно» [19].

М. Хайдеггер рассматривает содержательную сторону философии, выделяя при этом такие вопросы: что есть мир? Что такое человек? Каковы отношения между миром и человеком? В результате метафизическое (читай – философское) мышление предстает как мышление о предельных понятиях, охватывающих и захватывающих экзистенцию [20]. Философия – «для человека в сущностных недрах человеческого бытия», это – «ностальгия, тяга повсюду быть дома» [21]. В результате Хайдеггер определяет метафизику как ядро философии – философствования как «вопрошание, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что они, опрашивающие, оказываются под вопросом…». Основные понятия тут – не обобщения, не формулы всеобщих свойств некоторой предметной области…, но понятия особого рода. Они охватывают каждый раз целое, они – предельные смыслы, вбирающие понятия. Они всегда захватывают заодно и понимающего человека и его бытие [22].

По Хайдеггеру, философия кажется похожей на науку, выглядит как наука, не будучи таковой, похожа на мировоззренческую проповедь, не будучи таковой. Она *выглядит* научным обоснованием и описанием мировоззрения, будучи чем-то иным. «Философия многолика и часто одевает на себя маски» [23].

Разумеется, М. Хайдеггер не отрицает, что философия представляет собой определенную сумму знаний, но знаний специфических, не похожих на научные по своему содержанию и насыщенности мировоззренческими и иными элементами. Автор обращает внимание также на методико-педагогическую проблему, стоящую перед преподавателем философии: последний должен научить слушателей философствовать, но если ему это удается, он оказывается уже ненужным для них как преподаватель [24].

Уже упомянутые выше Ж. Делез и Ф. Гваттари рассматривают философию как «творчество концептов», как «искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты» [25]. Философия, по их мнению, – дисциплина, состоящая в *творчестве* «концептов» [26].

Разумеется, четверть века, прошедшие со времени низвержения с пьедестала «единственно верной» философии на просторах бывшего СССР не прошли бесследно. Сегодня и в отечественной философии наблюдается плюрализм в понимании ее предмета. Пожалуй, наиболее радикальной выглядит позиция М. Мамардашвили, который еще в годы застоя выразил несогласие с господством материализма и достаточно вольно интерпретируемой диалектики Гегеля. Сквозная и важнейшая для М. Мамардашвили тема – феномен сознания и его значение для становлення человека, культуры, познания. По словам Ю. П. Сенокосова, философа всегда волновал единственный вопрос: как можно помыслить то, чем мыслишь? Или подумать то, чем думаешь? [27]. Сознание философ рассматривал как космологическое явление, связанное с самим основанием бытия, а онтологию сознания он считал неустранимой структурой современной парадигмы рациональности. Философия у М. Мамардашвили предстает в качестве принципиально открытой культурной формы, в которой происходит экспериментирование с самыми предельными формами и условиями мыслимости. Это – экспериментирование с наличным языком и мыслительным материалом, в результате чего происходит изобретение форм, которые открывают новые возможности мышления, человеческой самореализации, культуры. В качестве примера можно сослаться на анализ романа М. Пруста «В поисках утраченного времени», который М. Мамардашвили оценивает как «производящее произведение». В нем смыслы не предзаданы автором в его замысле, а возникают по ходу написания самого романа. Форма романа здесь предстает своеобразной «машиной», «органом» сознания, что позволяет герою отдать себе отчет в собственных чувствах и переживаниях, довести эти состояния до формы сознания [29]. Такое понимание задач философии прямо противостоит требованию во всем и всегда исходить из материальных условий жизни людей и рассматривать саму философию как «науку о наиболее общих законах природы, общества и познания».

Впрочем, сегодня последнее определение предмета философии встречается уже достаточно редко. В крайнем случае, отмечается его историческая изменчивость, Энгельсова формула «основного вопроса философии» рассматривается как одна из таких исторических форм» [30].

Достаточно широк круг авторов, которые в качестве основной проблемы философии рассматривают учение о человеке. Так, В. Д. Губин отмечает, что *«философия – это попытка разбудить человека»* [31]. Сравнивая философию с искусством и религией, автор пишет, что философия от искусства отличается тем, что обращается не к чувствам, а к разуму человека, а от религии – считая, что другая, истинная, полнокровная жизнь возможна не в потустороннем мире, но здесь и сейчас, в этом мире. Но как и религия, как и искусство, философия полагает своим главным делом спасение человека.

*Философия – это учение о спасении*, как жить человеку в этом мире, чтобы остаться человеком, как сохранить свое человеческое достоинство перед постоянными социальными бурями и катаклизмами, перед лицом неизбежной смерти [32].

В. Губин основной вопрос философии формулирует следующим образом: «*Почему есть нечто, а не ничто?* [33], то есть, почему существуют блага, добро, красота, а не только естественные для природы человека жадность, глупость, злоба, эгоизм. Выход автор находит в характеристике человека как *сверхестественного* существа: «Человек – существо таинственное, непостижимое, во всей своей целостности и глубине не охватываемое никакими законами и знаниями. *Философия и пытается понять человека как такое существо*» [34].

Философия в отличие от науки не стремится дать знания о человеке, а раскрыть тайны его существования в духе кантовских вопрошаний. Наука решает проблемы, философия – раскрывает тайны человеческого существования. Тайна – это то, что надо пережить. Кроме того, философия не передает знания, а рождает понимание [35].

Человек находится и в центре внимания философского дискурса, развиваемого Н. Хамитовым, который отмечает, что любая философия есть прежде всего учение о человеке и смысле его жизни. Лишь через поиск смысла человеческой жизни философия может стать учением о мире в целом [36]. По его мнению, в ХХI веке философия превращается из метафизики в метаантропологию [37]. Н. Хамитов пишет, что бытие, человек, мир – тот магический треугольник, в котором рождается философия, но основной вершиной его выступает только человек: «Бытие мира дано нам только через бытие человека…, через неповторимость бытия каждого из нас» [38].

Н. Хамитов предлагает свой вариант метаантропологии, которую он называет философией пределов человека: «Для сотворческого бытия в мире человеку необходимо подойти к своим пределам, познать и преодолеть их. В этом ему помогает философия, обретающая себя в многообразных формах культуры, в которых существует и развивается знание о пределах человека и о выходе за эти пределы [39]. Среди вариантов таких выходов автор называет героизм, святость, гениальность. «Дело не в том, – отмечает автор, – что проблема человека – единственная в философии, дело в том, что она глубинная для философского знания, в начале ХХI столетия эта проблема трансформирует природу человека» [40]. Философия, таким образом, перестает быть только метафизикой, превращаясь в метаантропологию.

Авторы, ориентирующиеся на философский анализ науки и техники исходят из понимания философии, как поиска последних оснований бытия, того, что изучается [41]. Для философа, по мнению В. Канке, подлинность жизни состоит в поведении, определяемом эйдосами, смыслами, концептами [42].

Что касается соотношения философии и науки, В. Канке отмечает наличие двух точек зрения по этому поводу. В первом случае философия не рассматривается как не наука, во втором, – как часть науки (метанаука) [43], как «наука о наиболее общих законах», что неверно. Более точным, по мнению автора, выглядит понимание философии как науки, которая своим ядром имеет философию науки (или проблемы субнаук). Философия в таком случае «призвана совершенствовать субнауки, придавать им обостренно-жизненный характер» [44].

В принципе же большинство авторов рассматривают философию как «опирающиеся на критическую силу разума системные размышления о мире, человеке, месте человека в мире, о его предназначении, смысле человеческого бытия» [45]. Тем самым продолжена линия на расширительное толкование предмета философии, заложенная коллективом авторов во главе с И. Т. Фроловым. Во «Введении в философию» в двух частях они писали: «Философия – теоретически сформулированное мировоззрение. Это – система самых общих теоретических взглядов на мир, место в нем человека, уяснение различных форм отношения к миру» [46].

«Проблема «мир и человек», уточняют авторы, выступает как универсальная и может рассматриваться как общая формула, абстрактное выражение практически любой философской проблемы… Она в определенном смысле может быть названа основным вопросом философии [47]. В указанной связке различаются три аспекта: практический, познавательный и ценностный со ссылкой на знаменитые кантовские вопросы (что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться) [48].

Упорно вдалбливаемая в студенческие головы формула основного вопроса философии как «утверждение первичности материи перед сознанием» была далека от интересов и забот слушателей и породила в студенческом фольклоре такую сентенцию: «Материя первична, сознание вторично, а мне все это безразлично».

В приведенном выше понимании основной проблемы философии возможности интерпретации ее значительно возрастают. Кроме того, облегчается понимание структуры и содержания вузовского философского курса, а также уяснение того факта, что у философии есть много основных вопросов в зависимости от ракурса, который избирает тот или иной мыслитель или философская школа. Некоторые практически ориентированные суждения в этом отношении приведены ниже.

Давно замечено: человек гонит от себя философию, когда ему хорошо, и обращается к ней, когда становится плохо. Каждый из нас постоянно вынужден решать проблемы, то есть, изменять что-то в себе или в обстоятельствах, возникающих с нашим участием или независимо от нас, но от которых зависит наша судьба. Среди других живых существ только человек сам для себя является проблемой (Э. Фромм), в состоянии смотреть на себя со стороны, задумываться над собственной жизнью, сознательно относиться к самому себе и к окружающему миру, быть не только объектом внешних влияний, но и субъектом, способным к совершенствованию, саморазвитию.

Сознательная жизнь ребенка начинается с удивления перед миром, с вопросов, кажущихся наивными, но заключающих в себе глубокий духовно-философский смысл. Ответы на эти вопросы порождают понимание, мировоззрение как систему относительно устойчивых взглядов, представлений, мыслей, чувств и верований по поводу мира целом и места в нем самого человека, отношений между конечным и бесконечным.

Мир, в котором мы живем, многолик, в нем сосуществуют люди, вещи, природа, процессы, явления, с которыми мы сталкиваемся повседневно и вынуждены выстраивать отношения с ними постоянно и непрерывно. Но мир – это и то, что отдалено от нас пространством и временем, материальные объекты и виртуально-идеальные феномены. Если придерживаться научно-реалистических ориентации, то Природа, Космос не несут в себе каких-либо субъективных начал, оставаясь лишь объективными условиями существования общества и индивидов. Но во все времена существовало стремление одухотворить, одушевить, обожествить мир, природные силы превратить в сверхприродные. Религия провозглашает, что, кроме человека существуют силы более могучие, способные относиться к нему воле- и целенаправленно.

Но какой бы системы мировоззренческих координат не придерживаться, следует признать наличие различных типов связей, отношений и взаимоотношений между человеком и миром. Наряду с равнодушием, незаинтересованностью в них существуют доброжелательность и агрессивность, теплота и холодность, добро и зло, любовь и ненависть. Мир сам по себе в своем отношении к человеку ни абсолютно добрый, ни абсолютно злой. Возможны обстоятельства, когда мир оборачивается к нам той или иной стороной, и тогда мы говорим: «повезло (не повезло)», «судьба отвернулась» и т. п.

Принципиально возможны разные варианты отношения субъекта к миру, среди которых можно выделить «боязливый», «агрессивный» и «уравновешенный» (Э. Эриксон). В первом случае человек склонен воспринимать окружающую среду (социальную, природную, духовную) как изначально враждебную, как такую, что вынуждает постоянно быть начеку, в ожидании опасности. Противоположная позиция заключается в том, что человек рассматривает себя центром Вселенной, стержнем бытия. Для него не имеют значения интересы других, главное – удовлетворить собственные желания. Но наиболее «выгодным» для индивида является уравновешенный тип отношения с миром, ибо в таком случае субъект воспринимает мир таким, каким он есть, различает добро и зло, с благодарностью принимая успех как подарок судьбы и с достоинством – неудачи и проблемы.

Жизнь обычного человека в основном проходит в ближайшем окружении – в семье, среди друзей и приятелей, в определенном городе, поселке, селе. Только через эту непосредственную среду и можно пробиться к большому миру. Но чем ближе среда, тем больше рутины, серости, повседневности. Но жить необходимо сейчас и здесь. Здесь стартовая площадка в большую жизнь. Отсюда надо начинать выстраивать свое «Я», судьбу, творить себя как индивидуальность и личность. Любить весь мир легче, чем ближнего своего. Любить человечество спокойнее, чем конкретных людей с их неизбежными недостатками, слабостями. Нельзя существовать без размышлений о собственной судьбе. Нельзя останавливаться в движении к более высоким целям, тем более в начале пути. В движении, в активности человек черпает силу, в поиске рождается новое, в борьбе достигается счастье и рождается судьба. Чтобы достичь желанных целей, нужно научиться трезво оценивать собственные силы и возможности, уметь соотносить идеалы и действительность, цель и средства ее достижения, понимать, что представляет собой мир и каково твое место в нем. И тогда абстракция философской теории обернется для тебя конкретикой жизненных достижений и свершений.

**1.3. Об историческом характере философской методологии и ее современных интерпретациях**

Одной из важнейших функций философии является методологическая и соответствующий раздел философского знания – методология (учение о методе), представляющая собой комплекс специальных знаний, касающийся создания, накопления, обоснования методов, форм, приемов, используемых в философии и конкретных науках. Уже с появлением самой философии, как исторически первой теоретической формы освоения мира, методология становится предметом специальной теоретической рефлексии, одной из форм которой является осмысление принципов организации и регуляции познавательной деятельности, выделение в ней условий, структуры и содержания знаний, а также путей, ведущих к истине [1].

Если метод – это отдельно взятый прием, средство научного (и философского) познания, теоретическая модель, способная при использовании привести к желаемому обобщению эмпирических данных или теоретических положений, то методология отличается именно системным характером представлений о возможностях исследования объектов. Методология указывает на то, что метод может быть разработан, использован и обоснован лишь на теоретическом уровне. Другими словами, метод – это теория, предназначенная для определенного действия, а методология – развернутый метод. Наличие методологического обоснования исследования свидетельствует о теоретической зрелости исследователя, его способности к самоосмыслению собственной деятельности. С другой стороны, по мере накопления фактов, теоретических положений наступает период поиска путей обобщения имеющегося материала и поиска направлений дальнейших исследований. Как правило, к методологическим обобщениям способны те, кто благодаря накопленному опыту в состоянии подняться над конкретикой научной дисциплины и охватить ее содержание в более широком контексте, в том числе на уровне философских обобщений.

Методология выполняет функцию упорядочения и систематизации используемых методов, выявляет возможность их использования в разных отраслях знаний, отвечая на вопрос о том, какого рода условия, средства и действия являются необходимыми и достаточными, чтобы реализовать определенные познавательные цели. Вместе с тем, методология не ограничивается только исследованием методов. Ее предметом являются также вопросы о том, какое знание является истинным, каковы критерии его разграничения с неистинным знанием, в каких вообще формах существует знание в процессе его накопления, как само знание соотносится с существующими методами.

 Как правило, методология существует на двух уровнях – на философском и конкретно-научном. В последнем случае речь идет о знаниях относительно совокупности принципов и методов, используемых в той или иной специальной научной дисциплине. Так, специфический набор методологических инструментов имеют исследования в физике, химии, биологии, истории и т. д.

 Концепции, принципы, методы, применимые в ряде фундаментальных и прикладных наук, составляют базовую основу общенаучной методологии. Таковыми являются ключевые положения математики, теоретической кибернетики, теории систем, оперирующие понятиями информации, сложности, системы, структуры, управления, знака, алгоритма и др. Эти науки непосредственно испытывают на себе влияние философских концептов, особенно когда они достигают уровня рефлексии относительно законов, моделей, принципов, методов исследования. Особенно большое методологическое значение в современной науке имеет математика, которую обычно относят к естественным наукам. Последнее утверждение имеет смысл потому, что математика традиционно опиралась на естественные науки (физику, химию). Но уже в XIX веке математический аппарат используется в экономике, а в ХХ в. – в лингвистике, социологии, истории. Постепенно становится понятным, что нематематических научных дисциплин не существует вообще.

Понятие методологии имеет и чисто философское понимание. Поскольку познавательная деятельность человека и человечества находилась в центре внимания философии в течении всего исторического развития последней, постольку проблематика методов и методологии познания входит в содержательное поле гносеологии как таковой, а позже становятся составной частью эпистемологии как теории научного познания.

Философское содержание методологии составляют основные положения онтологии, гносеологии и формальной логики, этики, эстетики, аксиологии – то есть, всех основных ее разделов. Большинство философских положений (за исключением формальной логики) не дают жестких норм, рецептов или инструкций, фиксируясь в положениях, дающих общие ориентиры для исследований. Образно говоря, философские методологические положения выполняют роль компаса, но не карты, на которой был бы однозначно проложен путь к желаемому результату. Более того, философская методология преимущественно формирует мотивацию и общие ориентиры исследовательской деятельности.

Содержание философских регулятивов методологического характера передается с помощью предельно общих понятий – *философских категорий*, отличающихся от большинства научных категорий и понятий более широким содержанием и недостаточно четким объемом. Тем самым выявляется их ориентирующий, а не категорически предписывающий характер.

Совокупность философских регулятивных средств составляют основу философской методологии. Здесь берут начало все иные методологические установки и выявляются исторических границы каждой теории, осмысливаются переломные ситуации в развитии фундаментальных и прикладных наук.

Вместе с тем, философская методология выступает действенным средством в том случае, если она опосредуется другими, более конкретными методологическими системами. Общефилософские регулятивы транслируются в научные исследования через общенаучные и конкретно-научные методологические системы.

Поскольку анализ процесса познания представляет собой составляющую содержания философского знания, постольку дело не ограничивается созданием отдельных методов или методологических положений и принципов, всегда есть стремление свести их в методологическую систему. Поэтому в истории философии и науки существовали и существуют методологические системы, соответствующие уровню развития философии и науки. Более подробно остановимся на некоторых из них.

Формирование философско-методологических основ познавательной деятельности было исторически обусловлено с самого начала возникновения теоретического знания в форме философских и преднаучными учений.

«Философия – мать всех наук». Эти слова фиксируют генетическую зависимость различных видов теоретического знания от философии в древние времена. С возникновением философии математические, физические, астрономические и другие знания составляли неотъемлемую часть последней, а мыслители, производящие эти знания, назывались философами и одновременно были, говоря современным языком, учеными.

Главное внимание в области гносеологической проблематики в эпоху античности уделялось разработке общих вопросов познания, его возможностей, результатов, механизмов осуществления без разделения, к чему это относится, – к философии или научным знаниям. Теоретические обобщения этого периода сосредотачивались в двух направлениях, что в концентрированном виде проявило себя в формировании двух типов философствования – по Сократу и Аристотелю [2].

В первом случае внимание сосредоточено на связях между мышлением и языком, на механизмах образования общих понятий, на творческой функции языка, диалога. Софисты, а затем и Сократ доказывают, что в мышлении и речи не только фиксируются, отображаются реально существующие вещи, связи, зависимости, но и создается новая идеальная реальность. Углубление представлений об изучаемом объекте может происходить не только путем манипулирования с вещами, деятельного освоения объекта, но и через осмысление и обсуждение, через диалог, столкновение позиций, разных точек зрения. Так возникает сократовская *диалектика*, не только как искусство вести спор, дискуссию, но и как исторически первый в европейской культуре философско-методологический подход к организации процесса получения нового знания, обучения, доказательства истинности той или иной точки зрения, обоснования определенной позиции.

Аристотель обосновывает стиль философствования, построенный на систематизации всей совокупности имеющихся знаний об объекте, на обобщении и классификации, которые осуществляются по законам «правильного» мышления, которые были сформулированы Аристотелем в разработанной им науке – формальной логике.

Диалектика Сократа и логика Аристотеля дополняли друг друга и вместе составляли две стороны исторически первой методологии познания, став аксиомами гносеологии в ее дальнейшем развитии.

Условия для возникновения новой познавательной парадигмы, имеющей не столько философский, сколько общенаучный характер, сложились в ХVII –XVIII вв., что было связано с отделением науки от философии и религии в самостоятельную форму общественного сознания, духовной жизни в целом. Наука начала свое самостоятельное развитие с естествознания, а точнее с теоретической и экспериментальной механики. Достижения классической науки были настолько впечатляющими, что законы механики становятся определяющими для формирования мировоззрения эпохи в целом, для построения научной картины мира. Законы механики распространяются на бытие, на Вселенную. Появляются философские произведения, в которых в качестве сложного механизма, машины рассматриваются не только природные объекты, но и человек, и общество. Формируется *механистический стиль мышления* и обосновывается соответствующий методологический подход к изучению объектов науки и философии.

Требует дополнительного пояснения терминология, используемая в отечественной философской литературе по указанной проблематике. Обычно, механицизм называется метафизикой и понимается как философский метод (методология, подход, стиль мышления), согласно которому в процессе познания происходит абсолютизация любой стороны живого процесса познания или любого элемента исследуемой системы. Метафизика, как правило, противопоставляется диалектике, как более глубокому и всестороннему подходу к познанию. Часто в соответствующей литературе вообще отрицается эвристическое значение метафизики, а ее возникновение мало связывается со становлением классической науки [3].

Автором термина «метафизика» в приведенном выше содержательном наполнении является Ф. Энгельс, который тем самым внес путаницу в понятийный аппарат философии. Как известно, понятие «метафизика» был введен в обращение в I в. до н. э. Андроником Родосским. Систематизируя классификацию наук Аристотеля, он поставил после физики (знаний о природе) те знания, в которых речь шла о первых родах сущего, о бытии самом по себе, которые составляли содержание первой философии, или науки о первых причинах, сущностях и началах, и назвал их *метафизикой* (то, что идет за физикой, или над физикой).

В современной философии существует по крайней мере три значения понятия метафизики:

1) раздел философии как знания о всеобщем, его источником было учение Аристотеля о высших, недоступных органам чувств, таких, что, постигаются только умственно, неизменных началах всего сущего, обязательного для всех наук. Аристотель считал метафизику самой ценной из наук – учением о первых родах сущего, о первых причинах. Изучение «телесного», единичного – дело физики и второй философии или конкретных естественных наук;

2) особая философская наука – онтология, или учение о бытии как таковом, независимо от его отдельных видов и независимо от гносеологии и логики. Распространение этот вариант имел в ХVII в., когда метафизика в указанном смысле была тесно связана с естественным и гуманитарным знанием;

3) определенный философский образ мышления, противостоящий диалектическому методу как своему антиподу.

Как видим, третий вариант понимания метафизики (а как раз он и закрепился в марксизме) содержательно мало связан с первыми двумя, кроме того, что общим для них был поиск неизменных, однозначных сущностей, свойств, характеристик бытия. На ранних этапах становления философии метафизические конструкции, порожденные воображением отдельных философов, не противоречили преднаучным представлениям о бытии, об основах существования мира. В древние времена существовало ограниченное количество учений и школ, абсолютизировавших отдельные свойства и сущности (софисты, эклектики и другие). Ситуация изменилась, когда в XVII в. возникает естествознание, а метафизические построения перестали соответствовать результатам теоретической и экспериментальной науки, и начали мешать развитию науки, представляя мир застывшим и незыблемым, в котором нет места изменениям и развитию. Натурфилософские конструкции наряду с эмпирическими утверждениями часто содержали в себе неточные, а то и ошибочные тезисы. Научные открытия в механике все более не соответствовали метафизическим представлениям. Зато абсолютизируются закономерности механики, в результате чего на смену метафизической натурфилософии приходят механистическая картина мира, стиль мышления, мировоззрение. Формируется *механистический* подход к познанию природы, человека и общества. Все формы бытия уподобляются механическим системам, машинам.

Примерно до начала XIX в. такая ситуация выглядела вполне приемлемой, ибо наука в основном занималась накоплением и сопоставлением научных фактов, их классификацией, а в центре внимания были простые механические системы. Поэтому использование механистической методологии выглядело вполне оправданным, что давало возможность познавать вещи как таковые в их устойчивости, неизменности.

Механистический подход и способ мышления имел большое значение для развития науки, особенно на этапе ее становления. В это время преобладающей была тенденция к дифференциации наук, каждая из которых, возникая, своим объектом имела отдельные фрагменты, сферы действительности и пыталась определить их специфичность и отличие от других фрагментов и сфер. Особое внимание обращалось при этом на то, что собой представляет отдельная вещь. Для этого ее необходимо было выделить из круга других вещей и явлений, рассмотреть в «чистом» виде, описать свойства и характеристики, абстрагируясь от связей с другими вещами. Этому и способствовали механистический подход и стиль мышления, с помощью которых была построена картина мира. Эта методология стала долгосрочным концептуально-методологическим образцом для всех без исключения (в том числе и социально-гуманитарных) наук. На указанной методологической базе было открыто значительное количество законов природы. В. Гейзенберг писал, что в период своего становления наука обратила свой взор исключительно на одну часть божественной действия, и тем самым возникла опасность утери огромного целого, всеобщей связи вещей.

Поэтому, возвращаясь к терминологии, можем констатировать, что Энгельс, применяя термин «метафизика» к формированию методологических основ познания в XVII–XVIII вв., вольно или невольно объединил два разных подхода – метафизическое конструирование общих схем мироздания, присущие религии и философии в эпоху средневековья и Возрождения, и первый этап становления научной методологии в ее чистом виде в условиях господства механики. Хотя обеим системам присуща ограниченность и односторонность, но у них разная природа, сущность и происхождение.

Несмотря на дальнейшее развитие методологии познания в ее философском и общенаучном виде, механистический подход сохранил и поныне сохраняет свое значение, но уже больше в пределах естественных наук, технико-технологического знания, потому что объектами здесь остаются малые механические системы, механизмы и машины. Время от времени механицизм возрождается, особенно тогда, когда в орбиту научных исследований вводятся новые объекты. Об этом свидетельствует, например, ситуация, возникшая в связи с разработкой А. Эйнштейном теории относительности. Сам автор пытался построить неэволюционную модель Вселенной, которая предусматривала понимать ее «вечно равной самой себе». По словам И. Пригожина, когда в 1917 Эйнштейн предложил модель Вселенной на основе своих открытий, речь шла о статической и вечной Вселенной. Российский исследователь А. А. Фридман в 1922–24 гг. впервые доказал, что Вселенная не является стационарной, неизменной, а находится в процессе глобальной эволюции. Дальнейшие исследования (особенно в космологии) доказали, что статическая картина не характерна для любых астрономических систем, какими бы устойчивыми они не выглядели. Тем не менее, и сегодня идет дискуссия о соотношении стационарности и не стационарности Вселенной. Следовательно, по разному интерпретируется и само развитие, которое не может быть сведено к какому-то одному варианту из многочисленных его проявлений. Это касается природных и социальных процессов, где механические, относительно простые изменения, соседствуют с кругооборотами и сложными движениями спиралевидного характера.

Примеры эффективного использования механистической методологии можно продолжить. Так, односторонне понимая развитие только как цепь количественных изменений, английский геолог Ч. Лайель совершил немало открытий в исследуемой области.

Что касается софистики, то и она при всем своем релятивизме и субъективности, создала ряд важных идей, которые были выдвинуты в философии древней Греции в V–IV вв. до н. э. К их числу можно отнести исследования возможностей мышления самого по себе, понимание его силы, противоречий и типичных ошибок, стремление использовать гибкость, подвижность мышления, возможность выделения одних аргументов при уменьшении веса других; попытки посредством мышления «расшатать» все устойчивое, конечное; подчеркивание активной роли субъекта в познании, анализ творческих возможностей языка.

Как отмечает В. Кохановский, сосредоточив внимание на субъективной стороне диалектики слова, показав гибкость, текучесть, способность к взаимопревращению понятий, софисты тем самым подготовили почву, на которой античная диалектика достигла наивысшего развития. Аристотель «был обязан» благодаря субъективным «словесным играм» софистов создать в ответ формальную логику. Как писал философ и логик Г. Х. фон Аритт, софистика, как «не прирученная» рациональность, спровоцировала требование критической рефлексии по поводу ее проявлений, что, в свою очередь, вызвало необходимость специализированного исследования форм мысли, то есть логики. Софистика была проявлением бурного восторга по поводу открытия языка как логоса, т. е. как инструмента мышления, спора, убеждения и доказательства. Дисциплины логика и грамматика возникли как двойной плод этой установки [4].

В середине XIX в. уровень развития наук позволило большинство объектов и фактов описать, классифицировать и упорядочить. Внимание исследователей сосредоточивается на выявлении связей и отношений между ними и изучении динамики изменений, происходящих в объектах, изучаемых отдельными научными дисциплинами, а также на межотраслевом уровне. Объектами научного познания становятся более сложные, чем в механике, развивающиеся системы. *Эволюционизм*, как принцип познания, приобретает все большее распространение. Обобщением направленности и характера научных исследований в это время становится *диалектика*, как подход, согласно которому не только изучение объектов познания, но и само мышление, отображающее их, должны опираться на идею развития и изменчивости, иметь в виду наличие связей между отдельными частями, сторонами, проявлениями. Основы диалектики, как диалектики понятий были разработаны представителями немецкой классической философии – Кантом, Фихте, Шеллингом. В единую методологическую систему ее свел Гегель. Маркс и Энгельс использовали законы, категории и принципы диалектики, исследуя социальные и природные процессы.

Диалектика в гегелевском смысле, в отличие от Сократа, это – уже не столько искусство вести диалог, дискуссию, сколько теоретическое учение о познании объектов, которые изменяются и развиваются, логика познания и мышления, направленная на выявление более глубоких, внутренних связей и отношений, на понимание развития как такового, обусловленного логикой внутреннего самодвижения объекта, борьбой противоположных сил в нем.

Сведенные в систему так называемые законы, парные категории и принципы диалектики составляют теоретическую модель, логическую структуру, методологию познания, используя которую, исследователь имеет возможность более глубоко освоить изучаемые объекты, чем это было возможно при использовании механистической методологии.

Специфика законов диалектики заключается в том, что они выявляют наиболее значимые характеристики развивающихся процессов, отвечая на вопросы «Почему?», «Как?» и «В каком направлении?» осуществляются изменения. Так, закон единства и борьбы противоположностей раскрывает главное в развитии – его источник, которым является противоречие, возникающее между внутренними противоположностями. Последние находятся друг с другом в динамическом взаимодействии, при котором их единство представляет собой лишь момент при преобладании возрастания различий, доходящих до противоположности, которая разрешается в конфликте, ведущем к переходу системы к новой стадии развития. То есть, суть закона заключается в распределении единого на противоположности, в их борьбе и объединении в новой целостности.

Закон взаимного перехода количественных и качественных изменений раскрывает общий механизм развития, отвечая на вопрос – как, каким образом последнее происходит. Главные категории здесь – количество, качество, мера, скачок. Соответственно постепенное накопление количественных изменений в определенный момент с необходимостью приводит к коренным качественным преобразованиям, благодаря скачку от одного качественного состояния к другому. Последнее, в свою очередь, осуществляет обратное влияние на характер и темпы дальнейших изменений. Тот отрезок изменений, при которых количественные изменения не ведут к изменениям качественным, называется мерой. Нарушение меры и ведет к диалектическому скачку, переходу от одного состояния к другому.

Закон отрицание отрицания (или диалектического отрицания) характеризует направленность, преемственность развития. Центральной здесь является категория диалектического отрицания, как одновременное отрицание существующего состояния с удержанием его положительного содержания, перспективного для будущего развития. Диалектическое отрицание отличается от так называемого механического отрицания, при котором старое отбрасывается полностью, а новое должно выстраиваться на пустом месте.

Развитие, изменения, таким образом, предстают в диалектике как непрерывная цепь диалектических отрицаний, обеспечивающих связи между старым и новым. Функция определенной направленности процесса осуществляется благодаря периодическому возвращению к тому, что уже было, но на более высоком уровне. Гегель предельно формализовано представил указанный закон в виде триады: исходное состояние – первое отрицание – отрицание отрицания (или иначе – тезис – антитезис – синтез), ограничиваясь тремя фазами процесса развития, когда на втором отрицании происходит возврат к исходному состоянию, но на более развитой основе. Практика применения указанного закона к различным объектам свидетельствует, что «триада» – это лишь один из вариантов с минимальным количеством отрицаний. На самом же деле, возвращение к исходному состоянию может осуществляться и через большее количество отрицаний. Поэтому и существует мнение о том, что этот закон может быть назван законом диалектического отрицания.

Если законы диалектики характеризуют развитие в целом, то парные категории диалектики углубляют представление о развивающихся процессах, указывая на связи между внешним и внутренним (содержание и форма, сущность и явление), между главным и второстепенным (необходимость и случайность, возможность и действительность), между прошлым и современным состоянием (причина и следствие). Можно сказать, что парные категории характеризуют процесс развития с точки зрения пространственно-временных связей. Обобщая, можно констатировать, что парные категории диалектики – это понятия (формы мышления), отражающие наиболее общие и существенные свойства, стороны, связи, отношения в изменяющихся и развивающихся процессах. Эти понятия являются предельно всеобщими и могут быть применены ко всем без исключения объектам познания.

Промежуточное состояние между законами и категориями диалектики и практикой их использования занимают принципы диалектики, представляющие собой обобщенные характеристики, в которых в концентрированном виде подается выражение диалектических связей и намечены структуры и пути использования диалектического метода. Среди них – принципы развития, историчности, причинной обусловленности, противоречивости, количественно-качественных связей и другие.

Принципы диалектики обнаруживают себя через систему определенных положений, понятий и законов, взятых в их субординационной связи и представляющих собой систему методологических требований относительно применения диалектического способа мышления в процессе познания. Они являются «квинтэссенцией», обобщениями, ориентирами философского и научного познания: их функция – помочь в познании конкретного материала, это – исходные пункты исследования, они указывают лишь на главные вехи на этом пути, способствуя выбору наиболее целесообразных форм и оптимальных приемов достижения поставленных целей. Принципы диалектики – это регулятивы, нормы, обладающие свойствами объективности, всеобщности и необходимости.

Вместе с тем, диалектика и ее элементы не могут быть рецептом или схемой, опираясь на которые, научное исследование обязательно приведет к продуцированию новых знаний. Обязательным является освоение огромного фактического материала конкретной области знаний, к которому могут быть применены различные методологические принципы и требования, в том числе и диалектического характера.

Таким образом, диалектику надо понимать как целостную субординированную систему законов, категорий и принципов, которые в своей совокупности отражают единство, целостность мышления в его всеобщих характеристиках. Вместе с тем, ее можно рассматривать не только как учение о развитии и связях как таковых, но и как определенный философско-методологический подход к объектам, которые изменяются и развиваются.

Если в философии предыдущих эпох использовались только элементы стихийной диалектики, то со второй половины XIX в. диалектика, как методологическая система, получает теоретическое обоснование и применяется в исследованиях различного уровня и направленности.

Требует уточнения специфика понимания диалектики в марксистской философии. К. Маркс и Ф. Энгельс, действительно, продемонстрировали умение применять диалектический метод к различным объектам, особенно эффективно осуществляя это в исследовании социально-экономических и общественно-политических процессов.

Вместе с тем, утверждение об открытии новой формы диалектики – так называемой *объективной диалектики*, что до сих пор часто не подвергается сомнению в отечественной литературе, не соответствует действительности. Само понятие «диалектика» характеризует позиции субъектов познания, мышления, и имеет однозначно субъективный характер.

В центре внимания субъектов, использующих диалектическую методологию, находится развитие, процессы движения и изменения, происходящие в объектах исследуемой сферы. Действительно, в диалектике в духе Гегеля схвачены особенности развития и в объективно-исторических процессах, но в самой природе «диалектика» как таковая не существует. Последняя – лишь один из вариантов осмысления и описания объективных процессов, происходящих в реальном мире. Современная наука подтверждает глубинную необратимость движения в материальном мире и наличие развития как одного из его вариантов, и вместе с тем подчеркивает многовариантность и альтернативность изменений, которые не могут быть сведены к одному из возможных проявлений.

Что касается классиков марксизма, то им не удалось открыть хотя бы один новый закон диалектики. Действительные их достижения кроются в применении ими диалектического метода к новым на то время объектам – к общественным отношениям в целом и к отдельным сферам общественной жизни.

Резонно в этом отношении является применение исторического подхода к самой диалектике, определив границы и сферы ее применения, отбросив при этом необоснованное обожествление диалектического метода, как непревзойденного по своему креативному потенциалу.

Целью научного исследования является получение истинных знаний об объекте. Этому подчиняется задача оптимизации познавательного процесса посредством использования различных средств, в том числе и путем выбора определенного философско-методологического подхода и методов познания, отвечающих специфике объекта и цели исследования. Опыт использования диалектического подхода в разных науках свидетельствует о его больших эвристических возможностях. Вместе с тем, указанный подход, хотя и универсальный, но не «всемогущий» и нет необходимости использовать его везде и всегда.

В конкретных случаях всеобщее проявляется не в любой момент и не на каждом этапе процесса познания, а только там и тогда, где и когда это действительно необходимо, обусловлено природой вещей и определенными обстоятельствами. На уровне диалектики «стола и стула» без нее вполне можно обойтись. Не может существовать диалектика двигателя внутреннего сгорания, потому что здесь вполне уместно использовать соответствующие законы механики и конкретно – научные знания. Но диалектическое мышление, например, вполне уместно в случае исследования перспектив развития технического творчества в области автомобилестроения с учетом социальных и иных условий. Нет также необходимости с помощью диалектики решать бытовые проблемы.

Диалектика не является также единственной методологической парадигмой, своего рода «указывающим жезлом» для всех наук без исключения. Ее принципы всегда реализуются через методы других, менее общих уровней. Как писал А. Эйнштейн относительно собственной теории, ее глупо было бы применять к движению автомобилей, пароходов, поездов, как нет нужды использовать счетную машину там, где достаточно знания таблицы умножения.

Много недоразумений относительно границ и возможностей применения диалектического метода в советское время было связано с тем, что его познавательное значение преувеличивалось, и любые сомнения рассматривались как враждебные марксизму. Однако даже основатели диалектики не боялись указывать на ограниченность этого метода. Так, сам Гегель видел ее во всеобщности, в том, что диалектика имеет дело с органическими развивающимися целостностями, а не с механическими агрегатами. Философ также ограничивал диалектику тем, что относил ее к «мышлению вообще», замечая, что на уровне здравого смысла диалектика вообще не нужна, здравый смысл сам решает задачи, которые перед ним стоят. Диалектика в таком случае, как другая сторона логического, представляет собой, по Гегелю, негативно-умственное мышление, отделенное от здравого смысла и выступает в научных понятиях как скептицизм, где результатом диалектики является «голое отрицание». И только третий момент – «позитивно-умственное», есть действительная и полная диалектика, которая постигает единства определений в их противоположности.

К. Маркс писал, что несмотря на свою универсальность и всеобщность, диалектическая форма верна лишь в том случае, когда она признает собственные пределы. За этими пределами она превращается в ложный взгляд. Границы диалектике задаются своеобразием тех предметов, которые продуцируют диалектический метод и одновременно требуют его применения.

Предметом (объектом) диалектики являются не отдельные явления или фрагментарные образования, построенные по принципу суммативных систем, а системы, развивающихся в пространстве и времени, где обнаруживают себя спонтанное развитие, изменения, внутренние импульсы к движению, противоречивость и другие характеристики, подпадающие под определение диалектики.

Еще в начале ХХ века В. Ленин говоря о существовании механистического (метафизического) и диалектического подходов и подчеркивая их исторический характер, ставил знак вопроса относительно того, исчерпывается ли ими методология вообще, или может появиться другая, более современная [5]. И действительно, на наших глазах формируется новая методология, проявившая свои эвристические возможности в связи с переходом к исследованию сложных, саморазвивающихся, открытых систем, и в изучении которых механистическая и диалектическая методологии оказываются недостаточными.

На основе анализа исторически существующих методологических систем можно сделать вывод о том, что их возникновение и развитие является результатом тесного взаимодействия развития науки и философии. Каждая последующая система аккумулировала в себе принципы и содержательные характеристики методологий, возникшие ранее, в качестве своего частного случая (так в диалектическом взаимодействии количественных и качественных изменений в процессе развития первые являются характеристикой механистического происхождения).

Подтверждением вышесказанного является возникновение *системного анализа* и научной теории *синергетики*, которые становятся ведущими во второй половине ХХ века. В рамках диалектического видения существовала диалектическая пара категорий «целое и часть», характеризующая соотношение между совокупностью вещей и объективной связью, их объединяющей по определенному признаку и приводящей к возникновению новых свойств и закономерностей. Эта связь обозначается как целое, а вещи – как его части.

Известно, что на основе того или иного понимания целого и части, существуют два подхода к познавательному процессу – редукционизм и холизм. Первый опирается на утверждение о том, что свойства целого могут быть обнаружены через характеристики его частей. Холизм наоборот утверждает, что целое нельзя анализировать с точки зрения его частей. Редукционизм абсолютизирует части целого, холизм – целое.

Оба подхода имеют право на существование, это зависит от специфики объекта и задач, которые перед собой ставит исследователь. Однако при условии изучения сложных самоорганизующихся систем оказывается, что целое не может быть сведено к сумме частей, а последние не проявляют себя вне взаимодействия с другими частями в пределах целого. Также не оправдывает себя тезис о том, что целое больше своих частей, потому что оно базируется на представлении о простой совокупности свойств, образующих целое.

Выход состоит в том, чтобы признать, что целое является качественно новым образованием. Оно характеризуется свойствами, которые не присущи отдельным частям (элементам), а возникают в результате их взаимодействия. Поскольку не существует частей как частей вне целого, так и целого вне частей, то их познание осуществляется одновременно; выделяя части, их анализируют как компоненты определенной целостности. В результате последующего синтеза целое выступает диалектически расчлененным, состоящим из частей-подсистем. Указанное взаимодействие части и целого было известно философии с древних времен. Но только в ХХ веке развитие науки привело к исследованию объектов, которые представляют собой сложные системы, что вызвало необходимость разработки соответствующего философско-методологического обоснования.

*Система* (от греческого systеma – целое, состоящее из частей) – это совокупность элементов, частей, которые настолько связаны между собой, что в отношении всего внешнего всегда выступают как нечто единое, нераздельное и это образует основу автономности системы, относительной самостоятельности ее существования и «поведения» в окружающей среде. В рамках системы появляется новый тип связей, так называемые эмерджментные свойства, порожденные взаимодействием компонентов системы. Особую роль играют также системообразующие связи и свойства, без которых не возникает системная целостность. Все компоненты системы подчинены целому, служат его сохранению и укреплению системы.

Простые системы, которые были объектом изучения в классический период развития науки, отличаются тем, что целое может быть описано свойствами частей и их взаимодействием. Элементы вне целого и внутри его обладают одними и теми же свойствами. При этом вещи (явления) являются первичными во взаимодействиях, которые описываются как влияние одной вещи на другую. Причинность здесь рассматривается в духе жесткого лапласовского детерминизма. Как отмечает В. Лекторский, это – та арена, на которой разыгрывается взаимодействие вещей. Указанная категориальная сетка доминировала в механике и была основой механистической и диалектической картины мира, ибо обе методологии представляют собой варианты линейного видения процессов объективной реальности.

В саморазвивающихся системах, преобладающими становятся нелинейные характеристики. Это – открытые системы, обменивающиеся веществом, энергией и информацией с окружающей средой. Для них характерна иерархия уровневой организации элементов, появляющаяся по мере развития новых уровней с новой дифференциацией системы на подсистемы. Каждый новый уровень осуществляет обратное воздействие на те, что были раньше, меняет их, а система продолжает функционировать как новая целостность. Переходы здесь осуществляются через состояния динамического хаоса, появление *точек бифуркации*, в каждой из которых возникает целый спектр возможных направлений развития системы. При описании и изучении саморазвивающихся систем сужаются возможности использования диалектической категориальной сетки. Так, лапласовская причинность здесь дополняется вероятностной и целевой, причем, как раз вероятностная причинность образует новое содержание при появлении новых уровней иерархии и влиянии на сложившиеся ранее. Наряду с внешним пространственно-временным континуумом появляется внутренний, изменяющийся вместе с эволюцией системы. То, что в диалектике обозначается как «скачок», связанный с возникновением нового качества, здесь раскрывается через характеристики динамического хаоса, возникновения «причудливых аттракторов» и «кооперативных эффектов».

Методологические проблемы, связанные с изучением развивающихся систем разрабатывались с двух сторон – философами и специалистами в конкретных областях знаний (И. Пригожин, С. Курдюмов и др.). Но чисто философский категориальный анализ оказался недостаточно эффективным. Зато исследования конкретных объектов привело к возникновению специального направления исследования системных объектов – *синергетики*, имеющей междисциплинарный и трансдисциплинарный статус, выступая своеобразным языком (подобно математике) многих наук. Философские аспекты синергетики сводятся к осмыслению категориальных, гносеологических, методологических и мировоззренческих аспектов того материала, который накопили ученые – специалисты в области синергетики. Таким образом, инициатива в создании новой методологической системы, в отличие, например, от эпохи гегелевской диалектики, постепенно переходит от философии к науке.

В целом широкое применение синергетической методологии показало, что мы стоим перед необходимостью пересмотра главных постулатов классической науки и рационалистической философии. По этому поводу Е. Князева замечает, что в классической науке господствовал жестко детерминистский стиль мышления, а идеалами служили простота, линейность, полное исключение неопределенности и случайности, которые считались второстепенными, побочными, такими, которые не имели принципиального значения. Зато в синергетике как раз случайность становится основой, именно она «правит бал». Вместе с тем, в центре внимания при исследовании саморазвивающихся систем, находятся неустойчивость, неравновесность, хаос, нелинейность, а не их альтернативы, которые были обычно в центре внимания традиционной науки и философии. Развитие в рамках классического разума рассматривалось как линейное, постепенное, без альтернатив и других вариантов. Считалось, что мир жестко связан причинно-следственными связями. Развитие заранее предсказуемо, потому сегодняшнее определяется прошлым, а будущее – настоящим и прошлым. Эволюция сложной системы рассматривалась как изменение одного устойчивого состояния на другой с коротким переходным периодом между ними.

В центре синергетического видения на смену традиционным взглядам приходят теории неравновесной динамики, самоорганизованных нелинейных динамических сред, рождения сложного из хаоса и другие, основанные на новых представлениях о природе фундаментальных закономерностей.

В связи с изменениями, происходящими в методологическом оснащении философских и научных исследований, следует отметить, что новые системы не отменяют существующие, а лишь более четко определяют границы и возможности их применения. Кроме того, в традиционном восприятии, когда речь шла о методологии, имелось в виду прежде всего возможность применения уже существующих теорий в качестве исходных установок для дальнейших исследований. Сегодня же методологические средства исследования все чаще разрабатываются параллельно с проведением исследования конкретных процессов.

Каждая наука имеет в своем арсенале целый ряд методологических средств – как наработанных в процессе собственного развития, так и заимствованных. Для объяснения своего предмета каждая наука применяет уже существующие теории. Но вес их различен: некоторые относительно других выглядят теориями – следствиями или причинами, другие – дедуктивными или индуктивными теориями.

Таким образом, наличие многих методологий актуализирует задачу их соподчинения.

**1.4. «Смерть» философии – смена образа или…?**

Какие бы темы ни привлекали внимание в последние 15–20 лет, параллельно с этим мысль работала в направлении поиска аутентичного образа философии, уточнения ее содержания и предмета, проблемного поля философствования. Разумеется, это было связано прежде всего с собственной профессиональной идентификацией в условиях отказа от тоталитарной моноидеологии и необходимостью поиска собственной точки зрения [1]. Но и в более широком контексте европейской и мировой философии к этому обязывали быстрые изменения приоритетов, подходов, стилей философствования, все более широко распространяемое суждение об исчерпании философии и даже о ее «смерти».

С легкой руки постмодернистов метафора смерти философии была вписана в контекст смерти европейской культуры, автора, человека, субъекта как важнейших акторов классической европейской мировоззренчески-философской традиции. «Дело дошло до призывов смотреть на великие философские учения так же, как мы смотрим на мифы и сказки», – пишет российский исследователь В. А. Кутырев. И далее: «По мнению постмодернистов философия, ее история – не кладезь мудрости, а свалка заблуждений. Да и вся она шла куда-то не туда» [2].

Можно было бы списать указанный радикализм суждений на известную тягу классиков постмодернизма и их апологетов к эпатажности, однако подобное можно услышать и от представителей других философских ориентаций. Так, по мнению С. М. Половинкина, проект Р. Декарта, претендовавшего на то, чтобы создать научную философию, не удался, как равно и Ф. Бэкона. Вместо ясности и точности, прояснений «начал» и выявления «связей», в европейской философии был возрожден скептицизм, а вместе с ним и утопизм – «продуцирование безжизненных, головных идеалов и насилование ими реальности» [3]. Какой же выход предлагает автор? Ответ прост – необходим возврат к Богу, неудавшаяся философия должна быть заменена теологией [4]. В других случаях на волне критики философского и научного рационализма возникает желание сделать что-то реальное, например, отменить преподавание философии в вузах, стыдливо умалчивая при этом, что в ряде стран Европы и в США философия давно преподается не только в колледжах и университетах, а и в средней школе.

Налицо тенденция, имеющая, правда, разные причины и корни, но приводящая к сходным выводам. Если в случае с постмодернизмом очевидно стремление растворить философию в языкознании, литературоведении, вообще в «играх» с языком и текстом [5], то в остальных случаях наряду с оправданной «реакцией на тоталитаризм «научной» философии «марксизма–ленинизма», можно найти и позитивистскую неудовлетворенность от «бесполезности» философии вообще, и прямое стремление восстановить в правах религиозную веру, изрядно потесненную с авансцены духовной жизни европейского сообщества научным мировоззрением. Встречаются среди опровергателей философии и обычные любители скандалов, получающие удовольствие от подобных ситуаций.

Но так ли необычна ситуация «эпохи постмодерна» в этом отношении?

Если посмотреть на историю философии с этой точки зрения, то оказывается, что скандалы и провозглашение смерти философии было явлением повсеместным, особенно в периоды преобладания философских систем. Последние по определению предполагают некую завершенность, окончательность решения всех проблем. Отсюда, например, берет начало уверенность Гегеля в том, что на нем завершается самопознание абсолютной идеи и вся философия вообще. Часто философы привносили и личные моменты в чисто теоретические споры. В результате Шопенгауэр третировал того же Гегеля как шарлатана от философии, а Фейербах, критикуя идеализм Гегеля, отрицал заодно и значимость диалектического метода. Не избежали нигилизма в отношении прежней философии Маркс и Энгельс, который был заметен, как говорят, невооруженным взглядом.

Уже в наши дни специалист по истории философии Л. А. Коган пишет, что у Маркса и Энгельса не было однозначного представления о правомерности существования философии в современном мире. По их мнению, философия в прежнем традиционном ее виде отжила свой век (имелись в виду умозрительные метафизические системы, претендующие на абсолютность). Вместе с тем, они высказывали и радикальные суждения, предрекающие, в конечном счете, изживание философии как таковой, как особой специфической сферы знаний. Энгельс писал (не без влияния модного тогда позитивизма), «что нам нужна не философия, а положительная наука» [6]. В «Примечаниях» к своей статье Л. А. Коган приводит слова К. Каутского, считавшего, что марксизм делает философию не нужной [7].

Можно согласиться с точкой зрения, согласно которой в истории философии преобладающими являются дискретные, автономные учения и направления философствования, которые, как правило, отрицали друг друга. И лишь взгляд «со стороны» позволял объединять их по тем или иным признакам, что дало возможность видеть временные и содержательные связи между ними, рассматривать историю философии как процесс.

Возвращаясь к вопросу о том, что же имеют в виду авторы, говорящие о «смерти» современной философии, и подытоживая сказанное выше, можно выделить два типа суждений:

1) отрицание философии как таковой, как тупиковой формы духовного освоения мира. Мнение это может рассматриваться как констатация реального факта или как желание самих авторов видеть философию умершей;

2) как фиксацию смены образа философии, исчерпавшей себя в доселе существовавших формах.

Предшествующее изложение подталкивает к выводу о том, что невзирая на эпатажные заявления и радикальные суждения, сами «могильщики» философии как таковой, тем не менее, продолжали и продолжают спокойно философствовать, получая от этого не только моральное и интеллектуальное наслаждение, а самой философии от таких заявлений не было особенно ни холодно, ни жарко.

Более реалистично рассматривать проблему в русле смены образов философствования, которая одновременно есть необходимая форма ее существования и залог жизненности и пролонгированности в будущее. Но в таком случае следует более внимательно посмотреть, какие существуют противоречия, проблемные точки в современном философствовании, от чего следует избавляться и куда двигаться. Выделим несколько направлений, являющихся, по нашему мнению, достаточно значимыми.

О необходимости поворота от теоретической к практической философии сегодня не говорит только ленивый. И основания для этого существуют самые, что ни на есть реальные. Несмотря на упрек, сделанный К. Марксом философам, которые «лишь различным образом объясняли мир», а дело «заключается в том, чтобы преобразовать его», сам он и его последователи остались в плену «немецкой» традиции строить громоздкие теоретические утопии, а потом подгонять под них жизнь.

Поэтому упрек в «абстрактном теоретизировании», который философы-консультанты подсунули в отчетный доклад одного из партийных съездов КПСС, в общем-то, был обоснованным. Но сама практичность философии – явление многогранное. Известно, от рассмотрения прикладных вопросов этики, эстетики даже самые «затеоретизированные» мыслители никогда не самоустранялись. С другой стороны, если философия превращается в набор практических рекомендаций для усовершенствования души и тела, повышения успешности коммуникации, она теряет свое лицо и статус философии.

В силу специфики предмета, содержания, уровня обобщения эмпирического материала философия всегда стремилась оторваться от повседневности, ускользнуть в сферу теории. Реакцией на это и является стремление приблизить философию к практике, к реалиям жизни. В недавнем прошлом вопрос о практичности философии решался просто – будучи составной частью моноидеологии, философия должна была обслуживать потребности общества (философы обязаны были вести воспитательную работу со студентами, читать популярные лекции для населения, отвечали за идеологию в парткомах). Кроме того, каждый, кто претендовал на место в научно-профессиональной иерархии через защиту диссертации, обязан был не только разработать некий минимум теоретических положений, но и внедрить их в практику (последнее впрочем, требуется и сегодня, хотя соответствующая рубрика в авторефератах диссертаций контролируется не так строго, как ранее). Впрочем, в этом была своя логика: поскольку философия определялась как наука, постольку и внедрение ее идей должно было осуществляться по-научному – путем прямой реализации идей в практике.

Но практичность философской мысли всегда носит опосредованный характер. Это – все-таки знание, объяснение мира, которое может быть руководством к действию в виде принципов, критериев, идеалов, установок.

Хотя, разумеется, и в этом случае можно выделить более общие и более конкретизированные функциональные задачи, присущие именно философии, тем более, что они могут касаться разных аспектов жизнедеятельности человека и общества.

Американские авторы, Д. Тейчмен и К. Эванс выделяют четыре группы таких функций: быть руководством к действию в условиях неопределенности; помогать в решении конкретных жизненных проблем; сотрудничество в общественных органах; глобальное влияние философских систем на жизнь социума [8]. Убедительны и примеры, которые приводят авторы, иллюстрируя сотрудничество философов и общественности, политиков и менеджеров в США. К сожалению, подобное в нашей действительности пока исключение, а не правило. Поэтому простое заимствование форм самореализации, присущих прагматичному западному обществу и философии также, не имеет смысла.

Более перспективной представляется ориентация на здравый смысл, который достаточно долго третировался теоретической философией как поверхностный, бессодержательный, неспособный к адекватному освоению действительности. Но сегодняшняя жизнь наполняется все большим количеством абсурдных ситуаций, получило широкое распространение так называемое «измененное» сознание, как промежуточное состояние от привычных, устоявшихся форм к новым ценностям и установкам. При этом на первый план выходят особенности сознания, которые при обычных условиях находятся на периферии – безосновательный страх, неуверенность, отсутствие мировоззренческой целостности. Важным в таком случае является поиск неких стабилизующих оснований массового сознания, которое не может не опираться на здравый смысл, причем, это могут быть постулаты религиозной веры или вера в человеческий разум, в возможность постижения тайн мироздания, в технический и научный прогресс. В полемике с С. М. Половинкиным А. Ф. Зотов отмечает, что такого рода вера составляет существенный компонент того, что принято называть «здравым смыслом», которым человек обычно руководствуется в своей повседневной жизни, вопреки приступам уныния и даже отчаяния [9]. Всякого рода утопии, в том числе касающиеся будущего философии, по мнению автора, весьма далеки от здравого смысла.

Сказанное выше касается массового сознания человека с улицы. Однако и непосредственно в теоретическом философском знании при определенных условиях здравый смысл может выступать критерием, шире – мерилом практичности философии.

В современной западной философии уже традиционным стало обращение к обыденному сознанию (ядром которого и является здравый смысл как совокупность взглядов, навыков, форм мышления, выработанных человеком в его повседневной практической деятельности). Это дает возможность непосредственно-интуитивного постижения форм бытия, устойчивых связей, что позволяет, в конечном счете, обрести устойчивость в изменчивом и хаотическом мире. О роли здравого смысла в современном философском знании размышляет, например, Ю. Хабермас в работе «Моральное сознание и коммуникативное действие». Автор отмечает, что особенностью современной философии является подключение к ее содержанию языка, повседневной практики и коммуникации – этих основанных на здравом смысле явлений, в результате чего связанные с ними понятия «приобретают теперь тот ранг, который до сих пор был характерен для фундаментальных понятий эпистемологии». Ю. Хабермас стремится понять, является ли указанная тенденция отрицанием притязаний философии на рациональность и тем самым означает конец последней, или речь идет о возникновении новой парадигмы, не отрицающей выверенных способов обоснования философского знания. Ответ философа на данный вопрос лежит в русле признания необходимости смены ориентаций «на объективации, осуществляемые в действиях» и языке «при сохранении за философией роли хранительницы рациональности» [10 ].

Следует отметить, что и отечественная философская традиция, несмотря на многолетнее засилие догматического теоретизма, не теряла связи со здравым смыслом. Одним из мыслителей, чье наследие остается востребованным и актуальным именно в указанном аспекте, является Григорий Савич Сковорода. Философ видел смысл человеческого существования в самопознании, в поиске «внутреннего», «сердечного», «единого» человека. Идеальной основой его внутреннего единства и выступает здравый смысл как посредник между разумом и верой, теоретическим и повседневным знанием, ограничивающий крайности того или иного проявления человеческого «Я».

Вопрос о судьбах философии в современном мире тесно связан с пониманием того, как функционируют философские идеи в обществе, кто их продуцирует и транслирует.

Чтобы успешно справляться с ролью творцов квинтэссенции культуры, философы обязаны не только обобщать существующие тенденции в последней и продуцировать на этой основе новые идеи, но и владеть каналами влияния на культуру. Упорядочение околофилософского пространства возможно разными путями, в том числе путем дифференциации функций среди самих философов и деятельности философствующих дилетантов, популяризаторов философских идей.

От Канта и Ницше соответственно идет разделение философии на два уровня – на «философию школярскую» и философию, как таковую в ее «всемирно-историческом значении», а философов – на философских работников и собственно философов. Первые (их В. В. Миронов называет преподавателями философии, а А. А. Гусейнов – профессорами философии) преподают философию, комментируют и интерпретируют философские тексты, вторые – собственно продуцируют философские идеи [11]. То есть, как и в науке, в философии есть свои генераторы идей, их разработчики, систематизаторы, комментаторы, популяризаторы. Однако в философии роль популяризаторов значительно большая, чем в науке, и круг их значительно шире, включая и философствующих дилетантов, способных к восприятию философских идей, их распространению, а в отдельных случаях – и к производству. Именно в последнем случае дилетант заслуживает на звание философа, равно как и преподаватель (профессор) философии.

Исторически философия редко развивалась исключительно в рамках профессиональной деятельности, а имена философов за редким исключением мало что говорили рядовому обывателю. Философские идеи пропагандировали, внедряли в культуру лица, находившиеся за пределами профессионального цеха – писатели, политики, педагоги, религиозные деятели.

Ситуация в науке и философии различается прежде всего в силу присутствия и переплетения двух уровней философского знания – обыденного и теоретического. Каждый человек – сам себе философ, но не каждый – сам себе ученый. Для нормальной жизнедеятельности большинству людей достаточно ограниченного круга знаний о действительности, которые позволяли бы использовать достижения научно-технического прогресса без обязательного знания научных идей. Последние если и интересуют, то часто принимаются на веру.

С философией дело обстоит иначе. Наличие ее обыденного уровня, размытость предметно-содержательных границ стимулирует стремление приобщаться к теоретической философской мысли, а то и сказать здесь собственное слово.

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. Вместе с тем, здесь 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 существующие стереотипы. 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» [12]. Можно также сослаться на мнение канадского физика К. Сагана, который тоже говорил относительно культуры Запада в целом.

Эти тенденции характерны не только для современной культуры, 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 [13]. К последним относятся и некоторые постмодернистские попытки деконструкции текстов и смыслов, нередко превращающиеся из средства творческого развития философии в ее разрушение. Например, в «Манифесте историософского 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 [14].

Сегодняшняя ситуация в философии напоминает ту, что имела место в поэзии и изобразительном искусстве начала ХХ 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, рационализированным мистицизмом, специфически понятой и усвоенной восточной мудростью, новые дилетанты оккупируют гносеологическое пространство философии и ведут себя достаточно агрессивно. Среди последних наряду с изобретателями философского «вечного двигателя», которых и ранее было немало, выделяются философствующие магнаты, а также оракулы «нового сознания», паразитирующие на диалоге между философскими системами Запада и Востока, наукой и религией, знанием и верой.

Как правило, сами эти авторы кажутся достаточно неординарными, ищущими личностями, общительными и экспрессивными. Но, к сожалению, мысли, ими продуцируемые, почти всегда являются перепевами услышанного или прочитанного, излагаемые часто 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 псевдофилософствования является эклектика и догматизм. Здесь воспроизводится логика религиозного сознания: в виде аксиом берутся ряд положений, являющихся предметом веры автора, над которыми надстраиваются самые разные аргументы – от научных до псевдонаучных.

В результате рождаются оракульского рода тексты, отличающиеся субъективизмом, закрытостью для окружающих. Их направленность колеблется в довольно широких пределах – от псевдонаучных трактовок законов мироздания, социального и индивидуального бытия человека, до конкретных рецептов оздоровления экономики страны или путей сохранения здоровья человека. Но, как правило, во многих случаях происходит поглощение реалистического философского знания мистическими откровениями 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 собственных позиций, а также охват рефлексией новых явлений и проблем культурной эволюции общества, в том числе и тех, о которых говорилось выше.

Из вышеизложенного следует, что выступая формой духовного освоения мира, философия не нуждается в том, чтобы спрашивать у кого-то разрешения на существование. Ее позиции укрепляются тем, что содержательно и функционально философия тысячью нитями связана с потоком жизни, другими формами духовности, имеет солидный кадровый потенциал, куда входят не только профессионалы, но и волонтеры из других сфер деятельности, а также различного рода философствующие дилетанты. Но сказанное касается философии как специфической сферы духовной жизни общества. Иное дело – преподавание философии в вузах. Здесь действительно многое можно отменить и многое можно внести, было бы желание и рычаги воздействия на систему, невзирая на полезность предлагаемых нововведений или на их абсурдность.

Но у этой проблемы есть и другая сторона, связанная с тем, способен ли существующий преподавательский корпус выполнять задачи в новых условиях и с учетом требований, выдвигаемых жизнью? Как оказалось, читать авторские курсы способен не каждый, да и часто это вступает в противоречие с содержанием государственных стандартов и организационными возможностями кафедр. Поэтому неубедительным выглядит предложение читать те курсы и темы, которые интересны и хорошо освоены преподавателями. Это похоже на удовлетворение личных интересов за государственный счет подобно тому, как в советские времена для озвучивания одной-двух страниц текста тезисов преподаватели отправлялись в командировки, оплачиваемые из бюджетных средств, на конференции в любой край необъятной страны.

Из всего многообразия актуальных вопросов обратим внимание на два, которые выглядят первоочередными. Это – профилизация преподавания философии и конкретизация общих проблем философии таким образом, чтобы они вызвали интерес у студентов. Предлагаем собственные варианты ответов, апробированные на занятиях и оправдавшие себя на практике.

Итак, аргументация в пользу необходимости знания философии будущим инженером. Слово «философия», наверное, слышали все. Но многие люди понимают ее содержание по-разному. Например, некоторые студенты не видят разницы между философией и другими дисциплинами об обществе и человеке, которые им читаются. Другие не любят философию за то, что она «наука абстрактная, не связанная с жизнью». Иногда говорят: «Не философствуй, говори о деле».

Но есть и другие мнения. Можно привести много мыслей разных людей – писателей, художников, ученых, которые с большим уважением относятся к философии, каждый из них имеет собственные философские взгляды.

Что такое философия? Как и почему она возникла? Какую роль играет в жизни общества и отдельного человека? На эти и другие вопросы должен получить ответ студент, прослушав и изучив вузовский курс. Но главное – не просто прослушать, а задуматься самому над проблемами философии, вникнуть в их содержание, включиться в процесс философствования.

Некоторые люди считают, что труд инженера, врача, педагога – вообще умственный труд, – легче труда лесоруба, фермера, рыбака, которые в работе затрачивают больше физических усилий. Но любой труд сложный и трудный по-своему. И в том, и в другом случае чтобы добиться успеха, нужно упорно работать, тренироваться, осваивать профессию, использовать знания на практике. Можно иметь высокий рост, быстрые ноги, хорошую реакцию, но это не значит, что такой человек без дополнительной подготовки и тренировки сразу может стать хорошим баскетболистом. Точно так же, чтобы стать хорошим инженером, мало обладать природным умом, развитыми способностями, нужно упорно осваивать знания, которые дают в вузе разные учебные дисциплины. Некоторые из них знакомят с информацией о законах природы, о технических системах, учат применять эти знания в своей профессии. Философия дает особые знания и особые умения. Философия обозначает «любовь к мудрости», то есть, любовь к знаниям, к размышлениям, стремление знать больше. Мудрец – это тот, кто обладает большим умом, знает хорошо жизнь, имеет большой опыт. Но философ – не мудрец, а тот, кто стремится к мудрости, хочет понять, что такое мудрость. Философия – это результат размышлений многих поколений людей. Основная ее задача – привить вкус к размышлениям, научить правильно мыслить, овладеть теми методами и приемами мышления, которые выработали философия и другие науки в своем историческом развитии.

Вместе с тем, каждый человек, независимо от его образования, уровня развития, имеет свой взгляд на действительность, которая его окружает (космос, природа, общество, другие люди), и на самого себя, на происхождение мира и человека, на свое место во Вселенной. Если взять историю отдельных народов, стран, человечества в целом, можно выделить различные типы знаний, оценок, верований, в которых сконцентрированы те или иные представления об окружающем мире. Это отношение человека и общества к окружающему миру и самому себе называется **мировоззрением**. Оно может основываться на обыденных, повседневных знаниях, чувствах, оценках, верованиях. А может опираться и на теоретические знания, полученные в ходе специального осмысления и изучения вопросов о том, что такое мир и человек, как они возникли и развиваются, как связаны между собой.

Философия – это результат теоретических размышлений людей над этими вопросами, она выступает как бы ядром мировоззрения отдельного человека и исторической эпохи, каркасом, который придает мировоззрению целостность, постоянство, устойчивость и определяет поведение людей.

В обычной жизни мы привыкаем к тому, что обязаны думать и действовать по правилам, инструкциям, схемам. В детстве нас учат родители, учителя, другие взрослые, как поступать, что можно делать, а что – нельзя, «что такое хорошо и что такое плохо». В школе мы должны усваивать правила грамматики, математики, поведения. Образно говоря, человек начинает жизнь с многочисленным «как?» и «почему?», затем привыкает принимать действительность без вопросов, без удивления, и завершает жизнь по инструкциям. Более того, люди часто с неприязнью воспринимают нестандартность, неповторимость отдельных людей, которые неудобны в общении, «мешают», «вредят», не вписываются в рамки усвоенных стандартов и схем. Если применить аналогию с производством, то нестандартная личность – это своего рода производственный брак, отклонение от ГОСТа. Но проблема заключается в том, что если бы общество смогло избавится полностью от нестандартных, творческих действий и личностей, то оно застыло бы в своем развитии. Стандарт, схема, стереотип в мышлении людей обязательно должен сочетаться с продуктивностью, творчеством, конструктивностью. Только их сочетание обеспечивает полноценное развитие общества и человека. Ядром конструктивно-творческого мышления наряду с такими формами духовной жизни, как, например, наука, искусство, выступает и философия. Она настраивает на критику существующего порядка вещей, заставляет сомневаться в вечности традиций, не принимает на веру чужие, даже самые авторитетные мнения. Философия всегда направлена на диалог с другими.

Таким образом, изучение философии может помочь студенту овладеть приемами мышления, расширить его кругозор, занять активную творческую позицию в жизни.

Так нужна ли философия инженеру? Да, если в вуз приходят для того, чтобы стать интеллигентным, образованным специалистом, активным гражданином своей страны. Нет, если преобладает стремление прожить пять студенческих лет без забот, лишь бы получить диплом о высшем образовании. Но в таком случае в число «ненужных» попадает слишком много учебных дисциплин.

Итак, кажется, что проведенный анализ дает возможность присоединиться к выводу, сделанному Л. А. Микешиной на заседании Круглого стола журнала «Вопросы философии», посвященного обсуждению судьбы философии в современной культуре: «…не «конец философии», но смена ее образов, парадигм, «расширение разнообразия форм», диалог различных подходов и, соответственно, преодоление фундаменталистских, абсолютистских представлений с сохранением рациональных идей, наработанных при этом подходе [15].

К тому же, часто те, кто провозглашает тотальную смерть всех традиционных форм духовного освоения жизни, доводят свои рассуждения до абсурда, в результате чего возникают разного рода сомнения, вплоть до предположений о болезненном состояния сознания авторов таких суждений. Кстати, это вредит беспристрастному рассмотрению действительно существующих проблем в современной культуре и цивилизации, на которые обратил внимание постмодернизм (судьбы классического рационализма, возникновение нового коммуникационного пространства, глобализационные процессы в культуре, роль Интернета в коммуникационных процессах и сопряженные с ними проблемы).

В дискуссиях о судьбе философии, которые ведутся сегодня среди профессиональных философов, преобладающими являются оптимистические сценарии. Как правило, признавая необходимость изменений в приоритетах, методах философствования, их участники (и оптимисты, и пессимисты) тут же называют наиболее актуальные, с их точки зрения, проблемы над которыми необходимо размышлять сегодня и завтра. Это вопросы, связанные с будущим зарождающейся информационной цивилизации, с местом человека в ней, проблемы познания (особенно научного), развития человеческого интеллекта, и шире – творческого потенциала человека и ряд других.

Сегодняшняя ситуация в общем-то типична для переходных эпох – уходят на второй план старые учения и темы (но не умирают!), их место занимают другие, более соответствующие времени. Старые принципы обогащаются новым содержанием или рассматриваются в единстве с альтернативами, ранее казавшимися неприемлемыми.

А раз есть проблемы и задачи, которые надо решать, есть люди, которые стремятся это делать, значит, и философия остается востребованной и, действительно, слухи о ее смерти сильно преувеличены.

**Примечания к первому разделу: Философия и жизнь. Будущее философии**

**1.1. Трудное расставание (о преодолении иллюзий и мифологем марксистско-ленинской идеологии)**

1. Собственно, философское мировоззрение автора было сформировано и эволюционировало в стенах Харьковского национального университета и Харьковского национального автомобильно-дорожного университета, в котором заведую кафедрой философии и политологии с 1986 года.

2. Подробнее см.: 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. – Харків: ХНАДУ, 2008. – С. 5–26; 206–216; Чаплыгин А. К. Человек и творчество. – Х.: ХНАДУ, 2011. –С. 552–582.

3. См.: Чаплыгин А. К. Способность к риску как элемент творческого потенциала личности социалистического общества // Ускорение научно-технического прогресса: социально-философские проблемы (тезисы докладов участников VI Всесоюзных философских чтений молодых ученых. Звенигород, 26–30 августа 1986 г.) // ФО СССР, 1986. – С. 66–69.

4. См.: Чаплыгин А. К. О гуманизации философии как учебной дисциплины // Гуманизация науки и образования. Материалы научно-методической конференции. – Х.: ХГУ, 1991. – С. 31–33. Сама конференция, которую инициировал проф. И. В. Цехмистро, прошла в мае 1990 года на кафедре теории культуры и философии науки ХГУ. Материалы к ней были поданы несколько раньше.

Помнится, что некоторые участники с удивлением слушали передовые и революционные на тот период выступления представителей нашей кафедры, среди которых кроме меня также были В. В. Кравченко, Е. Н. Сук, Е. А. Маркозова, Е. И. Черноморец и другие.

5. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. – 2-е изд. Т.3, с. 3. Характерно, что в «Хрестоматии по диалектическому и историческому материализму» для системы партийной учебы (М.: Политиздат, 1967) даже это высказывание Маркса отсутствовало.

6. Орлов В. В., Г. С. Васильева. Философия экономики. – Пермь, 2003. – С. 25; 33. Однако и сегодня подобная позиция встречает резкое неприятие со стороны тех, кто считает себя обладателем правильной трактовки философии марксизма (См.: Баранов В. Е. Неомарксизм на фоне марксизма. Рецензия // Философия и общество. – М. – №2. (70). – 2013. – С. 174–186).

7. См.: об этом: Шерстнюк В. П. Есть ли будущее у коммунистической идеи? // Ідея соціальної справедливості в контексті сучасних цивілізаційно-культурних змін, С. 27–54.

8. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 19. – С. 202–207.

9. Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 21. – С. 282–284.

10. К. Маркс. К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. – Т.13. – С. 6–7.

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

**1.2. О многообразии определений предмета**

**философского знания**

1. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия / Пер. с фр.– М.: Институт экспериментальной социологии; Спб.: Алетея, 1998. – С. 9.

2. См.: Желнов М. В. Предмет философии в истории философии. Предистория. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1981. – 720 с.

3. Достаточно сказать, что цитируемая литература в монографии представлена 1963 названиями на русском и ряде европейских языков, а именной указатель включает около 400 имен.

4. См.: На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: философия и мировоззрение. – М.: Политиздат, 1990. – 528 с.

5. Там же. С. 5.

6. См.: Вунт В. Введение в философию. – М.: ТОО «Черо», ТОО «Добросвет», 1998. – 354 с.

7. Там же. С. 29.

8. Там же. С. 21-23.

9. См.: Рассел Б. История западной философии. – М.: АСТ, 2010. – С. 10. Его же. Словарь разума, материи, морали. – К.: Port–Royal, 1996. – С. 304.

10. Рассел Б. История западной философии. – С. 10.

11. Рассел Б. Словарь разума, материи, морали. – С. 305.

12. Рассел Б. История западной философии. – С. 12.

13. Рассел Б. Словарь разума, материи, морали. – С. 305.

14. Рассел Б. История западной философии. – С. 10-11.

15. Тейчмен Дж., Эванс К. Философия: руководство для начинающих / Пер. с англ. – М.: Инфра – М. Изд-во «Весь мир», 1998. – С. 8.

16. Философия. Энциклопедия школьника / Обо всем на свете / Пер. с исп. – М.: Омега, 2008. – С. 7.

17. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. – 1999. – №9. – С. 116.

18. Там же. С. 118.

19. Там же. С. 119.

20. Там же. С. 121.

21. Там же.

22. Там же. С. 122.

23. Там же.

24. Там же.

25. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия. – С. 10.

Обычно под концептом понимается как содержание понятия, его смысловая наполненность в отвлечении от конкретно-языковой формы его выражения. В постнеклассической методологии концепты стали рассматривать не только со стороны своей функциональной нагруженности внутри научной теории, но и как системообразующий элемент концепций, как особой формы организации дисциплинарного знания вообще. В номадологии Ж. Делеза и Ф. Гваттари философия рассматривается как генератор концептов. Здесь последний вообще перестает представлять собой вспомогательный инструмент познания и приобретает статус начала философии» (См.: Новейший философский словарь. – Минск: Интерпрессервис – Книжный Дом, 2001. – С. 503.).

26. Ж. Делез и Ф. Гваттари, указ. соч. – С.14.

27. Сенокосов Ю. П. Призвание философа (вместо предисловия) / Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1990. – С. 5.

28. См.: Мамардашвили М. Лекции о М. Прусте / Электр. ресурс.

29. См.: Новейший философский словарь. – Минск: Интерпрессервис – Книжный Дом, 2001. – С. 587; Філософія: навч. посібник. – К.: Вікар, 1997. – С. 11, 13.

30. Губин В. Д. Философия / Учебник. – М.: Т. К. Велби, изд-во Проспект, 2005. – С.10.

31. Указ. соч. – С. 10.

32. Там же. – С. 11.

33. Там же.

34. Там же. – С. 14.

35. Хамитов Н. Философия: Бытие. Человек. Мир: Курс лекций. – К.: КНТ, Центр учебной литературы, 2006. – С. 7.

36. Там же. – С. 5.

37. Там же. – С. 4.

38. Там же.

39. Там же. – С. 4–5.

40. Канке В. А. Философия для технических специальностей: учебник. – М.: изд-во «Омега – Л», 2008. – С. 16.

41. Там же.

42. Там же. – С. 17.

43. Там же. – С. 20.

44. Кривуля О. М. Філософія: навч. посібник. – Х.: ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 2010. – С. 8.

45. Введение в философию: Учебник для высших учебных заведений. В 2-х частях. Ч. I / Под общей редакцией И. Т. Фролова. – М.: Политиздат, 1990. – С. 40.

46. Там же. – С. 42.

47. Там же.

**1.3. Об историческом характере философской методологии и ее современных интерпретациях**

1. См.: Философский энциклопедический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1983. – С. 365. Философский энциклопедический словарь. – М.: Инфра – М, 1997. – С. 471.

2. См.: Рассел Б. История западной философии. – М.: АСТ, 2010. – С. 110, 179.

3. В некоторых даже в целом содержательных учебниках вопрос об исторических типах методологии либо упоминается вскользь, либо обходится вообще (См.: Данильян О. Г., Тараненко В. М. Философия: учебник. – Х.: Прапор, 2005; Канке В. А. Философия. Исторический и систематичсекий курс: учебник для вузов. – М.: Издательско-книготорговый дом «Логос», 2002).

4. Кохановский В. П. Философия и методология науки / Учебник для высших учебных заведений. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1999.

5. Ленин В. И. Философские тетради. Полное собрание соч., Т. 29.

**1.4. «Смерть» философии – смена образа или…?**

1. Гуманизация науки и образования. Материалы научно-методической конференции. – Х., 1991. – С. 31–33; Чаплигін О. К. Про деякі уточнення предмету філософії у зв’язку з переходом до викладання за новими програмами // Методологические и методические основы обновления философского образования в высшей школе. Тезисы республиканской научно-методической конференции. Часть I. – К.: КГУ, 1991. – С. 56–58; Чаплигін О. К. Філософія здорового глузду і Г. С. Сковорода // Тези доповідей Харківських Сковородинівських читань, присвячених 270-річчю з дня народження Григорія Савовича Сковороди. 24-25 листопада 1991. – Харків, ХДУ, 1992. – С. 84–85; Чаплыгин А. К. Дилетантизм как условие и антитеза философского практицизма // Практична філософія та правовий порядок. Збірка наукових статей. – Харків: Центр освітніх ініціатив, 2001. – С. 303–307; Чаплигін О. К. Сковорода: самопізнання як шлях до духовного зростання // Філософська спадщина Г. С. Сковороди і сучасність. Матеріали IХ Харківських міжнародних Сковородинівських читань (до 260-річчя Г. С. Сковороди). – Х.: Екограф, 2002. – С. 116–121.

2. Кутырев В. А. Крик о небытии // Вопросы философии. – 2007. – №2. – С. 66–79.

3. Половинкин С. М. Все // Вопросы философии. – 2002. – №4. – С. 31–42.

4. Там же. – С. 42.

5. О философии и профессорах философии (беседа с членом-корреспондентом РАН А. А. Гусейновым) // Вопросы философии. – 1998. – №3. – С. 133–143.

6. Коган Л. А. На подступах к советской философии (первые «свердловцы», «соцакадемики», «икоповцы») // Вопросы философии. – 2002. – №5. – С. 112–140.

7. Там же. – С. 138.

8. Тейчман Дженни, Эванс Кэтрин. Философия. Руководство для начинающих. / Пер. с англ. – М.: Весь мир, 1998. – 248 с. – С. 210–217.

9. Зотов А. Ф. Вот и все… // Вопросы философии. – 2002. – №4. – С. 43–49.

10. Философия в современной культуре: новые перспективы. Материалы «круглого стола». // Вопросы философии. – 2004. – №4. – С. 3–46.

11. См.: О философии и профессорах философии (Беседа с членом-корреспондентом РАН А. А. Гусейновым) // Вопросы философии. – 1998. – №3 – С. 133–143.; О философии, философском факультете и философах (интервью с доктором философских наук, профессором Владимиром Васильевичем Мироновым, деканом философского факультета МГУ) // Вопросы философии. – 2002. – № 5. – С. 89–111.

12. Чучин-Русов А. Е. Новый культурный ландшафт: постмодернизм или неоархаика // Вопросы философии. – 1999. – №4. – С. 24–41.

13. См., напр.: Чернышова Е. Ю. Мера вечности. – Х.: Крок,1996. – 288 с.

14. Экштут С. Манифест историософского маньеризма // Вопросы философии. – 1999. – №1. – С. 180–181.

15. Философия в современной культуре: новые перспективы. Материалы «круглого стола». // Вопросы философии. – 2004. – №4. – С. 3–46.

**ВТОРОЙ РАЗДЕЛ**

**Бытие человека в экзистенциальном измерении**

**2.1. 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, нарастание 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 указанных 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 методологически 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, развертывния 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, позволит выявить особенности проявлений, форм развития и путей использования указанных человеческих качеств в процессе модернизации 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 структруированное 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 определенному общему принципу, действующее как единый механизм, направленный на получение желаемого результата путем концентрации индивидуальных физических, психологических, интеллектуальных 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 исследователи 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, выраженнная 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 осуществелния 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 осуществляемые 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 равноудаленности 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 потенциальности 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, воплощенного 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, оформленного, 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 результатов, 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 свого 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.

**2.2. Эти странные лики свободы: перипетии экзистенциальных воплощений**

Необходимость выдерживать определенные каноны, установленные ВАК Украины для публикаций в так называемых «фахових» (специализированных) изданиях, при анализе проблемы свободы вызывает некоторые трудности. Не самым легким здесь является формулировка цели, – которая заключается в попытке подчеркнуть, что свобода – это неоспоримая общечеловеческая ценность, но в экзистенциальном измерении указанный феномен выглядит изменчивым, необычным, не всегда понятным, – то есть, как действительно странный. Украиноязычный аналог русского слова «странный» – причудливый – несколько смещает акцент в понимании свободы. Дальнейшее герменевтическое путешествие по территории русского языка приводит к однокоренным «страна» («государство») и «странник» («путешественник»). Первое и в русском, и в украинском языках ассоциируется с устойчивым, постоянным, имеющим четко обозначенные границы, которые необходимо удерживать в неприкосновенности. Второе значение, скорее, означает 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 произносить вещи банальные или избыточно пафосные.

Что касается практической значимости изучения перипетий свободы в обществе и индивидуальном бытии, то, очевидно, достаточно ссылки на исторический опыт, свидетельствующий больше о негативных, чем положительных последствиях попыток воплощения свободы в жизни: «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 по теме определенного автобиографического момента. Для нас, студентов исторического факультета Харьковского университета конца 60-х – середины 70-х годов серьезное знакомство с проблемой свободы началось с лекций и дискуссий, которые инициировали преподаватели философии Г. Н. Садовский и И. Д. Ковалева. Как раз от них мы услышали об идеях Ж. П. Сартра и Н. Бердяева, о деятельности академика Д. Сахарова, других правозащитников. Нашим кумиром был полузапрещенный В. 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 с ответственностью и необходимостью [1]. 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 т. п. Вместе с однокурсником Ф. Г. Турченко – ныне известным в Украине историком, – мы удивительно быстро освоили искусство чтения философских произведений «между строк», поиском глубоких мыслей, принадлежавших самым авторам, а особенно – цитируемым действительным или мнимым противникам марксистской теории. Особое впечатление произвела на нас работа И. В. Бычка «Познание и свобода» [2]. И хотя название книги ограничивало автора достаточно узким аспектом проблематики свободы – гносеологическим, 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 надзиратели за «идейной чистотой» заметят указанную форму ознакомления отечественного читателя с новейшими идеями западных исследователей и запретят такого рода цитирования. В данном же случае, как свидетельствует сам Игорь Валентинович Бычко, киевские идеологи поставили ему в вину цитирование... работ молодого Маркса при якобы игнорировании ленинских мыслей.

В конце 80-х годов пришла пора возрождения теоретического достояния Н. А. Бердяева, труды которого по-прежнему активно «критиковались» и многие цитировались. Правда, «Философия свободы» немного разочаровала своей узкорелигиозной направленностью. Большее впечатление произвела работа «Смысл творчества» [3], в которой свобода предстала 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 [4]. Обобщение современного состояния понимания проблемы свободы было осуществлено на одних из Харьковских Международных Сковородиновских чтениях, в материалах которых представлена панорама взглядов их участников [5], в том числе и автора статьи.

Характеризуя свободу, многие авторы рассматривают ее в метафизическом смысле как одну из высших человеческих ценностей, как цель, идеал [6]. То есть, находится она в ряду таких категорий, как Истина, Добро, Красота. Но если другие ценности своего метафизический содержание не губят в существовании, бытийности, свобода часто распыляет свою содержательность, размывается в процессе осуществления. Ее проявления часто имеют ограниченный характер, даже парадоксально-патологический. С. А. Левицкий к последнему относит искажения свободы страхом, ощущение свободы как пустоты, господство негативной свободы, идолопоклонство перед свободой [7].

Свобода – это снятие ограничений, возможность действовать по собственному усмотрению, право на выбор, на постановку целей и на определение 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 наглядно выступает в природных процессах, где необходимость господствует над свободой. Но и в обществе факторы несвободы многочисленны и разветвлены. К ним могут относиться объективные обстоятельства и субъективные препятствия к свободному волеизъявлению личности.

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 избранных. Иными словами, всякое индивидуальное бытие частично, а частичному 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 принимать участие в культуротворчестве (что зафиксировано в правах человека) может быть измерено количественно. Сложнее с личной свободой, которая проявляет себя в сфере морали или духовного созидания и самосозидания, хотя именно здесь возможны самые широкие и глубокие 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 не помнил (или не хотел помнить) эту страницу 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 личного существования. Порывы духа, трансцендирования за пределы индивидуальных границ – прерогатива избранников судьбы, героев, святых, гениев. Но это, скорее, исключения, чем правила. К тому же, дух проявляет себя по-разному, наряду с духом активным, развитым, существует дух спящий, пассивный, неопределенный, а то и несвободный.

В свете вышесказанного, несколько по-другому может быть интерпретирован пример жизни Робинзона Крузо, чем это сделал один из классиков постмодернизма: а именно, как неспособность человека покинуть круг, определенный 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, реализует жизнь, распределяет социальные роли, и в результате воспроизводит привычный для него мир, который является копией мира, в котором он жил до кораблекрушения. Степень свободы Р. Крузо, таким образом, ограничена рамками его мировосприятия. И наоборот, другой популярный литературный герой, – Маугли попадая в условия первобытной природы, не выглядит носителем определенного идеального мира, не пользуется свободой в духовном измерении, подчиняясь естественной необходимости, становится частью природного мира, хотя и обладает и человеческим мышлением, и способностью к коммуникации.

Вместе с тем, по сравнению с другими формами жизнедеятельности, 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, ибо любой факт, который должен повториться, будет всегда по-новому проявляться в свете взаимосвязей с прошлым и будущим [8]. 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 вглядываемся 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» [9].

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 наличного, прорыв к новому, внесение новизны в бытие, видение и реализацию новых ценностей [10]. Свобода, по Бердяеву, всегда является живой метафизикой творчества, воплощением метафизики в психике [11]. Но вместе с тем, осуществление любого творческого акта влечет за собой ограничение свободы, потому конкретное воплощение замысла является одновременно ограничением возможностей воплощения, и его осуществлением. Первый же акт выбора отменяет свободу, ибо тот, кто выбирает, может быть свободным в выборе, но выбрав, невольно становится рабом объекта выбора [12].

И вообще свобода в творчестве материализуется, становится более тяжелой и тем самым превращается в необходимость [13]. Существует много других вариантов, когда свобода ослабляется в творческом процессе.

Тем большие убытки 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 они охотно их повторяют, берут на вооружение, пытаются доказать, что преданы указанным идеалам. Но только силы, подхватившие знамя свободы, приходят к власти, наряду с указанными лозунгами победители спешат использовать другие, такие, которые должны уравновесить «перегибы» и «излишки» свободы. При этом они часто искренне верят в собственную непогрешимость. Когда в Харькове площадь Дзержинского переименовали в площадь Свободы, остряки из одной телекомпании назвали ее площадью Дзержинского имени Свободы, вкладывая в такое сочетание вполне понятный иронический смысл. Может и не понимая этого, 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 мера ее оказывается различной. Очень часто субъектам политики кажется, что только логика политической борьбы ограничивает их стремление к максимально возможной свободе. И здесь 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, сегодня, как и 200 лет назад, представляемое в виде наиболее возможной степени свободы, – неполное, частичное, потому что без наполнения возможностью творческого использования свободы это ведет к эгоизму и самоудовлетворению, отчуждению [14].

Сегодня, вслед за И. Пригожиным [15], многие повторяют, что в мире преобладает тенденция возникновения порядка из хаоса. Когда такое мнение высказывается в общем виде, оно выглядит привлекательным и успокаивающим, 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 крайний случай, доморощенного чилийского 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 частичный, ограниченный характер, тем более, он не может сосуществовать со свободой. Это – исходная точка отсчета, от которой должно начинаться движение к свободе. Теоретические проекты того или иного типа порядка, реализованные в ХХ веке, показали, что связано это было, как правило, с геноцидом собственного или иных 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 апокалипсических взрывов.

Итак, свобода только в метафизическом смысле однозначно может быть квалифицирована как один из самых высоких и желанных для реализации идеалов человечества. Реальная жизнь, то есть, сфера осуществления и материализации идеала свободы демонстрирует различные уровни ее воплощения, и очень часто они оказываются искаженными, трагедийными ее формами. В обществе любые проявления свободы, даже в сферах духовной жизни и творчества, – неполные, не абсолютны, ограничены. 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 значило бы отрицать значение идеалов, как таковых, или же не видеть разницы между сущностью и существованием свободы. Речь может идти только 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.

**2.3. Невидимое в привычном: повседневность в лабиринтах социальной памяти**

«Немецкая» теоретичность отечественной философии вызывала определенный дискомфорт, возраставший по мере ослабления давления, обязывающего сохранять верность одному – единому учению, и все более очевидным несоответствием теоретических построений жизненным реалиям. Поворот от философии теоретической к практической естественным образом реализовывался, прежде всего, в сопоставлении теории и практики, а основой последней в мышлении выступает здравый смысл [1]. Постепенно тематизации осмыления 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 становящиеся предметом размышлений, страданий, чувств и переживаний в трудные минуты жизни.

***2.3.1. Мир повседневности в зеркале философии***

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, 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 лежала гипотеза 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 классическими теориями эпохи Модерна.

Результатом философского осмысления повседневности явилась выработка специального понятийного аппарата, в котором важнейшее место занимает понятие «жизненный мир», разработанный Э. Гуссерлем. Последний рассматривал указанное явление многопланово: начав с гносеологического аспекта противопоставления мира научных идеальностей жизненному миру, «поздний» Гуссерль соотнес его с историчностью человеческого бытия. [2]. Жизненный мир у Гуссерля – единственно действительный мир повседневностей, данный нам через восприятие, опыт, осваиваемый и могущий быть освоенным в опыте [3]. 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 [4]. 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 преданный людям и всему, что они в каждый данный момент уже сделали, делают и будут делать [5]. Социальные аспекты анализа жизненного мира человека представлены в работах А. Шюца, Т. Лукмана. Д. Уолта и других исследователей [6]. Постепенно проблема повседневности становится постоянной в русской и украинской философии [7].

Жизненный мир охватывает основные параметры пространства и времени жизни человека в их 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 психическую реальность в виде мыслей чувств, желаний, ожиданий, планов) [8].

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 многомерного отображения реальности, где объективная действительность получает несколько разных интерпретаций (перцептивную, образную, вербальную, символическую и др.) [9].

В этом случае личность создает свой жизненный мир, структуируя внешнюю реальность в соответствии со своими внутренними представлениями о ней [10]. 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, персонификацию 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 «выживаемость», 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 в работе «Материальная цивилизация, экономика и капитализм ХV–ХVIII в.» 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 [11].

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 [12]. Можно согласиться с тем, что любая вещь – зеркало свого времени и определенного пространства, поскольку она проливает более или менее яркий свет на культуру этого хронотопа, на социальные отношения. Вещь как носитель информации также может выполнять функции воспитателя, просветителя, советчика, агитатора и даже политика [13]. 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» [14].

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 непосредственных 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 [15].

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 [16]. Конкретизируем указанные выше соображения применительно к одной коллекции.

***2.3.2. Иллюстрации на конвертах как зеркало жизни***

***в эпоху хрущевской «оттепели»***

Собирательство – один из видов деятельности, через которые проходят дети и подростки, осваивая окружающий мир в его вещной и символической формах [17]. Собирается все – марки, значки, монеты, папиросные коробки, спичечные этикетки, пуговицы, марки, 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, предполагающей не только сбор, но и изучение, систематизацию материалов. Специалисты отмечают, что существуют два жизненных этапа 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, а то и обычное подражание сверстникам.

Не избежал детстко-подросткового собирательства и автор заметок. 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* [18]. В отличие от филателистов, сигиллатистов интересуют не столько сами конверты и марки, а именно изображенные на них рисунки и иллюстрации. Большинство рисунков 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. О. Савельева, 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) [19].

И. В. Никитина, полемизируя с О. О. Савельевой, 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 [20]. Позиция О. Савельевой связана с тем, что миф сегодня понимается предельно широко, как все то, что строится на основе не 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 в одну кучу сваливаются действительно существовавшие мифы (например, о том, что нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме), символы эпохи (космос, наука), реальные ценности (образование), действительно существующие 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. Мифология выступает одной из форм расшифровки смыслов в случае, если это невозможно сделать чисто рациональными средствами. Знаки и символы презентуют 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 нею 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 тематизации рисунков 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 135).

11% процентов от общего числа иллюстраций составляют неприкрытые лозунги, призывы, идеологемы. При этом славословия в адрес коммунизма и КПСС, которые били «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 то, 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 невыездными, 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 «шестидесятников», до сельской глубинки не доходил, во всяком случае, через рисунки на почтовых конвертах.

Начало коллекции положил 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 15 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 Белоруссии 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 в лагерях 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 с малолетними детьми заставили вступить в колхоз. Тюрьмой и сумой в послевоенные годы удивить кого-то было трудно. Было еще живо поколение, пережившее коллективизацию и голод 1932–1933 годов. Разница между восточно-украинским и западно-украинским крестьянином была лишь в том, что первый тянул лямку безропотно, второй имел альтернативу вступить в ряды сопротивляющихся.

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. А мифы о «бандеровщине» одних и «коммуняцтве» других, которыми нас пугают и разъединяют и сегодня, давно растворились в повседневных заботах.

Особое пристрастие издатели конвертов питали к курортным пейзажам и памятникам (всего 67 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, самоотверженного 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 [21].

Среди портретов наряду с обязательными изображениями Ленина, героев гражданской и Отечественной войны, преобладали писатели и поэты, ученые, композиторы. Неукоснительно выполнялось введенное после ХХ съезда КПСС правило – не изображать и не представлять ныне живущих политических деятелей.

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. Одна из тем была посвящена 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 шла в основном по дефицитным рабочим профессиям – обучали на каменщиков, штукатуров, столяров, механизаторов, токарей и т. п. Помнится, я очень горд был 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. Многие ребята из наших двух выпускных классов пошли работать по специальности, более способные поступили в технологические и технические вузы. Коллекция рисунков на конвертах свидетельствует, что общественное мнение активно формировалось именно в направлении обеспечения кадрами сельского хозяйства, строительства, промышленности. Доходило и до абсурда, когда целые классы заставляли идти трудиться в родной колхоз, но уже через год добрая половина добровольцев разбегалась, в основном уезжая в город, невзирая на то, что еще существовало ограничение 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. И первые 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 скурпулезно, 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 многого купить на них было нельзя, но можно было любоваться дарами садов и полей, быками-производителями, коровами, жеребцами, овцами, свиньями, изделиями местной промышленности.

Особая роль в однообразном советском быте 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 Октябрьской 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 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. В этом празднике жизни власти не отводили места 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 – 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 50–60-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 почете были различные виды туризма – от пешего перехода с рюкзаком 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, скрупулезно 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 изображалась бабочка, например, павлиноглазка малая.

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 тысяч сюжетов марок, в середине 70-х годов ежегодно издавалось 7–8 тысяч сюжетов открыток, изготавливалось 1,5 тысячи значков [22]. Видимо, в пределах нескольких тысяч выпускалось и рисунков к ковертам.

Собирательство в СССР находилось под контролем государства и партийной пропагандистской машины. Собирательство и коллекционирование имело свое теоретическое обоснование и организационное оформление. Любители марок 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 (коллекционирования 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 пропагандистский характер предписывался обществу филателистов, которое должно было организовать коллекционирование как «один из видов общественно-полезной деятельности, сочетающий разумный отдых с расширением культурного кругозора и способствующий коммунистическому воспитанию [23].

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 представлены рисунками, ретушированными 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 – в студенческие годы.

**2.4. Оставить след на земле (о темпоральном измерении**

**бытия человека)**

Конкретная человеческая жизнь – это пребывание субъекта во времени, имеющее начало и конец, «дно» и «верх» [1]. 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 мощью 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» [2].

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» [3].

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» [4].

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» [5].

Сама Н. В. Гоноцкая отмечает, что это удержание осуществляется благодаря материальным и идеальным носителям, среди которых выделяются памятники, надгробия, произведения и бессознательное [6]. 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» [7].

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, и 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, 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 [8]. 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 [9]. 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 [10].

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» [11].

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 с остатков отрывков, цитат, фрагментов…» [12]. 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» [13].

«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» [14].

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» [15]. Автор под историей понимает не знание о событиях прошлого, а «вторую Вселенную», как космос, противостоящей природному хаосу [16].

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 [17].

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 человека достигает, оказавшись «очищенным» от всех приходящих характеристик, то – есть, сведенным к самым основным своим родовым признакам [18]. Н. Хамитов по этому поводу отмечает, что существование «за гранью» доступно героям, гениям и святым [19].

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» [20].

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» [21].

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 [22].

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 [23]. 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 [24]. 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 концептуализацию. 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» [25]. 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 [26].

Таким образом, понимание природы времени исторически эволюционировало от фиксации его объективных характеристик в рамках естественнонаучных подходов к выявлению субъективных измерений в индивидуальном, социально-групповом, психологическом 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 трансцендентальные (связанные 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…

**Примечания ко второму разделу: Бытие человека в экзистенциальном измерении**

**2.1. 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 у н-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.

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.

**2.2. Эти странные лики свободы: перипетии экзистенциальных воплощений**

1. Плахотный А. Ф. Свобода и ответственность. – Х.: Изд-во при Харьковском университете, 1970. – 236 с.

2. Бычко И. В. Познание и свобода. – М.: Политиздат, 1969. – 215 с.

3. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 607 с.

4. Левицкий С. А. Трагедия свободы. – М.: Канон, 1995. – 512 с.

5. Проблема свободи у теоретичній і практичній філософії // Матеріали Х Харківських міжнародних Сковородинівських читань. В 2-х ч. Ч.1-2 – Харків: «Екограф», 2003 .

6. См.: Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества – М.: Правда, 1989; Левицкий С. А. Трагедия свободы. – М.: Канон, 1995; Колесников М. П. Свобода как универсальная ценность (социально-философский аспект). Автореф. канд. дис. спец. 09.00.03 ХПИ.– Харьков, 1992.

7. Левицкий С. А. Указ. соч.

8. Бергсон А. Собр.соч.в 4-х т. – М.,1992. – Т.1. – С. 206–214.

9. Там же. – С. 215.

10. Бердяев Н. А. Указ. соч. – С. 135–164.

11. Там же. – С. 137.

12. Там же. – С. 136.

13. Там же.

14. Левицкий С. А. Трагедия свободы. – С. 247.

15. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. – М.: Прогресс, 1986. – 431 с.

**2.3. Невидимое в привычном: повседневность в лабиринтах социальной памяти**

1. Чаплигін О. К. Філософія здорового глузду і Г. С. Сковорода // Тези доповідей Харківських Сковородинівських читань, присвячених 270-річчю з дня народження Григорія Савича Сковороди, 24–25 листопада 1992. – Х.: ХДУ, 1992. – С. 84–85.

2. См.: Гуссерль Э. Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии / Пер с нем. – Т.1. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с.; Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философии // Вопросы философии. – 1996. – №4. – С. 101–115.

3. Мотрошилова Н. В. Понятие и концепция жизненного мира в поздней философии Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. – 2007. – №7. – С. 102–112.

4. Там же. – С. 106.

5. Там же.

6. Мотрошилова Н. В. Понятие и концепция жизненного мира в поздней философии Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. – 2007. – №7. – С. 102–112.

7. См.: Бутенко И. А. Социальное познание и мир повседневности: горизонты и тупики феноменологической социологии. – М.: Наука, 1987. – 142 с.; Касавин И. Т. Язык повседневности: между логикой и феноменологией // Вопросы философии. – 2003. – №5. – С. 14–29.; Лустенко А. Філософська рефлексія та повсякдення // Філософська думка. – 2007. – №3. – С. 38–46.; Сохань Л. В., Каменева И. Жизненное пространство и жизненный мир личности // Социология: теория методы,маркетинг. – 2002. – №1. – С. 190–201.

8. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философии // Вопросы философии.– 1996. – №4. – С. 101–115.

9. Сохань Л. В., Каменева И. Указ. соч. – С. 190.

10. Там же.

11. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм ХV–ХVIII вв. – Т.1.–Структура повседневности: возможное и невозможное: – М.: Прогресс, 1986. – 622 с.

12. Лиотар Ж–Ф. Феноменология / Пер. с англ. – Спб.: Алетея, 2001. – 160 с.

13. Лустенко А. Філософська рефлексія та повсякдення. – С. 126.

14. Бодрийяр Ж. Система вещей. / Пер. с фр. – М.: Рудомино, 1995. – 253 с.

15. Сергеева О. В. Что репрезентируют праздничные открытки? // Человек. – 2006. – №1. – С. 125–129.

16. Никитина И. В. Спичечные этикетки: мифы, идеалы и символы культуры // Человек . – 2005. – №5. – С. 120–123.

17. Савельева О. О. Повседневность и мифология при свете спички // Человек.–2005. – №11. – С. 124–137.

18. История возникновения почтовой марки, конверта, открытки. – http: // www.atps.сhel.su

19. Савельева О. О. Указ. соч.

20. Никитина И. В. Спичечные этикетки: мифы, идеалы и символы культуры // Человек. – 2005. – №5. – С. 120–123.

21. Там же.

22. Коллекционирование // Большая Советская Энциклопедия. – Т.12. – М.: Сов. энциклопедия, 1970. – С. 432.

23. Там же.

**2.4. Оставить след на земле (о темпоральном измерении**

**бытия человека)**

1. Розин В. М. Время в горизонте современной феноменологии (по материалам книги Франсуа Жульена «О времени». Элементы философии «жить») // Вопросы философии. – 2006. – №7. – С. 141.

2. См. работы Н. В. Гоноцкой, Л. Донскиса, Г. С. Киселева и др.

3. Гоноцкая Н. В. Я и время. Основания темпоральной концепции «Я» // Вопросы философии. – 2010. – № 2. – С. 79.

4. Там же.

5. Там же.

6. Там же.

7. Там же.

8. Там же. – С. 80.

9. Там же.

10. Донскіс Л. Збентежена ідентичність і сучасний світ. – К.: Факт, 2010. – С. 284.

11. Там же. – С. 288.

12. Там же.

13. Там же. – С. 290.

14. Там же.

15. Киселев Г. С. «Вторая вселенная»: драма свободы // Вопросы философии. – 2010. – № 3. – С. 3.

16. Там же. – С. 4.

17. Там же.

18. Там же. – С. 5.

19. Хамитов Н. В. Философия человека: поиск пределов. Пределы мужского и женского: введение в метаантропологию. – К.: Наукова думка, 1997. – 176 с.

20. Гоноцкая Н. В. Указ. соч. – С. 83.

21. Розин В. М. Указ. соч. – С. 150.

22. Там же. – С. 151.

23. Там же. – С. 152.

24. Там же. – С. 153.

25. Там же. – С. 152.

26. Смолян Г. Н. Но след оставим // Человек: – 2005. – № 2. – С. 189 – 192.

**ТРЕТИЙ РАЗДЕЛ**

**Моральная философия и саморазвитие человека**

**3.1. Триптих о философии Григория Сковороды**

Отношение специалистов в области гуманитарного знания в Украине к Григорию Саввичу Сковороде обусловлено трепетным преклонением перед духовным подвигом мыслителя, восхищением перед 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 отделила от других 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 самоотверженности сотрудников 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 Саввичем. В Харькове 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 совершили Л. Ушкалов, А. Марченко и те, кто им 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 даже греховного. Мыслителю приписывались и еще сейчас иногда приписываются мысли, которые ему не были характерны и даже противоречат духу и букве позиций, которые Г. С. Сковорода отстаивал. В этом ряду – рассуждения о якобы присущих мыслителю революционных позициях, о его безбожии и даже атеизме [2]. Дошло до того, что имя его все 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.

Ниже помещены тексты, написанные автором данной книги в разное время, но объединенные стремлением к истине, как ее понимал Г. С. Сковорода.

***3.1.1. Г. С. Сковорода и философия здравого смысла***

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 начала ХХI века. Попытки перенести на восточнославянскую почву разного рода практики самосовершенствования, медитации восточного происхождения без учета отечественных традиций, ментальных характеристик народа, или восстановить христианскую религиозность, не меняют к лучшему достаточно неприглядное состояние духовной жизни современного украинского (как и российского) общества. Плодотворным выглядит в этой связи обращение к философскому наследию мыслителей, которые стремились традиционную религиозность подчинить философской рефлексии (Н. Бердяев, Н. Федоров, С. Франк и другие).

Особое место в отечественном философском корпусе занимает Григорий Саввич 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 самосовершенствование прежде всего в моральном и духовном отношении. Идеи добра и зла, справедливости и несправедливости, сущности и предназначения человека, присутствуя в работах Г. С. Сковороды, интерпретируются философом не только исключительно в 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. «Здравый смысл, – читаем в одном философском словаре, – совокупность взглядов людей на окружающую действительность и самих себя, используемых в повседневной практической деятельности и лежащих в основе моральных принципов. Здравый смысл не поднимается до уровня научного и философского осмысления действительности, но и противопоставлен оторванным от жизни искусственным построениям» [3].

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, религиозно-мифологических конструктов, политических и идеологических мифологем 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, определенная 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 большинство населения (по крайней мере так случилось у нас) и особенно перманентных вооруженных противостояний, 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 прошлом. Не лучшей выглядит ситуация и сегодня, когда на арену вышли «хищные технологии» и немыслимые ранее лозунги и призывы, активно продуцируемые через СМИ ради достижения целей олигархических кланов и одиозных политиков.

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 цель человеческого существования видел в самопознании, в поиске «внутреннего», «сердечного», «единого» человека. Основой такого внутреннего единства, по его мнению, и выступает ориентация на здравый смысл, обеспечивающая равновесие между отдельными составляющими человеческого духа.

В потоке жизни человек, как известно, имеет дело с двумя уровнями ее проявления – сущностью и существованием. Каждому из них 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, мудрое прозрение – с поверхностными сентенциями. Для этого типа мышления основными недостатками являются недостоверность, скольжение по поверхности бытия, доверие к видимости, кажимости [4].

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 действенного фактора преодоления разрыва между теорией и практикой, пропагандой и жизнью, 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 (общения с представителями которого он, тем не менее, вовсе не избегал), а с крестьянско-козацким большинством. Тем самым и адресатом своих 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 вероисповедания.

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, который всегда был присущ народу и отразился в такой поговорке, издавна распространенной на Слобожанщине и которую любил повторять мой дедушка Степан Дорофеевич Чаплыгин: «Бог, Бог, но не будь и сам плох».

***3.1.2. «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 [5].

Во-вторых, Г. Сковорода жил в эпоху незыблемой значимости моральных оснований философского знания, когда этика олицетворяла практическую сторону философии и подкреплялась авторитетом разума (эпоха 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». [6] Все прочее – тень Его. «Бог един всю нам Истину освещает», начало Премудрости – «разуметь Господа», «Главнейший и Начальнейший Премудрости Пункт есть Знание о Бозе» [7].

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» [8].

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 легетимизированной 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 трансцендентальные сущности и поворот к аппелированию 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 «вольтерянством» 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 [9]. 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 [10].

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 профессуры 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 мыслитель. 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 [11].

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.) [12].

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 предпочтительнее и «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. [13] 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» [14]. 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» [15].

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. [16] 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 с ним. 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].

О Сковороде часто пишут, что в его творчестве в сложном симбиозе присутствуют идеи трех судьбоносных для европейской цивилизации веяний – гуманизма, Реформации и Просвещения. [18] 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 [19]. 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 мыслителей. 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 вместности. 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» [20].

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?» [21].

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» [22].

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 и способностями, 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...» [23]. И далее: «буржуазное самосознание является закономерным следствием эмансипации субъективности Нового времени от Бога как основного понятия средневекового мышления» [24].

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 [25]. «Только эта форма хозяйствования, – делает вывод В. Гесле, – гарантирует равенство и свободу, она является единственно морально легитимной» [26].

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 получает критика традиционной морали и попытка 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 сакрализованны или путем религиозного обоснования или путем апелляции к разуму. В результате такой науке морали недоставало «подозрения, что здесь есть что-то проблематичное» [27]. 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 [28].

Вопреки распространенному мнению, Ницше отвергает не мораль как таковую, а определенный ее тип – «рабскую мораль», претендующую на общечеловеческую значимость. Но 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 утверждение 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 (коммунизм, социализм, анархизм). 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» [29]. Этому способствуют фундаментальные цивилизационные 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, индивидуализация жизни и т. п.) [30]. Это, в свою очередь, ведет к расчленению традиционного субъекта эпохи Модерна, атомизации общественной жизни, воссоздания «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 [31].

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 своевременного варварства, нравственного и правового цинизма, антигуманности, культа насилия и жестокости [32]. 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 [33]. 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» [34].

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.

***3.1.3. Самосовершенствование человека как путь***

***к духовному росту***

Принцип «Познай самого себя» Сковорода заимствует у Сократа. Но у греческого философа самопознание – акт скорее интеллектуальный, ведущий к знанию и пониманию себя и своего места в мире. Для Сократа смысл добродетельной жизни заключается в преобразовании внешнего мира в соответствии с истиной, достигнутой в процессе познания. У Г. Сковороды акт самопознания имеет не столько гносеологический, сколько онтологический смысл, представляя собой процесс реального приближения человека к Богу путем самоуглубления в собственный духовный мир. Результатом здесь является не изменение окружающего мира, а преобразование самого человека. В самопознании кроется смысл человеческого существования, ибо здесь происходит не простое раскрытие самого себя, но возвращение к глубинным, сущностным основам бытия вообще, которые заключаются в божественном предопределении, в наличии Бога внутри нас. Подобное состояние, например, описывает Аврелий Августин в своей «Исповеди», когда пребывая в гостях у матери в Остии и ведя беседы на религиозные темы, они оба достигли озарения [35]. Это было касание самого Бога, Его голоса, результат отречения от «волнения плоти», представлений о земле, воде, воздухе, молчание души, которая вышла из себя, полного молчания**.** Благодаря этому собеседникам удалось «выйти из себя и быстрой мыслью прикоснуться к Вечной Мудрости, которая над всем пребывает...» [36].

Сходные состояния переживал и Г. Сковорода. В письме Ковалевскому он писал: «...я пошел прогуляться по саду. Первое ощущение, которое я осязал сердцем моим, была некая развязность, свобода, бодрость... Я почувствовал внутри себя чрезвычайное движение, которое преисполнило меня силы непонятной. Некое сладчайшее мгновенное излияние наполнило мою душу, от чего все внутри меня загорелось огнем. Весь мир исчез предо мной, одно чувство любви, спокойствия, вечности оживляло меня. Слезы полились из очей моих и разлили некую умилительную гармонию во весь мой состав...».

В другом письме тому же адресату Г. Сковорода пишет: «Многие спрашивают, что делает Сковорода? Я, о Господе радуясь, веселюсь о Боге спасителе моем. Вечная мать – святыня питает мою старость» [37].

Это не риторика, не подражание какому-либо мистику, а подлинные переживания. В принципе самопознание не является самоцелью, оно – промежуточный пункт на пути самореализации человека, проявляющееся в поведении, действиях. Врелигиозном смысле самореализация может проявляться в молитве, бдении,исповедании, – в тех действиях, которые призваны свидетельствовать о глубине религиозной веры, о верности Богу, о стремлении коснуться Его своим духом. Самореализация в светском смысле заключается в развитии лучших качеств человека и проявлении их в полезной деятельности. У Г. Сковороды мы встречаем оба варианта самореализации.

Учение о развитии и саморазвитии личности у Сковороды опирается на теорию двух миров – видимого и невидимого, материального и символического [38]. 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 [39]. «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» [40]. Человек таков, какую любовь он несет в себе – к телесному или духовному. Хотя в большинстве своем мы – любопрахи [41]. 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 влюбленность 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…» [42]. 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 человека является единственно верным направлением самосовершенствования. Далее наступает очередь сердца – веры, духа, ибо «он все-на-все вылепливает, в нем – голова наших дел» [43].

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» [44]. 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…» [45]. Бог есть «невидимость в произведениях божьих», он – «вершина всему», он – «единый удивительное во всем и новое во всем делает сам собой и истина его во всем вовек пребывает» [46]. 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» [47]. Вполне логично выглядит в этом смысле вывод, к которому приходит автор: «Люби Его и приближайся к Нему всегда, сердцем и познанием приближайся» [48].

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…» [49].

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» [50]. Однако святое письмо подобно речке, или морю, прячущие 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» [51].

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 [52].

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.

Одним из важнейших звеньев учения о человеке у Г. Сковороды является теория «сродного труда». Вслед за многими предшественниками Г. Сковорода утверждает, что судьба человека зависит от его природных склонностей, от умения играть те или иные роли. Счастье человека зависит от того, насколько он познает роль, которую Бог отвел ему для исполнения. Успех здесь зависит не от масштабов роли не от ее значимости, а от соответствия ее внутренним возможностям индивида. Гармония человеческого бытия зависит от соблюдения каждым принципа «сродного труда». «І сіє есть с Богом щасливо вступить в званіє, когда человек не по своим прихотям и не по чужим сонетам, но, вникнув в самого себя и вняв живущему внутрь и зовущему его Святому Духу, последуя тайному Его Мановению, принимается и придержится той Должности, для которой он в Мире родился, самим Вышним к тому предопределен – пишет Г. Сковорода» [53] и заключает: «Мертва совсем душа человеческая не отрешенная к природному своему делу. Подобна мутной и смердящей воде, в тесноте заключенной»[54], ибо «самое изрядное дело, без сродности деемое, теряет свою честь и цену» [55]. Каждый должен познать себя и найти тот вид деятельности, который приносит радость. Только такая работа будет достойно вознаграждаться и делать человека счастливым.

Не бывает такого, чтобы Бог кому-то чего-то недодавал: «Не чудо ли, что один в изобилии скуден, а другой в скудности доволен?.. Боимся голода, не помня, что гораздо множайшие умирают из пресыщения. Глупая грусть сама не знает, чего желает. Самое пресыщение не от скуки ли? Лучше умереть, нежели всю жизнь тосковать в несродностях. Несродность всякия Праздности есть тяжелее. И легоче не ползать, нежели летать для Черепахи. Не ползая, лишается только сродныя Забавы, а летая стенает сверх того под несродным Бременем» [56]. Указанная сродность обеспечивается ориентацией человека на морально-религиозные, духовные ценности. Когда человек смысл жизни видит в удовлетворении потребностей «слепой натуры», в телесных утехах, он попадает в рабство к указанной натуре. «Этот путь, – заявляет Г. Сковорода, – связан с желанием овладеть тем, что человеку природа не дала. Жажда богатств, власти, славы вопреки собственной сродности не способствует достижению счастья, бросает в плен губительных пристрастий, порождает страх, скуку, грусть, муки сомнений. В результате правленье превращается в мучительство, судейство – в хищение, воинство – в грабительство, науки – в орудие злобы». У Сковороды «сродный» труд должен быть легок, придающий веселость духа, дающий утешение, наслаждение, самоусовершенствование, и тот душевный покой, который он приносит не своими результатами и последствиями, а самим процессом труда. Среди критериев сродности также «нужность», «легкость» труда в отличии от «ненужности» и «тяжести» несродного труда. Г. Сковорода с удовольствием повторял, перефразируя на свой лад Эпикура: «Благодарение блаженной натуре, что нужное сделала нетрудным, а трудное – не нужным» [57].

Взятые в общем виде указанные выше критерии выглядят весьма привлекательно. Однако в данном случае речь идет лишь об одной, хотя и важной, стороне дела – об устранении препятствий субъективного характера, не позволяющих реализовать принцип «сродности» на практике.

Но возникает вопрос: о какой сродности можно говорить относительно потомков вольного украинского казачества, закрепощенных как раз в XVIII веке? Или в нравах, которые живописал сам Г. Сковорода в своей известной песне «Каждому городу нрав и права»?

В наше время, независимо от того, богатое или бедное общество, возможности для социальной мобильности значительно расширились, и, казалось бы, открывается широкий простор для поиска «сродности» и для самореализации личности. Но с другой стороны, изменились представления молодых людей о содержании самой самореализации. Обсуждая ситуацию в сегодняшней Германии на «Западно-Германском радио» У. Биккерт и О. Гефе отмечали, что в сознании современной молодежи изменилось само понимание самореализации. Ранее реализовать себя означало нежелание делать то, что предписывалось, а лишь то, что молодые люди сами хотели сделать. Сейчас же это выглядит следующим образом: я желаю делать только то, к чему имею талант или я вообще желаю, чтобы меня не ограничивали никакие предписания [58]. В результате даже поездка на модный курорт может рассматриваться в качестве формы самореализации. Но туристическая поездка может иметь различную мотивацию и последствия для самой личности. Ведь в этом случае побуждениями для осуществления поездки могут бытьсовершенно разные мотивы – от желания снять напряжение, отдохнуть до желания похвалиться перед знакомыми своей «крутостью». Суть же самореализации заключается в том, находит ли человек самого себя в определенной деятельности, решает ли он стоящие перед ним проблемы, соответствует ли деятельность проявлению фундаментальных качеств личности, выражению основ «Я». Желание самореализации продуктивно тогда, когда поддерживается чувством общности с другими людьми через выполнение определенных ролей, предполагает наличие обязанностей перед людьми и самим собой. Это и означает жить не бездумно, а с разумом, – заключают авторы [59]. И наоборот, прожигание жизни в мгновенных переживаниях чувств, видеть самореализацию в разнообразии впечатлений при использовании свободного времени создает лишь иллюзию самореализации.

В наличной философской литературе подается широкий спектр вариантов анализа кризисного состояния современного общества в области морали – от констатации невозможности что-то изменить к лучшему до развернутых программ возрождения массовой религиозности, традиционной морали сочетания самосовершенствования и раскрытия личности [60]. В западной философии распространение имеет концепция коммуникативной этики, опирающейся на рациональное понимание необходимости регулирования взаимоотношений между людьми через этические нормы и заповеди (Ю. Хабермас, Апель, В. Гесле и другие) [61].

В чем же заключается креативный потенциал этики человечности Г. С. Сковороды в той части, которая может быть использована в современных условиях?

Прежде всего отметим, что мы не имеем никакого права упрекать философа за игнорирование им социальной проблематики. Ведь известно, что основой нравственного самоопределения должна быть мораль отдельного конкретного человека. Как отмечает В. Малахов, мораль и этика начинается тогда, когда кто-либо из нас задается вопросом: а существует то, к чему меня призывают, чего требуют от меня, совместимо ли оно с человеческим достоинством, с моей совестью, с моим долгом и ответственностью перед другими людьми [62]?

Поэтому Г. Сковорода как философ-моралист имел полное право сосредоточиться на индивидуальном аспекте совершенствования человека, на его морально-духовной основе.

Таким образом, проблема поиска «сродности», становится в наши дни чрезвычайно актуальной, но вопрос о содержании этой сродности, о формах и путях самореализации личности, по-прежнему остаются в компетенции самого человека, его выбора и творческой активности.

Современный кризис общества является всеобъемлющим, но особенно опасными его последствия могут быть в сфере духовности и морали, а как революция, так и любая разруха «начинаются в головах людей», в таком случае особенно актуальным выглядит поиск выхода из кризисного состояния в сфере нравственных отношений между людьми.

В этом смысле плодотворным выглядит обращение к достоянию классиков практической философии, в частности, к учению выдающегося украинского моралиста Г. С. Сковороды о назначении человека, смысле его жизни, о его развитии и саморазвитии, о поиске «сродности» как основного пути самореализации.

При анализе практики и теории морали следует учитывать историческую текучесть моральных норм, принципов, подходов. Неоспоримым является тот факт, что в современных условиях сосуществуют три основных типа отношения к морали: традиционные морализм и нравоучения, опирающиеся на разум и религиозность, а также аморализм и имморализм, которые подпитываются цивилизационными сдвигами и локальными изменениями в жизни людей и их мировосприятии.

Исходя из указанного, поиск альтернатив тупиковому варианту развития нравственных отношений может разворачиваться в разных направлениях как от рационального воздействия на сознание широких масс людей (пропаганду идей коммуникативной этики, воспитательная работа и т. д.) до разработки индивидуальных механизмов саморазвития человека. Как раз в последнем случае актуализируется философское наследие Г. С. Сковороды.

**3.2. Творчество и справедливость: грани взаимодействия**

Вынесенные в заголовок категории имплицитны европейской философии. Явно или скрыто они присутствуют всегда – как определяющие ценности, идеалы, маяки, на которые должна равняться действительность. Однако бытийно, экзистенциально указанные феномены часто не только не взаимодополняют друг друга, а находятся в остром противостоянии, конфликте.

Сегодня весьма распространенной является традиция анализа творчества, связана с выявлением его связей с моралью. Но чаще всего это происходит, когда оно рассматривается в конкретных видах деятельности, например, в научной. Значительно реже можно встретить размышления о сосуществовании морали и творчества как таковых, в их родовом смысле. На пути к этому, по нашему мнению, стоят определенные стереотипы восприятия морали и творчества. Мораль обычно олицетворяет собой постоянство, застывшие формы человеческого общежития, следование которым санкционируется определенными социальными и индивидуальными механизмами. Творчество же всегда связывается с новыми результатами, неординарностью, неповторимостью, оригинальностью.

Но на самом деле мораль – это культурно-историческое явление, меняющееся не само по себе, а благодаря творческим усилиям индивидов и общества в целом. Как любая форма духовного освоения мира, как составляющая культуры мораль имеет репродуктивную (нормативную) и продуктивную (сверхнормативную) стороны. Первая в основном связана со следованием нормам морали, вторая – с воспроизведением последних в сознании и поведении личности, а также (что бывает не так уж часто) с созданием новых форм морали, внесением и закреплением их в духовном пространстве общества. Механизм детерминации и осуществления морального процесса мало чем отличается от творческих актов в любой сфере деятельности. К тому же, повседневное функционирование морали предполагает наряду с общепринятыми и исключительные действия (героизм, подвиг, неординарный поступок и т. п.). Моральные нормы и требования часто превышают обычные формы поведения, или отрицают их. Чтобы реализовать нормы, их необходимо согласовать, иерархиезировать, урегулировать. Любая норма – всегда неопределенна, не расписная до конца, что дает простор субъекту при ее исполнении для определенных творческих и свободных действий.

Известный специалист по этике А. Титаренко отмечал, что динамика взаимодействия между обычаем и нормой в современной моральном сознании свидетельствует о существовании здесь на разных уровнях функционирования различных способов регуляции поведения, которые диалектически переходят друг в друга [1].

Конечно, прежде чем следовать норме, ее необходимо создать и закрепить в общественном сознании. Именно выработка моральных норм уже является творческим актом, объединяющим усилия многих поколений в борьбе за самосохранение человечества, за накопление человеческого в человеке. Но в первобытном обществе преобладающей была репродуктивная модель функционирования моральных норм, в том числе на стадии их воплощения в повседневном поведении отдельных лиц. Нормы освящались авторитетом предков, религиозной традицией, волей старейшин и становились явлением, которое часто не подвергалось рациональному осмыслению, не было предметом сознательной мотивации, постепенно превращаясь в стереотип, шаблон, обычай, которому необходимо было следовать безоговорочно. Вписываясь в более широкие контексты, нормы-обычаи становились элементом системы ценностей, на которые ориентировалось общество в целом и каждый его член.

Мораль, таким образом, в большей степени способствовало созданию психологических барьеров на пути нежелательного поведения людей, поддержанию запретов, чем нравственному развитию членов общины. Мораль носила синкретический характер – нерасчлененными были процедуры поведения и моральные требования, моральное сознание общества и его представителей, субъект и объект морали. Неразвитым был и внутренний духовный мир человека, воспринимая такое состояние как естественное, а моральные нормы-обычаи усваивали также естественно и всем своим существом. Лишь постепенно формируются внутренние механизмы избирательного усвоения внешних воздействий, переходным звеном к которым были привычки – действия и навыки, выполнение которых становилось внутренней потребностью индивида. В отличие от обычаев – этой формы общественного дисциплинирования поведения человека, – привычки были укоренившимися в психике людей однотипными способами поведения в сходных условиях. Благодаря им, осуществлялся автоматизм поведения как источник склонностей и навыков, без которых невозможна любая осмысленная деятельность. Еще К. Д. Ушинский обращал внимание на значимость привычек, которые он рассматривал как капитал человека, позволяющий «все плодороднейшее использовать свою самую драгоценную силу – силу сознательной воли и возводить моральную здание своей жизни все выше и выше, не начиная каждый раз свои здания из основ и не тратя своего сознания и своей воли на борьбу с трудностями» [2]. И в другом месте, великий педагог утверждает: «Именно убеждение только тогда становится элементом характера, когда переходит в привычку. Привычка как раз является тем процессом, благодаря которому убеждение становится склонностью и мысль переходит в дело» [3].

Таким образом, в сфере морали формируются первые составляющие самостоятельной позиции человека относительно моральной нормы – потребности, склонности, навыки, убеждения, которые постепенно разворачиваются в полноценный механизм творческого нравственного поведения. В нем сосуществуют оценки и самооценки, ценностные ориентации, установки, мотивации, сознательный выбор норм, идеалов в соответствии с внутренними желаниями и убеждениями.

Постепенно моральное творчество, которое заключается не только в создании новых норм, но и в умении творчески использовать существующие в соответствии с внутренней позицией, приобретает доминирующее положение. Ограничения, как форма проявления моральных норм, существуют и здесь, но они подчиняются и опосредуются продуктивно – творческими компонентами.

Творчество также дифференцируется в отношении отдельных составляющих морального процесса, тех или иных явлений, которые отображаются в этических категориях. Среди них видное место занимают понятия добра и зла, счастья, смысла жизни, справедливости.

Отдельно обратим внимание на последнюю категорию. Среди перечисленных выше именно справедливость выполняет функцию распределения добра и зла, счастья и несчастья в условиях конкретных отношений между людьми. Она связывает простые нормы морали, которые определяют, как нужно действовать в тех или иных случаях, с мировоззренческими ориентирами, указывающими, каким человеку необходимо быть. Как раз понятие справедливости способно сопоставить существующее положение вещей с должным, которое бы соответствовало представлениям об «истинной» сущности человека.

Как отмечает Д. Роулс в книге «Теория справедливости», традиция в определении указанного понятия, начиная с Аристотеля, связана с ограничением желания индивида получить то, что принадлежит другим (собственность, заслуги, социальный статус). То есть, справедливость определялась преимущественно в связи с действиями, мыслями, желаниями людей. Сейчас акцент переместился к социальным институтам и теми законными ожиданиями, которые с ними связаны [4]. Распространены два типа определения справедливости: уравнительные и распределительные. Согласно первым справедливо то, что полезно всем, уравнивает всех. Исторически первым было понимание справедливости как требования наказания за нарушение норм первобытного общества (библейское «око за око»). Позже справедливым признается равенство членов общины, рода в материальном отношении. С возникновением частной собственности акцент переносится на различия между людьми в соответствии с унаследованным социальным положением, своими способностями, заслугами. Доминирующее положение уравнительные идеи вновь приобретают в учениях коммунистов, социалистов, анархистов. Ведущий теоретик анархо – коммунизма П. А. Кропоткин писал: «Объявляя себя анархистами, мы раньше тем самым заявляем, что мы отказываемся обращаться с другими так, как хотели бы, чтобы другие вели себя с нами: мы не желаем больше страдать от неравенства, которое позволило бы некоторым из нас пользоваться своей силой, своей хитростью, или сообразительностью в ущерб нам. Равенство во всем – синоним справедливости» [5].

Вообще, понятие справедливости выходит за рамки морали, проявляя себя как экономическая, политическая, социальная категория, имея правовые, религиозные и другие аспекты. В русском и украинском языках акцент делается как раз на моральном смысле справедливости, которая в первую очередь связывается с поиском «правды», «истины», с «честностью». В то же время в английском языке, например, преобладающим является юридическая трактовка указанной категории (just – справедливый, верный, точный; justice – справедливость, правосудие, судья).

Д. Рулс пытается объединить указанные подходы. Справедливая базовая структура общества, по его мнению, должна опираться на два главных принципа: наличие равных прав для каждого человека относительно фундаментальных свобод, и нейтрализацию социального и экономического неравенства, определенными удобствами для менее защищенных слоев, доступность для них различных занятий и социальных статусов при честном равенстве [6].

Что касается творчества, то здесь не может быть применен какой-то один из названных подходов, потому феномен творчества имеет сложный, многоуровневый и многоаспектный характер. Все люди имеют право на свободу и творчество, на то, чтобы их способностям, склонностям, потребностям соответствовали возможности, которые предоставляет общество путем обеспечения доступа к образованию, профессиональной подготовке, занятиям определенными видами творчества, доступностью культурных ценностей и т. п. Но люди неодинаковы по своим природным качествам, талантам, способностям, они достигают разных результатов, занимаясь одними и теми же делами. Поэтому нужно «неравное равенство» – соответствие результата творчества его признанию и оценки со стороны других людей, государства, общества. А это реализуется в вознаграждениях, званиях, материальном и моральном поощрении, которые не могут быть одинаковыми для всех творцов.

И хотя не существует государства в мире, которое в полном объеме обеспечила бы каждому человеку справедливые условия для его развития и реализации способностей, оценки результатов творческой деятельности, признания со стороны общества, тем не менее, современная цивилизация выработала в целом весьма эффективные механизмы оценки и стимулирования творчества. Но то, что выглядит справедливым на социальном уровне, может оказаться весьма проблематичным, когда дело касается конкретных индивидов. Как писал в своем дневнике Л. Н. Толстой, характеризуя философские идеи Б. Чичерина, «чем справедливее, тем более общее и тем холоднее» [7]. Дело заключается в том, что творчество – это прежде всего сущностное проявление человеческого в человеке, эманация индивидуального духа, что и порождает своеобразные субъективные ощущения справедливости или несправедливости. Даже наиболее благоприятные с общественной точки зрения шаги, постановления, стимулы у личности могут порождать не только чувство удовлетворения, но и противоположные ему, а также зависть, ревность, стремление к переделу благ, наград, славы. Образы Моцарта и Сальери олицетворяют в себе вечный конфликт между объективным и субъективным сторонами понимания справедливости, достойной оценки обществом творчества гения в одном случае, и ощущение несправедливости в форме зависти, что ведет к преступлению, в другом. Как творческая личность, человек всегда открыт, незавершен, направлен в будущее. Перефразируя Канта, можно сказать, что человек существует на перекрестке трех сфер – действительности, возможности и должного. Что человек может, какой он есть, обусловлено индивидуальной судьбой, которая является одновременно результатом собственных усилий индивида и влиянием внешних условий с их возможностями (невозможностями) для развития человека. Иными словами, творческие параметры человека в значительной степени ограничены экзистенциальными рамками жизненного пути и представляют собой тот сектор свободы, в котором человек реализует свои способности и задатки, в том числе и творческий потенциал.

Должное в таком случае можно рассматривать как идеал, на который человек ориентируется, но часто он недостижим для рядового индивида.

Так, могут ли сосуществовать творчество, с одной стороны, и справедливость, с другой? Конечно, могут, они даже необходимо предполагают наличие друг друга. Творчество – это всегда выход в неизвестное, это – про-рыв и по-рыв за пределы действительности в царство свободы. Справедливость претендует на равновесие, постоянство, гармонию между правами и обязанностями, заслугами и признанием, трудом и вознаграждением, преступлением и наказанием, и тем самым уравновешивает избыточность творчества.

Человеческая сущность, как отмечает Э. Фромм, проявляется в противоречии экзистенциального характера, которое вечно воспроизводится и разрешается. Оно проявляется в том, что будучи частицей природы, человек вместе с тем имеет самосознание, разум, способность к творчеству. Человек – единственное животное, воспринимающее собственную жизнь как проблему и вынужденное постоянно ее решать в процессе жизнедеятельности, творя тем самым самого себя и обстоятельства [8]. Жажда творчества, свобода, стремление к справедливости – это тот экзистенциальный треугольник, в рамках которого человек пытается определить ту меру, которая позволяет ему осуществить себя как творческую существо.

**3.3. Взаимосвязь репродуктивного и продуктивного в культуре как основа формирования разных конфигураций творческого потенциала человека**

Традиционно тема «культура и творчество» выглядит вполне естественной и такой, что не вызывает сомнения относительно взаимосвязи этих категорий: культура имеет творческий характер, а творчество является атрибутом культуры. Но практика довольно часто доказывает обратное: имеет место как антитворческая культура, так и антикультурное творчество. Поэтому актуальной является попытка исследования ситуации и факторов, при которых репродуктивная или продуктивная составляющие культуры приобретают приоритетное значение.

Особое значение в условиях перманентных изменений, происходящих на уровне современной цивилизации в целом и регионов в частности, является регулирование творческих потенциальных возможностей человека в необходимом обществу направлении.

В данном случае попытаемся раскрыть диалектику взаимодействия репродуктивного (воспроизводящего) и продуктивного (творческого) в культуре с последующей реализацией этого знания в анализе различных конфигураций творческого потенциала с преобладанием тех или иных культурных компонентов.

Творческий потенциал общества и человека связаны между собой с помощью опосредующих звеньев, которые одновременно являются составляющими содержания самих потенциалов и условиями, факторами, питательной средой для их развития и реализации. Среди них видное место занимают явления, обозначаемые категорией «культура».

В. С. Степин, анализируя исторический аспект становления понятия культуры, отмечает, что в понимании указанного феномена движение происходило от определения культуры как всего того, что создано человеком, к выдвижению на первый план человеческой активности (деятельности, поведения, общения), благодаря чему создается сверхприродная сфера человеческого бытия, искусственное в противовес природному.

Сам автор определяет культуру как систему надбиологических программ человеческой жизнедеятельности, исторически развивающихся и обеспечивающих воспроизведение и изменения в общественной жизни во всех его главных проявлениях [1]. Программы эти носят преимущественно идеальную форму знаний, норм, навыков, идеалов, образцов деятельности, идей, гипотез, верований, ценностных ориентаций и представляют собой сокровищницу социального опыта, приумножающуюся с развитием человека. Культура в таком виде сохраняет, транслирует опыт, генерирует новые программы, реализуемые в формах человеческой активности, среди которых важное место занимает творчество, благодаря которому формируется сам человек и происходят реальные изменения в жизни общества.

Иными словами, культура в этом смысле представляет собой систему информационных кодов, которые закрепляют социальный опыт в над- биологических программах. Последние приобретают символический, характер. Причем, символизируются и сугубо материальные явления, такие как характер, форма и содержание деятельности, позы тела и др. Но главную роль играют языки – естественные и искусственные, другие конвенциональные системы, духовные формы жизни общества (религия, мораль, искусство, философия, наука, политические и правовые теории). Культура существует как в объективированных формах, так и в виде феноменов субъективного характера.

Сложным является вопрос о соотношении культуры и творчества. Существуют достаточно категорические утверждения, что культура сама по себе имеет творческий характер. К такому ее понимание приводит, например, определение культуры у Л. Н. Когана [2]. Вместе с тем имеют место и противоположные точки зрения. Так, В. И. Шинкарук отмечал, что М. Бахтин пытался доказать отличие культуры от творчества, ибо последнее – это то, что не дано, что представляет собой прорыв в неизвестное [3].

Действительно, если понимать культуру в ее вещественно-результативном смысле, то в таком случае она является пассивным результатом творчества людей, который тяготеет не к новому, а к традиции. Главным признаком культуры является самонакопление, главной функцией – память. Темпоральная направленность общества, его ориентация на традиции или новации также в значительной степени влияют на ориентацию культуры.

Но приведенные выше характеристики культуры свидетельствует о том, что последняя имеет двойную природу и охватывает различные по качеству в их отношении к творчеству составляющие: новое и старое, традиции и новации, застывшее и находящиеся в состоянии перемен, бурления, репродуктивное и продуктивное. Диалектическое взаимодействие указанных компонентов и придает культуре динамизм, который обеспечивает поступательное и ускоренное развитие человека и общества по сравнению, например, с природными процессами.

Анализ исторического контекста становления культуры позволяет четко выделить специфику взаимодействия указанных компонентов. В частности, репродуктивное и продуктивное в культуре презентуют три уровня кодовых программ: реликтовые, программы сегодняшние и те, что адресованы в будущее. Первые представляют собой обломки, островки, которые остались от прошлых культур и в той или иной форме продолжают существовать в современных условиях. Речь идет не только о предрассудках, пережитках, но и о тех элементах, которые органично вплелись в культуру общества и составляют ее «застывшую» основу, традиционную по своему происхождению.

Программы настоящего направлены на непосредственное воспроизводство и поддержку соответствующего уровня культурного процесса адекватными средствами, технологиями, механизмами. Программы, направленные в будущее, являются творческой (продуктивной) компонентой, которая обеспечивает поступательное развитие культуры через индивидуальное творчество и отбор созданного в соответствии с потребностями общества. Темпоральность культурных уровней направлена от программ, адресованных от будущего к прошлому: реликтовые элементы отмирают, становясь достоянием истории культуры, сегодняшние – устаревают, «застывают», а новые программы переходят в сегодняшние. Культура таким образом, подобна лаве вулкана: сверху – раскаленная масса, снизу – все более застывшая, неподвижная культурная основа.

Общая темпоральная направленность культурного процесса зависит не только от объективного хода времени, но и от творческих усилий, активности человека, которые направлены в противоположном направлении – от прошлого в будущее. Столкновение противоположных по направлению процессов («старение» культурных феноменов и создание новых программ) и составляет основу культурной жизни общества в ракурсе соотношения в нем репродуктивного и продуктивного.

Итак, о творческом характере культуры можно говорить с определенными оговорками. Действительным творцом культуры является человек. Вне общества и человека культура не может ни возникнуть, ни существовать и развиваться. Выражение «культура создает человека» имеет скорее метафорическое значение, поскольку речь в этом случае идет об условиях осуществления и самореализации личности с точки зрения способности аккумулировать культурные программы и на основе творческого потенциала создавать новые.

Например, К. А. Свасьян эйдос культуры («ее умный лик») представляет в виде круга, охватывает всю гамму ее символических конструкций. Но круг, как таковой, невозможен без центра, даже если наше внимание привлекает многоцветие периферии. Избавьте круг центра, и он распадется на многочисленные обломки: культурные символы обернутся пустыми объемами и продуктами распада. «Словно центр круга, – отмечает автор, – представляется нам сущностная тема культуры: человек, как точка, пытающаяся расшириться в круг, чтобы выполнить высшую миссию своего призвания» [4].

Культурная жизнь индивида и общества – динамическая система. Динамика культурных ценностей на уровне индивида осуществляется в двух важнейших направлениях: личность присваивает, использует имеющиеся культурные достижения и создает новые ценности.

Одно тесно связано с другим. Однако анализ динамики указанных процессов остается незавершенным, если неизвестно, насколько общество открывает простор для усвоения культурного наследия и достижений каждым человеком, стимулирует ли оно создание культурных ценностей личностью и предоставляет возможность переводить их в «собственность» человеческих общностей. Следует согласиться с Г. А. Давыдовой, которая отмечала, что в неразрывной связи с личностью творчество предстает как фундаментальная проблема культуры («творчество – это жизнь культуры») [5].

Таким образом, творчество является ядром культуры именно благодаря человеку, который не просто находится в кругу культуры, но еще и является носителем потенциальных возможностей для осуществления динамических процессов в культуре, которые заключаются как в трансляции и ретрансляции имеющихся ценностей, так и в творчестве инновационных культурных матриц.

Культура переживает этапы расцвета и упадка, имеет свои кризисные фазы, «истончается», переходя в цивилизацию, приобретает массовидные формы. В этих случаях происходит как бы «размывание» творческого фермента культуры, ослабляются ее творческие потенции и соответственно уменьшается потребность в творческом развитии ее со стороны человека.

Ритмика эволюции культуры в общепланетарном масштабе связана также с наличием полярных ориентаций культуры отдельных регионов, исторических эпох на рационально-логические или художественно-образные матрицы. Взаимодействие указанных типов культуры осуществляется подобно тому, как взаимодействуют полушария головного мозга человека. Речь может идти о специфических формах существования культур Запада и Востока, о сравнении культурных алгоритмов эпох античности, средневековья, Возрождения, Нового времени, где эти тенденции проявляют себя достаточно отчетливо [6].

Разделение творческого процесса на репродуктивное и продуктивное, старое и новое, деструктивное и конструктивное, их противостояние по тем или иным причинам приводит к формированию определенной конфигурации творческого потенциала, а, следовательно, и к возникновению соответствующих типов личности в целом.

Условия существования человека, деятельность, в которой он участвует, и другие цивилизационные и конкретно-исторические условия способны подавлять или способствовать развитию, вызвать к жизни или оставить нереализованными определенные качества, проявления, свойства, делать их типологически значимыми, определяющими. И тогда внутренние психофизиологические, интеллектуальные, душевно-духовные свойства человека приобретают значение определяющих для тех или иных групп людей.

Но уже в первобытном обществе в мифологической форме происходило разграничения созидания как функции высших сил, богов-демиургов, отвечающих за нерушимость извечного порядка, продуцирование «вещей», в которых воплощаются культурно-универсальные ценности. Им противостоят трикстеры, нарушающие извечный порядок вещей, вносящие случайность в мир, изменяющие его, несмотря на запреты и противопоказания. Типичный пример: Прометей, поступок которого направлен против мировой гармонии. И хотя деятельность трикстеров со стороны демиургов оценивается преимущественно негативно (что сопровождается тем или иным наказанием), они связаны друг с другом хотя бы тем, что многие из демиургов в прошлом выполнял роль трикстеров, а сохранить гармонию мира они способны только во взаимостолкновении и борьбе с трикстерами. Таким образом, уже в первоначальном мифе фиксируется наличие репродуктивного и продуктивного аспектов творческого процесса, и что особенно важно – возможность их олицетворения в разных персонажах.

Примером трикстерского аморализма может быть деятельность подавляющего большинства героев произведений А. Платонова, которые переполнены стремлением революционной перестройки жизни общества. Но палач, разрушитель в них превалирует над созидателем, поэтому соответствующие результаты их творческой деятельности: неудержимый активизм приводит не только к смерти самих героев, но и к угрозе уничтожения мира вообще [7].

Какой было это творчество, изображены А. Платоновым в романе «Чевенгур», где 12 апостолов коммунизма пытались построить его в отдельно взятом городке путем уничтожения буржуев, домовладельцев и полубуржуев. Пролетарии у Платонова – это и жертвы, и палачи одновременно. Не умея мыслить абстрактно, в процессе доморощенного «творчества» они теоретические положения коммунизма переводят на понятный для них язык конкретных дел. В итоге возникает ужасная по своей обыденности трагедия уничтожения всего, что не соответствует этим представлениям о «светлом будущем». Трагедия заключается в том, что эти «творческие» жертвы – палачи воспроизводятся в массовом масштабе и все сметают на своем пути. Сталин – их руководитель, который наилучшим образом воплотил в себе их страстные желания. Для них он – вождь, живой, конкретный, понятный. Результатом такого творчества является юродивый коммунизм. «Это – творчество неразвитой и нетерпеливой души, жаждущей бессмертия и социальной справедливости» [8].

Платонов указывает на творческий характер коммунизма чевенгурцев через пристальное внимание к смерти, простой, безжалостной, обыденной для революции. Автор словно утверждает, что рая на земле быть не может, если его творцы не в состоянии не только преодолеть самое простое и распространенное – смерть, но и сами являются ее сеятелями.

Символом понимания творческой сути коммунизма у Платонова является образ одного из двенадцати – Луя, который утилизирует марксову идею о коммунизме, как о бесконечном развертывании творческих сил человека, сводя его к странствованию, механическому движению человека на земле.

Примеры деструктивного «созидания», активизма мы видим не только в истории начала XX в., но и в более близкой для нас ретроспективе начала 90-х гг., связанной с возникновением новых государств после распада СССР. В данном случае имело место специфическое направление творческого потенциала в социально-культурном пространстве ради достижения цели наживы в соответствии с приватными интересами субъекта деятельности.

Э. Фромм подводит под подобное «негативное» творчество социально-психологическую базу. В работе «Некрофилия и Адольф Гитлер», а также в книге «Анатомия человеческой деструктивности» [9] автор фиксирует наличие двух типов социальных характеров: биофилии, или любви к жизни, к творчеству, активности, развитию, и некрофилии – страсти к разрушению, деструкции, смерти. Гитлер как раз и является типичным примером некрофила. К тому же типу относятся любые революционеры и мятежники, превращенные формы искусства и т. д. В отношении лиц с некрофильскими наклонностями, можно сказать они не лишат творческого потенциала, но его конфигурация определяется инстинктом разрушения, который предопределяет соответствующие формы взаимоотношений с миром и другими людьми. Поэтому некрофил не лишены способности к конструированию нового. Более того, склонность к деструкции, разрушению у него приобретает конструктивные формы, «если такая личность, – пишет Э. Фромм – не ломается, подчиняя себе мир согласно своим страстям». Что до Гитлера, то он обладал талантами, жизненной волей и воплотил некрофильские фантазии в европейскую действительность, подчинил и превратил обстоятельства, будучи не в состоянии существовать в их старых формах. На что-то подобное указывает А. А. Игнатьев, рассуждая о природе и функции такого направления в современной музыкальной культуре, как «тяжелый металл». По мнению автора, последнее является не чем иным, как попыткой избавиться от опасности, страха, которые несут с собой современные, цивилизационные изменения [10]. Но если у Э. Фромма культурно-историческая реальность присутствует в преобразованном виде, завуалированная понятиями «инстинкт», «социальный характер», «страсть», то у А. Игнатьева сам «тяжелый металл» – это культурный феномен, который в своем деструктивизме по отношению к традиционной культуре превращается в средство сохранения и защиты человеческой идентичности от угроз, которые несет с собой социальная среда.

Среди других типологий людей в их отношении к творчеству (а, следовательно, с точки зрения развития и реализации творческого потенциала) можно сослаться на Тойнби, который, подтверждая идею об исторических вызовах и ответах на них как механизме функционирования цивилизаций, отмечал, что эти процессы осуществляются людьми с различными степенями жизнеспособности, уровнем развития творческого потенциала, имеющимися резервами и способностями к его актуализации и реализации. Автор разделяет таких людей на четыре основных типа:

1) те, кто при «ответах» (т. е. принимая активное участие в событиях на определяющих для существования цивилизации этапах истории) погибают;

2) люди, которые выживают при этом физически, но слишком дорогой для себя ценой;

3) те, кто успешно противостоят «вызовам» и создают благоприятные условия для дальнейшего движения вперед;

4) овцы, молча идущие за первопроходцами [11].

Таким образом, основой типологии людей Тойнби считает степень выявления и развития творческого потенциала (творческих сил), энергию жизненного порыва, которые присущи как индивиду, так и обществу (цивилизации). В данном случае цивилизация на стадии «вызова», на переломном рубеже на первый план выдвигает творческую личность, способную повести за собой других для решения актуальных и жизненно важных для социума проблем, которая к тому же владеет энергией, активностью, творческими способностями.

Однако современный уровень развития цивилизации, к сожалению, чаще демонстрирует наличие совсем других качеств и типов личностей. Таковы типы: «человека-массы» (Х. Ортега-и-Гассет), одномерного человека-арифмометра с калькулирующим мышлением и с установкой иметь, а не быть [12].

М. Мамардашвили писал о возникновении человека-зомби, как нового антропологического типа, рожденного тотальным кризисом человеческой культуры [13]. Выдающийся немецкий философ М. Хайдеггер писал, что человек в XX в. оказался в ситуации неопределенности и неадекватности, угрожающих кризисом человеческой субъектности. В этих условиях в противовес указанной тенденции формируются активные компенсационные позиции, которые могут сводиться к таким вариантам:

1) ахроматическое миросозерцание, или черно-белое видение мира;

2) предчувствие необратимости, нелинейности многих процессов бытия, выраженные в теориях цикличности развития, обратимости времени, взаимопереходов бытия и небытия;

3) калейдоскопичность представлений о мире;

4) преобладание мужского видения мира, связанного с расширением агрессивно-захватнических установок в восприятии мира;

5) луноподобность видения мира, связанные с восприятием сегодняшнего как отголоска прошлого и бликов будущего [14].

Разделение личностей на творцов и функционеров осуществляет в своей типологии Г. А. Давыдова [15]. Автор, в частности, отмечает, что творец от функционера отличается не тем, что он более активен, производит больше нового, а ценностными ориентациями, способами включения в общественную жизнь (историю и культуру), типами мироотношения. Функционер и творец живут в разных «мирах», они по-разному относятся к обстоятельствам.

«Функционер соотносится с условиями, которые его создали и сформировали, как их отражение и апологет, действуя в соответствии с их вещественной автономной логикой-логикой иерархического послушания в рамках воссоздающий себя системы. Творец же, при всей зависимости от условий, сохраняет от них внутреннюю свободу и критическую дистанцию, которая позволяет переходить от задачи их объяснения к задаче изменения, от апологетического истолкования к практике гуманизации существующего». Если функционер измеряет себя обстоятельствами и скрывается за ними, то творец измеряет обстоятельства собой и принимает на себя ответственность за них [16].

Таким образом, культура является той средой, субстанцией, в которой создаются реальные типичные конфигурации творческого потенциала человека, направляются усилия людей для решение различных содержательных, но значимых для культуры задач. Эти объективные потребности, а также внутренние склонности самого человека и создают условия для формирования определенных конфигураций творческого потенциала. Вместе с тем, культура вырабатывает собственные механизмы использования творческого потенциала человека, в первую очередь с целью самосохранения и самоидентификации, что часто приводит к расщеплению продуктивного и репродуктивного, разрушительного и воспроизводящего в личностных формах. Поэтому борьба с таким расщеплением, ограничение разрушительных тенденций должна составлять необходимый компонент культурной жизни, направленной на прогресс и саморазвитие человека.

**Примечания к третьему разделу: Моральная философия и саморазвитие человека**

**3.1. Триптих о философии Григория Сковороды**

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

2. Сковорода Г. Сочинения в двух томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1973. – С. 42–43.

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

4. Там же.

5. Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії: Підручник. – К.: «Либідь», 2004. – 488 c. Зеньковский В. В. История русской философии. – Ленинград: ЭГО, 1991. – т. 1, ч. I. – 221 c.

6. Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів. – С. 239, 241.

7. Там же. – С. 257, 258.

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

9. Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії. – С. 124.

10. Цит. по: Малахов Віктор. Етика спілкування: Навч. посібник. – К.: «Либідь», 2006. – 400 с.

11. Сковорода Григорій. Повна збірка творів. – С. 85.

12. Цит. по: Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії. – С. 147.

13. См.: Зеньковский В. В. История русской философии. – Ленинград: ЭГО, 1991. – т. 1, ч. I. – 221 с.

14. Сковорода Григорій. Повна збірка творів. – С. 253.

15. Там же. – С. 231–291.

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

17. Філософія сьогодні / за ред. Ульріха Бьома. – К.: Альтерпрес, 2003. – С. 15.

18. Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії.

19. Сковорода Григорій. Повна збірка творів. – С. 213.

20. Там же. – С. 669.

21. Там же.

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

23. Гьосле Вітторіо. Практична філософія в сучасному світі. – К.: Лібра, 2003. – С. 127.

24. Там же. – С. 128

25. Там же. – С. 135

26. Там же.

27. Ніцше Ф. Сочинения в 2-х т. / Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 307.

28. Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії. – С. 180.

29. Аморализм. Имморализм // Философский инцеклопедический словарь. – М.: ИНФРВ-М. 1997. – С. 18, 174.

30. Киселев Г. С. «Кризис нашого времени» как проблема человека // Вопросы философии. – 1999. – №1. – С. 40–54; 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; Толстых В. И. Вехи-2009 // Вопросы философии. – 2009. – №9. – С. 132–141.

31. Кутырев В. А. От какого наследства мы не отказываемся // Человек. – 2005. – №1. – С. 33–48.

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

33. Киселев Г. С. Указ. Соч.

34. Труфанова Е. О. Человек в лабиринте идентичностей // Вопросы философии. – 2010. – №2. – С. 18–19.

35. Аврелий Августин. Исповедь / пер. с лат. – М.: Ренессанс, СП ИВО–СИД, – 1991. – С. 228.

36. Там же. – С. 229

37. Цит. По: Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. – Ч. I. – С. 69.

38. Сковорода Г. Сочинения в двух томах. Т. 1. – С. 149.

39. Сковорода Г. Сочинения в двух томах. Т. 2. – С. 37.

40. Сковорода Г. Сочинения в двух томах. Т. 1. – С. 165.

41. Там же. – С. 139.

42. Там же. – С. 140.

43. Там же. – С. 132, 139.

44. Там же. – С. 140.

45. Там же. – С. 142.

46. Там же. – С. 132, 134.

47. Там же. – С. 153.

48. Там же. – С. 155.

49. Там же.

50. Там же.

51. Сковорода Г. Сочинения в двух томах. Т. 2. – С. 37.

52. Там же. – С. 37.

53. Сковорода Григорій. Повна збірка творів. – С. 652.

54. Там же. – С. 654.

55. Там же. – С. 655.

56. Там же. – С. 668, 669.

57. Там же. – С. 668.

58. Філософія сьогодні / За ред. Ульріха Бьома. – К.: Альтер прес, 2003. – С. 77.

59. Там же. – С. 81.

60. Крапивенский С. З., Фельдман З. Девальвация личности: причины и возможные коррекции // Философия и общество. – 2004. – №2. – С. 24–47; Кутырев В. А. От какого наследства мы не отказываемся // Человек. – 2005. – №5. – С. 33-48; 2005. – №2. – С. 5-19 и др.

61. См.: Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі / Пер. з нім. – К.: Лібра, 2003. – С. 248; Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность: Московские лекции и интервью. – М.: APKAMI, 1995. – С. 245 и др.

62. Малахов В. Етика спілкування: Навч. посібник. – К.: Либідь, 2006. – С. 11.

**3.2. Творчество и справедливость: грани взаимодействия**

1. Титаренко А. И. Структура нравственного сознания. Опыт этико-философского исследования. М., 1974. – С. 88.

2. Ушинский К. Д. Сочинения в 11-ти томах. М. – Л., 1948.

3. Там же. – Т.2. – С. 149.

4. Роулс Д. Теория справедливости (фрагмент из книги) // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. – М., 1990.

5. Кропоткин П. Этика. М., 1991. – С. 236.

6. Роулс Д. Указ. соч. – С. 238–239.

7. Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. – Т. 48–49. Дневники. Записные книжки. М., 1952. – С. 4.

8. Фромм Э. Психоанализ и традиция. – М., 1990.

**3.3. Взаимосвязь репродуктивного и продуктивного в культуре как основа формирования разных конфигураций творческого потенциала человека**

1. Степин В. С. Культура. // Вопросы философии. – 1999. – №8. – С. 61–71.

2. См.: Коган Л. Н. Исторические реалии советской культуры и современность / Социально-политические науки. – 1990 – №10. – С. 39–46.

3. Марксистсько-ленінська філософія у світлі «останніх рішень». Постанова «круглого столу». // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 3–4. – С. 16–40.

4. Свасьян К. А. Человек как творение и творец культуры. // Вопросы философии. – 1987 – №6. – С. 132–133.

5. Давыдова Г. А. Творцы и функционеры // Вестник высшей школы. –1989. – №10 – С. 34-39.

6. Раушенбах Б. С., Аршавский В. Л. Межполушарная ассиметрия мозга и проблема интеграции культур. // Вопросы философии. – 1984. – №4. – С. 78–86.

7. См.: Коваленко В. А. Творчество как ценность в мире А. Платонова. / Вопросы философии. – 1999. – №10. – С. 90–98.

8. Семенова С. Мытарства идеала. К выходу в свет «Чевенгура» Андрея Платонова. // Новый мир. – 1988. – М5. – С. 223.

9. Фромм Э. Некрофилия и Адольф Гитлер. // Вопросы философии. – 1991. – М 9. – С. 69–160.

10. Игнатьев А. Л. Размышления о «тяжелом металле»: взыскующие исхода и их болельщики (опыт комментария к разговорам с друзьями) // Вопросы философии. –1993. – №1. – С. 31–47.

11. Тойнби А. Д. Цивилизация перед судом истории. / Пер.с англ. – Прогресс-Кулътура, 1996. – С. 480.

12. Ортега-и-Гассет X. Восстание масс. // Вопросы философии. – 1989. – №3 – С. 119–154; №4 – С. 114–169; Фромм Э. Иметь или быть?.. / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1990. – С. 331.

13. Мамардашвили М. Сознание как философская проблема. // Вопросы философии. – 1990. – №10 – С. 3–18.

14. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика. – 1993. – С. 108–109.

15. Давыдова Г. А. Творцы и функционеры // Вестник высшей школы. – 1989. – №10. – С. 34–39.

16. Там же. – С. 38.

**ЧЕТВЕРТЫЙ РАЗДЕЛ**

**Философия и литература**

**4.1. 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 структурообразующей тематизации, претендующей на роль одного из «основных вопросов» философии [1]. 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: Г. С. 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 [2]. Плодотворным оказался компаративистский подход, синтезирующий наработки религиозно-идеалистического и материалистического понимания творчества, использование которого позволило продвинуться в понимании индивидуальных и социальных механизмов формирования, развития, реализации творческого потенциала человека [3].

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 [4].

В данном контексте рассмотрим познавательный потенциал таких памятников 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 «Книги перемен», где творчество рассматривается в его наиболее общем виде как космическая сила [5]. «Исповедь» Августина предстает как конкретизация общих положений о творчестве, как яркое по форме и точное по содержанию изображение развертывания во времени этапов самотворчества, приложенного 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 китайской «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) [6].

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 Янь и Инь, являющиеся 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.

Янь превращается в Инь, Инь – в Янь. Взаимопереход обеспечивает естественный ход бытия, истории, культуры. И наоборот, нарушение естественного взаимодействия ведет к различного рода катаклизмам, катастрофам. Мир постоянно изменяется, а взаимодействие Янь 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 [7].

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 располагаются 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» [8].

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 [9].

Кунь (исполнение) хотя и нельзя отделить от творчества, 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 оно 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].

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 его 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 [11].

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.

Указанные идеи были углублены в спекулятивной мистике неоплатонизма. В частности, Плотин реализацию предназначения человека видел на пути достижения и постижения Первоединого – Бога как источника и вершины иерархии бытия с помощью разума [12]. Прохождение этого пути требует сосредоточенности, проникновенности, последовательности. Чтобы видеть сверхчувственный свет Первоединого, человек должен очиститься от повседневных забот, а его разум – отречься от всех вещественных созерцаний. В результате можно достичь состояния раскрытия духовных чувств. Это состояние, о котором Плотин говорит так: «Часто я осознаю, что нахожусь вне тела и вне всех существующих вещей: я в небе самом и созерцаю чудесный свет и красоту» [13].

Важными здесь является утверждение об иерархичности 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» [14].

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 их проявлениях, а также – *трансцендентальные* выходы человека за пределы собственного индивидуального духовного мира в процессе творческой деятельности [15].

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 расширении 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 автобиографии, раскрыл собственное внутреннее развитие от ранней юности до окончательного утверждения собственного мировоззрения в русле ортодоксального христианства [16]. 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 [17]. 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 место в «Исповеди», где речь идет не только о разработке традиционной для европейской философии проблемы соотношения мышления и речи. 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, достижение 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 [18]. Вместе с тем, это понятие отождествляется с разумом, душой, «внутренним человеком» [19].

«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, несовершенна, ослаблена, не может не перебегать от одного образа к другому… Это не схватывается сразу, а собирается вниманием как мозаика» [20].

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» [21].

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… [22]. Это – «святилище величины беспредельной», это – «сила моего разума» [23]. 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» [24]. 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» [25]. 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 зародила в нем прочитанное произведение Цицерона [26]. 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 [27], 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» [28]. В итоге родилось твердое понимание того, что Августин должен был «вопрошать и учиться», а не «обвинять и утверждать» [29]. 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 [30]. Процесс продолжается: «Ты колол сердце мое шилом 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» [31]. 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» [32]. 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, сотворенный Богом» [33].

Пришло время трезвого самоанализа того пути, который прошел автор [34]. 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» [35]. Трудным для [Августина](/%D0%B0%D0%B2%D0%B3%D1%83%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%BD%D0%B0) оказался переход от понимания, познания истины к деятельности: «Мне нравился путь…, но не было желания идти этим узким путем» [36]. «Я жил духом и телом» [37].

Автор безжалостен к себе, оценивая себя как нечестивца особого рода, – который «зная Бога, не хвалит его как Бога, и не испытывает к нему благодарности» [38]. 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 двух 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» [39].

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…» [40].

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 говоря 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 говорили 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» [41].

Это было прикосновение самого Бога, его голоса, результат отречения от «волнений плоти», представлений о земле, воде, воздухе, молчание 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…» [42].

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 он 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 осуществляемая 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» в 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, способного к творчеству и самотворчеству.

**4.2. Человек и время у Т. Манна и М. Хайдеггера:**

**сравнительный анализ**

Время в его экзистенциальном измерении рано вошло в мое сознание – сначала, разумеется, на бытовом уровне. Может, потому, что с самого детства малая семья не воспринималась отдельно от многочисленных дядей и тетей с их отпрысками, а моими двоюродными братьями и сестрами (всего их у 6 семей было 20 человек). Их единение скреплял дедушка Степан Дорофеевич, доживший до 98 лет. Его рассказы о жизни при царе, в годы революции, в пору коллективизации как бы приближали те времена, связывали абстрактные представления о новейшей истории с личными судьбами людей, которых я знал или слышал о них. Ну, и конечно, Великая Отечественная война, отгремевшая совсем недавно, и живыми свидетелями и участниками которой были все трое моих дядей – танкист и фронтовой шофер Федот Степанович, разведчик – орденоносец, участник боев на Халхин-Голе Петр Степанович и рядовой Алексей Степанович, переживший отступление и плен, и послевоенное унижение от собственных властей, долго не признававших побывавших в плену фронтовиков. Ну, и моя мама, призванная «добровольно» в 1943 году и закончившая войну на территории Австрии. В какой-то мере знание живой истории, времени, воплощенного в судьбах, и подтолкнуло к обучению на историческом факультете.

Вместе с тем, историческое время приобретало реальные очертания по мере того, как складывалась собственная биография, судьба, история жизни. Оживали исторические личности, предки, мифические герои. Но поначалу житейские восприятия и впечатления, и теоретические представления о времени существовали раздельно, как бы сами по себе. Хотя в университете мне повезло с преподавателями философии, но программа предписывала тогда в рамках диалектического материализма преподносить вопросы о пространстве и времени как всеобщих формах существования материи почти исключительно в естественнонаучном ключе – как неких объективных оснований природного мира, имеющих мало отношения к человеку, к его повседневным заботам и существованию. Это не вдохновляло, и оставалась какая-то неудовлетворенность. Откровением выглядели публикации (а их тогда было не так уж много), где пространство и время представали в их индивидуально-личностном, социальном, психологическом измерениях.

Показательно в этом отношении оказалось восприятие библейской истории об Иосифе, которая для меня складывалась из восприятий ее в трех различных аспектах – в обыденно-нравственном, религиозно-духовном и литературно-художественном. Дополняя друг друга, они давали достаточно объемную и полнокровную картину, построенную на основе притчи, мифа и описания исторической реальности в романе Томаса Манна «Иосиф и его братья». Первый слой (аспект) выплывает из воспоминаний детства, где дедушка наряду с нехитростными сентенциями (вроде «Веди себя хорошо», «Слушай старших и начальствующих» и т. п.) не один раз рассказывал поучительную историю Иосифа, которого предали и продали в рабство братья, но который своим примерным поведением заслужил у Бога достойное воздаяние за перенесенные страдания.

Значительно позже, работая в вузе в качестве преподавателя философии, а заодно и «научного» атеизма, я начал штудировать Библию и снова столкнулся с историей Иосифа в ее религиозно-поучительном варианте.

И, наконец, роман Т. Манна я читал и перечитывал уже с определенным знанием дела.

В юности меня, как воспитанного в нерелигиозной среде (тот же дедушка в ответ на по-детски наивный и прямолинейный вопрос, а есть ли Бог – чаще отмалчивался или задумчиво произносил: «Этого нам знать не дано». Но при случае приводил поговорки типа «Бог-то-бог, но не будь и сам плох», или «На Бога надейся, а сам не плошай»), мало трогал как первый, так и второй вариант изложения поучительной во всех отношениях истории. Первый – из-за, как казалось, назойливо-менторского характера и, лубочно-примитивного содержания поучений. Лишь значительно позже я понял, что нравственная норма тем и отличается от других форм знания, что впитываться в сознание и индивидуальный дух она как раз и способна в результате ее проговаривания и многократного повторения. Библейский вариант, не облагороженный высоким почитанием самого текста «Книги книг», также воспринимался на рациональном уровне, подобно любой сказке, притче, истории. И лишь блестящее оживление жизни и судьбы прекрасного Иосифа под пером мастера философского романа Томаса Манна дало полную, объемную картину, в которой свое место заняли и лубочно-народная интерпретация, и религиозно-библейское изложение. И что особенно важно, писатель на высоком теоретическом уровне подает здесь свои философские представления о бытии и времени, в том числе (и даже преимущественно) в их экзистенциальном измерении. И лишь позже на эти пласты укладывались идеи классиков философии, прежде всего современника писателя М. Хайдеггера.

Литературное призведение приобретает философское звучание, когда благодаря таланту автора оно преодолевает жанровые, культурно-исторические, национальные и иные ограничения и выходит на общечеловеческий уровень. Наряду с этим, особую группу составляют творения, авторы которых сознательно ставят перед собой задачу обозначить собственные философские позиции. К их числу относится один из выдающихся писателей XX века Томас Манн, который вместе с Г. Гессе является крупнейшим представителем жанра немецкого философского романа. «Единственное отличие философии, как литературного жанра, от такого романа состоит в форме изображения «историиидеи». Если в философском трактате экспликация и разворачивание идеи всецело подчинено форме выражения абстрактной мысли, то в немецком философском романе раскрытие идеи отображается человеческим характером, его судьбой, его конкретными экзистенциальными переживаниями и размышлениями» [1].

Обращение к одному из наиболее значимых для самого автора романов Т. Манна «Иосиф и его братья» [2], содержание которого построено на широко известной библейской истории, позволяет утверждать, что мы имеем дело с философским манифестом автора, где размышления о творении и творчестве соседствуют с текстами, посвященными раскрытию сущности человека, его духовного, интеллектуального, эмоционального и нравственного мира, соотношения в нем плотского и духовного. Отдельными тематизациями представлены размышления об истоках религии и единобожия, о соотношении добра и зла, греха и покаяния, благочестия и стыда. Значительное место уделено раскрытию роли мифа в становлении духовности человечества, тех пластов индивидуальной и социальной памяти, которые К. Юнгом были определены как коллективное бессознательное.

Определенную завершенность и системность философствованию автора придают сюжеты, посвященные анализу проблем времени и бытия человека во времени. Именно эти вопросы волнуют и привлекают Т. Манна прежде всего, которые он решает на примере судьбы Прекрасного Иосифа, пережившего предательство и плен, унижения и искушения, но вышедшего из всех испытаний духовно обновленным, обретшим нравственную силу нести бремя славы и божественного избрания.

Вполне логично здесь возникают параллели и вопросы относительно влияния на писателя не только культурной атмосферы 30–40 годов, но и степени корелляции с идеями крупнейших философов того времени, в частности, с размышлениями раннего М. Хайдеггера. Действительно «Бытие и время» выходит в 1927 году, Т. Манн пишет свой роман в 1933–1943 годах, и можно предположить наличие прямого или косвенного влияния, ответом на что и стали обширные философские пассажи в тексте романа. Речь может также идти об эффекте духовной корелляции, когда некие парадигмальные конструкции, отдельные идеи как бы «носятся в воздухе», адекватно или причудливо преобразуясь в формах духовной жизни, в том числе в литературе, религии, философии.

Вопрос о соотношении литературы и философии становится особенно актуальным в наши дни, когда по словам Р. Рорти, происходит переход от философской к литературной культуре, при которой «религия и философия выглядят как роды (жанры) литературы» [3]. Рорти связывает этот процесс с распространением идей и стиля философствования постмодернизма, что находит поддержку у отечественных авторов [4]. Предшественниками постмодернистов в этом отношении и были авторы немецкого философского романа, сумевшие в пределах жанра презентовать собственные философские идеи.

Что касается источников, использованных при написании данного подраздела, то, разумеется, в первую очередь это – произведения Т. Манна в том числе кроме «Иосифа и его братьев», – «Будденброки», «Волшебная гора», «Признания авантюриста Феликса Круля», «Доктор Фаустус». Их прочтение в специфическом ракурсе исследования проблемы времени и бытия человека позволило более четко очертить тему на фоне всей системы взглядов Т. Манна. Определенные сведения биографического порядка были получены при прочтении переписки братьев Манн в период издания романа [5]. Автора данного материала на мысль о возможности ее подготовки натолкнуло знакомство с небольшой работой русского философа Б. С. Грязнова, посвяшенной анализу проблемы творчества в произведениях Томаса Манна [6].Вопросы,связанные с взаимодействием литературы и философии, поднимаются в публикациях современных авторов, в частности И. П. Меркулова, Н. Ф. Овчинникова [7]. Содержательным было обсуждение этой проблемы в ходе проведения XI Харьковских международных Сковородиновских чтений в сентябре 2004 года, материалы которых опубликованы. И, наконец, попытка сравнения идей Т. Манна и раннего М. Хайдеггера заставило еще раз обратиться к известной работе философа «Бытие и время» [8].

Наиболее насыщенным философскими идеями выглядит «Пролог» романа, многие страницы которого посвящены характеристике времени как такового, его бесконечности, соотношения объективного и субъективного в нем, прошлого, настоящего и будущего. Писатель особо акцентирует внимание на трудностях, с которыми сталкивается исследователь, пытающийся проникнуть в толщу времени, он как будто заглядывает в колодец глубины несказанной: чем глубже тут копнешь, чем дальше проберешься, чем ниже спустишься в преисподнюю прошлого, тем больше убеждаешься, что первоосновы рода человеческого, его истории, его цивилизации совершенно недостижимы, что они снова и снова уходят от нашего лота в бездонную даль, в какие бы головокружительные глубины времени мы не погружали его» [9]. Непознанное манит исследователя к мнимым рубежам и векам, за которыми как только до них доберешься, сразу же открываются новые дали прошлого. «Вот так же, – отмечает Т. Манн, – порой не можешь остановиться шагая по берегу моря, потому что за каждой песчаной косой, к которой ты держал путь, тебя влекут к себе новые и новые далекие мысы» [10].

Через идею временных мысов Т. Манн пропускает библейские сказания о сотворении мира, о рае, о Вавилонской башне и находит глубочайшие исторические корни этих преданий, тянущиеся во многих случаях к истокам рода человеческого. Библия дает автору повод для размышлений о происхождении творческого, духовного начала в человеке. Нечто подобное происходит в жизни отдельных людей: мы не можем проникнуть к началу своих дней, к своему рождению, тем более еще далее. Прошлое скрыто в малой индивидуальной временной толще, как и в большой, исторической.

Т. Манн различает три формы времени: как атрибут бытия, историческое и индивидуальное время. Как философствующий писатель в центре внимания он удерживает индивидуальное время в его связи с историческим. И как раз это сближает его позицию с пониманием бытия и времени у М. Хайдеггера, для которого бытие как таковое интересно, прежде всего, как экзистенциальное бытие человека (Dasein), а время – как временность его пребывания («заброшенность») в мире [11].

Немецкий философ не просто восстанавливает легитимность бытия как философской категории после длительного игнорирования ее в классической метафизике, но осуществляет выявление смысла бытия через определение смысла самого человека. Dasein выступает у Хайдеггера не в роли абстрактного (чистого) бытия, а как *здесь – бытие, и вот – бытие*, как чистое присутствие до всяких определений. Бытие – Dasein характеризуется изначальной захваченностью, принадлежностью (отнесенностью) к такому специфическому субъекту, как человек. Бытие становится действительным только через человеческое присутствие. Dasein – такое сущее, которое с пониманием относится к собственному бытию. По Хайдеггеру, самой существенной характеристикой Dasein является его конечность, временность (пребывание во времени) или темпоральность.

Автор выделяет две возможные временные ориентации Dasein, определяющие характер существования человека в целом. Так, при ориентации на настоящее, ему вынуждено подчинено прошлое и будущее, а подлинная темпоральность как бы разрывается и превращается в тот последовательный ряд моментов «теперь», который Хайдеггер рассматривает как «вульгарное понимание времени». Погруженность в настоящее как бы привязывает человека к повседневности, ограничивает такими формами никчемного времяпровождения, как «болтовня», «любопытство» что приводит к размытости различий между «Я» и «Другими», между человеком и миром. Нацеленность на настоящее анонимна, в ней рассматривается не самость, а лишь несобственное «Я», осуществляется стремление удержаться в наличном и избежать предстоящего, крайним выражением которого выступает смерть.

Это именно та ситуация, присущая восприятию времени древним человеком, прибывавшим постоянно в сегодня и подгонявшим под него все прошлые события и возможное будущее, о котором размышляет не только М. Хайдеггер, но и живописует его в своем романе Т. Манн.

Прежде всего, Т. Манна привлекает восприятие времени людьми той поры, о которой повествует Библия и атмосфера которой воспроизводится в романе. С одной стороны, для древнего («мифологического») человека историческое время такой же бездонный и непостижимый «колодец», как и время вообще, с другой, – именно благодаря субъективному восприятию сам этот человек становится способным воспринять историю, как нечто принадлежащее ему: «История – это то, что произошло и что продолжает происходить во времени. А тем самым она является наслоением, напластованием над почвой, на которой мы стоим... Но наше Я все-таки определяет собой эту почву» [12].

Отдельный человек живет, как правило, не задумываясь о времени, выходящем за пределы непосредственных восприятий, событий, происходящих с ним здесь и сегодня. Такая бесчувственность по отношению ко времени особенно была характерна для человека древнего, живущого в «утреннем краю мира», который не знал и не считал, сколько ему лет, и представлял жизнь и время самим себе. И лишь какие-то потрясения, угрозы выводили его из этого состояния оцепенения. Так случилось с Иаковом, когда он хоронил с братом своего отца, и его душа наполнилась задумчивой и тяжелой торжественностью – «ему казалось, что он находится на какой-то прозрачной тверди, которая состоит из бесконечного множества уходящих в бездонную глубину слоев хрусталя, просвечиваемых горящими между ними светильниками, а он, Иаков, находится наверху в ***историях*** своей плоти и наблюдает...» [13].

Однако преимущество человека заключается в том, что он в состоянии живя в настоящем, вместе в тем удерживать в себе прошлое и будущее. При этом прошлое ужасно, а настоящее могущественно, ибо оно бросается в глаза. Но самое великое и священное – это будущее, и оно утешает удрученную душу того, кому оно суждено [14]. Именно ожидание завтрашнего дня, несущее в себя надежду, веру, предвкушение любви, делает будущее «выше высочайшего». Будущее, присутствующее в воображении человека, придает смысл самому его существованию, ибо настоящее, проходящее в желаниях и достижениях, в ожидании, разочарованиях, удачах, подобно песку, просыпающемуся между пальцами руки, уходит невозвратно, а будущее – всегда впереди.

Что касается прошлого, то оно присутствует в памяти человека в разных формах, образах, ассоциациях, в том числе и в фантомах коллективного бессознательного. Т. Манн как бы оживляет теоретические рассуждения М. Хайдеггера, облекая их в художественные образы. Когда Ицхак умирал, он заблеял овном, что очень испугало его родственников, «ибо в словах и повадках умирающего было что-то первобытно-непристойное, что-то мерзостно-древнее, священно-досвященное, таившееся под всеми наслоениями цивилизации в самых заброшенных, забытых и внеличных глубинах их души и тошнотворно поднятое на поверхность кончиной Ицхака» [15]. Разумеется, здесь восприятие прошлого опосредовано духовным опытом человечества, связанным прежде всего с переходом от первобытной религии с ее обожествлением природы, животных к почитанию единого Бога. Идея о единстве временных отрезков концентрируется в представлении о его сферичности. Благодаря удвоению времени в коллективном и индивидуальном духе, оно приобретает особую конфигурацию – становится сферичным. «А сфера предполагает дополнение и соответствие, она представляет собой единство двух половин, она складывается из верхнего и нижнего, из небесного и земного полушарий, которые составляют целое таким образом, что все, что есть наверху, есть и внизу, а все, что происходит на земле, повторяется на небе и небесное вновь обретает себя в земном...» [16].

Текучесть и устремленность стрелы времени в будущее в его объективной форме составляет фундамент неповторимости и необратимости событий, субъективное же его измерение дает основание для постоянных повторений былого и возвращения в прошлое. В романе это представлено также путем сопоставления обстоятельств жизни предков, отца и самого Иосифа. Причем, Т. Манн, как и М. Хайдеггер, различает в окружающем мире как бы две ипостаси – непосредственную реальность и знание о мире.

Первобытный человек существовал как бы в двух мирах – реальном и вымышленном, мифологическом. Он – дитя природы и раб традиции, его жизнь была слитой с жизнью рода, а сознание не имело четких границ, отделяющих «Я» от «Не – Я», и «было как бы открыто сзади, сливаясь с прошлым, находившемся за пределами его индивидуальности» [17]. Для человека, живущего в «утреннем краю мира» была характерна летоисчислительная нечуткость: он не знал и не считал, сколько ему лет, и представлял время и жизнь самими себе, не поверял их мерой и счетом. Вопрос о личном возрасте был для него настолько поразительным, что задавший его должен быть готов к необдуманно-беззаботному ответу типа «может быть сорок, а может быть семьдесят» [18]. Такая же временная беззаботность проявлялась и в восприятии других людей. Так, Иаков видел свою Рахиль такой, какой он ее встретил впервые: «Он видел ее словно бы дальнозоркими глазами, нечетко, в том образе, который когда-то нежно впивали в себя его глаза, а самого главного в этом образе время и не коснулось...» [19].

Сумеречность собственного и всеобщего сознания, его зыбкость, схематический характер приводили к тому, что эти люди толком не знали, кто они такие. И тогда на помощь приходил миф, позволяющий соединить настоящее с прошлым и наоборот и предусмотреть наступление будущего. «Суть жизни – в настоящем, и только в мифологическом преломлении тайна ее предстает в прошедшем и будущем временах» [20].

Эти связь времен у Т. Манна заключена в слове «*некогда»*. Слово это – символично, оно «неограниченное, двуликое, оно смотрит назад, далеко назад, в торжественно смеркающиеся дали, и оно смотрит вперед, далеко вперед, в дали, не менее торжественные в силу того, что они **будут**, чем те, другие, торжественные в силу того, что они **были»** [21]. Волшебное действие слова «некогда» заключается в том, что будущее в нем одновременно является настоящим и прошлым, поскольку в нем «все давно уже розыгралось и только вновь должно разыграться в доподлинном настоящем» [22].

Мифологическое мировосприятие базируется на подражании и преемственности, сопровождаемые односторонне понятой идентификацией как отождествлением с жизнью и поступками предков. В результате носитель мифологического сознания видел свою задачу в том, чтобы наполнять современностью, заново претворять в плоть готовые формы, мифическую схему, созданную отцами» [23]. «История предков Иосифа представала как благочестивое сокращение действительных обстоятельств дела, то-есть той череды поколений, что должно была заполнить века». В результате «много Авраамов, Исааков и Иаковов ходило ... под солнцем, не проявляя в одиночку склонности к педантической точности в определении границ плоти и времени, не отличая свою действительность от прежней с солнечной ясностью и не проводя такой уж четкой границы между своей «индивидуальностью» и индивидуальностью более ранних Авраамов, Исааков и Иаковов» [24]. Течение времени неумолимо, оно не зависит от того, чем заполняется жизнь – однообразием или переменами. «В конечном счете, деление времени всегда произвольно и мало чем отличается от проведения *линий* на воде. Их можно проводить и так, и этак, но пока ты их проводишь, все успевает сомкнуться в одно целое» [25]. Волшебство времени заключается как раз в том, что оно проходит. «Большие отрезки... проходят так же, как малые, – ни быстро, ни медленно, а просто проходят» [26]. Условность временных отрезков обусловлено, с одной стороны, объективностью времени, текущего ни быстро, ни медленно, с другой, – нашим субъективным его восприятием, так что при случае, семь дней или даже часов, – это мореплавание, в котором требуется больше сил и смелости, чем плавание в море целого семилетия»... [27].

«Как ни входи в этот поток – с веселой отвагой или робея, чтобы жить, надо ему отдаться... Уносит он нас стремительно, однако, стремительность эта ускользает от нашего внимания, и когда мы оглядываемся, то оказывается, что место, где мы вошли в него, давно позади... [28].

В концепции времени у М. Хайдеггера также важное место занимает вопрос о соотношении прошлого, настоящего ибудущего, об их единстве и взаимопроникновении. Исходным здесь является тезис о том, что если понимать человеческое сущестование как подлинную экзистенцию, это выводит нас на такой феномен, как время, *временность*. Именно последняя является одной из важнейших характеристик человеческого бытия. Структура временности, на первый взгляд, не отличается от структуры обычного времени. И там, и здесь наличествуют прошлое, настоящее, будущее. Но их специфика в экзистенциальном измерении заключается в том, что будущее не означает теперь некое настоящее, которое еще не стало действительным, но когда-то станет, будет. Под будущим здесь понимается некое наступление, наступание, когда сам человек, его существование раскрывается в способности быть для самого себя [29]. Иными словами, будущее является в результате «забегания-вперед» человека в его «бытии-к-смерти». Соответственно, прошлое рассматривается у М. Хайдеггера, не как «теперь больше нет», или «раньше», это нечто «бывшее», «былое», «уже – не бытие в мире», в котором человек способен экстатировать, возвращаться. Отношения между прошлым и будущим в экзистенциальном измерении оказывается как бы перевернутым: не прошлое определяет будущее, а будущее – прошлое. «Происходящее будущее выпускает из себя настоящее, именно из будущего обнаруживается и настоящее, и прошлое...» Только потому, что Dasеin может забегать вперед, то есть быть будущим, оно способно возвращаться в прошлое, в бывшее, и таким образом не терять бывшее, а наоборот, удерживать его [30]. Пояснить сказанное можно обратившись к истории Р. Крузо, который, естественно, в собстенной голове носит прошлый опыт. Необходимость обустройства жизни в экстремальной ситуации (проектирования существования) в будущем определяет актуализацию прошлого, которое и реализуется.

Парадокс субъективного восприятия времени ярко проявляет себя во время ожидания человеком каких-то событий, людей. Чистое ожидание – это пытка, и никто не в силах в течение семи лет или хотя бы семи дней сидеть или ходить взад – вперед и ждать, как порой случается, ждать в течение часа. Длительное ожидание разбавляется и разжижается жизнью, смешивается с нею, сходя на нет или отступая в глубины души и уже не осознаваясь. Поэтому полчаса сплошного и чистого ожидания могут быть ужаснее и представлять собой более жестокое испытание терпенья, чем необходимость ожидания в оболочке семи лет жизни.

«Если то, чего мы ждем, близко то как раз в силу своей близости оно раздражает наше терпенье гораздо острее и непосредственнее, чем издалека, превращая его в нетерпенье, истощающее нервы и мышцы, и делая из нас больных, которые буквально не находят себе места, тогда как ожидание, рассчитанное на долгий срок, не нарушает нашего покоя и не только позволяет нам, но и заставляет нас думать о других делах и делать другие дела, ибо мы должны жить...» Независимо от страстности ожиданья, оно дается тебе не тем трудней, а тем легче, чем дальше во времени то, чего ждешь» [31].

Результатом этого и является ситуация нависания времени над человеком, порабощающая последнего. Для современного человека основными причинами такого «нависания» является пустота и бессодержательность существования или всепоглощающий страх смерти.

Совсем иные последствия несет с собой нацеленность на будущее, при которой настоящее естественно соединяется с прошлым, а субъект, не уклоняясь от смерти, высвобождает собственное бытие – к – смерти, осознает свою временность в этом мире. Самое великое и священное, по мысли Т. Манна – это будущее и оно утешает удрученную душу того, кому оно суждено. Именно ожидание завтрашнего дня, несущее в себе надежду, веру, предвкушение любви, делает будущее «выше высочайшего» [32]. Будущее, присутствующее в ввоображении человека, придает смысл самому его существованию, ибо настоящее, проходящее в желаниях и достижениях, в ожидании, разочарованиях, удачах, подобно песку, просыпающемуся между пальцами руки, уходит невозвратно, а будущее - всегда впереди.

Другими словами, человек, ориентируясь только на сегодня, удаляет, изгоняет представление о своей конечности, стремится тем самым обрести бессмертие, которое на поверку оказывается иллюзорным. Но тем самым он лишает свое существование стимулов активности, самостоятельности, творческого развития. И наоборот, осознание собственной смертности мобилизует внутренние духовные и физические силы на поиск своего «Я», на самореализацию, на обретение смысла существования [33]. В результате Dasein лишается анонимности, оказывается открытым, достигает своей самости.

Возможность «нависания», но Хайдеггеру, кроется и в самой природе времени, ибо «времени нет ни в субъекте, ни в объекте», ни «внутри» ни «снаружи», оно «есть» раньше любой субъективности, и как таковое, время выступает условием самой возможности для этого «раньше» [34]. Здесь Хайдеггер опирается на имеюющуюся философскую традицию, ибо уже Августин, Лейбниц и другие мыслители подчеркивали, что время – это способ бытия человека, в котором он необходимо должен переживать прошедшее, настоящее и будущее, вследствие чего время можно рассматривать как безусловную предпосылку этого бытия.

Несомненной заслугой М. Хайдеггера является то, что он достаточно глубоко разработал проблему восприятия времени человеком или субъективное время, которое отличается индивидуально и социально. Исторически наблюдается тенденция постепенного освобождения человека и общества от «нависания» времени и в большей или меньшей степени овладения им. Что касается индивидуального измерения темпоральности, то оно изменяется от человека к человеку и в зависимости от возрастных характеристик субъекта. В молодые годы вопрос о собственном бытии имеет преимущественно экзистенциональный статус и сводится к проживанию «моментов», как сменяющих друг друга «теперь». Время здесь не «нависает», поскольку страх смерти еще не осознается, а вписанность в повседневность еще не воспринимается как таковое, ибо жизнедеятельность складывается преимущественно из поступков и событий, обеспечивающих постижение мира (через чувствование, мышление, труд, деятельность, общение, игру), расширение горизонта существования. Поэтому – то день в детстве тянется бесконечно долго, ибо он наполняется новыми делами, впечатлениями, событиями, каждое из которых воспринимается свежо и неповторимо.

Несколько позже, по мере созревания личности, возникает переживание времени как онтологической реальности, осознание того, что жизнь действительно есть бытие – к смерти. И даже те, чье существование поглощено сегодняшними заботами, время от времени вынуждены обращаться к собственной временности: в случае болезни и смерти близких, несчастных случаев заканчивающихся трагически и т. п. Но у одних подобные события, хотя и оставляют след, быстро зарубцовываются, благодаря новым событиям, повседневным заботам, других заставляют пересмотреть свое отношение к бытию и небытию, жизни и смерти.

В зрелые годы случаи пребывания «на волосок от смерти» (каких, возможно, немало было и в молодости), становятся предметом раздумий о бренности бытия, осмысливается собственная судьба и осознается неизбежность собственного ухода из жизни. Одни и те же отрезки жизни могут переживаться субъектом не один раз. Вторичное (и все последующие) переживание времени жизни как бы переконструирует само время и место человека в нем. В таком случае субъект как бы стягивает время в одну точку, в центр, которым является он сам и уже затем разворачивает его, разделяя на прошлое, настоящее и будущее. Яркий пример такого вторичного переживания времени представлен в романе М. Пруста, название которого весьма показательно – «В поисках утраченного времени». Здесь, как отмечает Н. В. Гоноцкая, Пруст наряду с воспоминаниями о привязанности героя к матери и Альбертине, искал своё Я во вкусе пирожных «Мадлен», в пейзажах Комбре, в интерьерах провинциальных церквей, в выбоинах на мостовой улиц и бульваров, по которым ему довелось когда – то проходить или проезжать. «В результате из довольно смутной череды накладывающихся друг на друга и разбегающихся впечатлений выстраивается последовательный текст. Ряды элементов опыта становятся действительно временной последовательностью. Они начинают располагаться друг за другом, приобретают различную полноту присутствия, от прошлого к настоящему и далее – в будущее, между ними вычерчиваются причинно-следственные связи. Череда впечатлений становится историческим опытом, судьбой». И далее: «Приобрести опыт – значит окунуться во время, разгадать свою судьбу и отыскать свое «Я» [35].

Субъект способен отчуждать и присваивать опыт, тем самым, придавая ему «мерцание», то – есть, выпячивая или затеняя необходимое с точки зрения предпочитаемого сценария судьбы. Таковы, например, мемуары, где за декларируемой беспристрастностью могут скрываться предпочитаемые и субъективно выгодные для автора повествования факты и оценки.

Время одновременно выступает как вечная собственность человека, и сам он является собственностью времени. На этом основываются различение, *врéменного* и *временнóго* у М. Хайдеггера. Врéменное – это смертное, преходящее, непостоянное, мерцающее. Таковы импликации Я как акта, который состоит в постоянном усилии, и потому Я является рискованным. Явление Я для самого себя как *Я есть* – это уже отношение к собственному возможному исчезновению [36].

Временное – это существующее только во времени. Время принадлежит Я как своему началу. Время является вечной собственностью того, кто сам не вечен – таков парадокс темпорального измерения человека. Но экзистенция субъекта, реализуемая в его *судьбе,* может проявиться и так, что человек в большей или меньшей мере может оказаться собственностью времени.

Под судьбой обычно понимают временную последовательность событий жизни. В отличие от природных ритмов судьба не безлична, она всегда кому-то принадлежит. Опыт, время и судьба тесно связаны между собой. «Приобрести опыт – значит окунуться во время, разгадать свою судьбу и отыскать свое Я» [37].

Как остроумно заметил Л. Донскис судьба – это упорядоченность времени жизни в пределах, определенных промежутком между свидетельством о рождении и свидетельством о смерти [38].

В мифологии и философии преобладающими являются подходы к пониманию судьбы как независимого от самого человека течения жизни, смены событий. Это отражено в ряде трактовок судьбы у древних – как «фатум», «рок», «фортуна», «провидение». Вместе с тем, с развитием человека как субъекта, самости, личности акцент переносится на активность самого человека, его способность самому строить свою судьбу. Американская поговорка «No fair» – «Нет судьбы» как раз и означает, что не существует судьбы, кроме той, которую мы сами и творим. Но для того, чтобы понять, что мы «творим», необходимы критерии, позволяющие вписать нашу жизнь, как целостность в мировые процессы. М. Эпштейн отмечает, что религии, учение о карме, эзотерика, астрология дают закономерное объяснение началам и концам поступков людей, вписывая их в такие контексты, как предопределенность небом, звездами, воздаяние за совершенные поступки и т. п. При этом нить судьбы определяется временем, в котором человек живет, а также чередой событий, которые в его жизни происходят. М. Эпштейн выделяет три типа таких событий – поступок (событие, свершившееся по собственной воле человека), происшествие (события, совершенные не по воле человека) и свершение (не по воле человека и не по воле случая, а как результат активности человека, приведшей к закономерным результатам) [39]. Особенность последнего из них заключается в том, что свершение содержит в себе начало и конец и обнаруживает себя в судьбе [40]. То есть, только свершения, происходящие в течение жизни человека, составляют судьбу.

И далее автор раскрывает механизм вхождения свершений в темпоральную канву жизни, обеспечивая тем самым связь конечного и бесконечного, преходящего и вечного. «Если в конкретном жизненном материале мы постигаем закономерности мира, управляющие человеческой судьбой, то затем может распространить их (в виде гипотезы) и на пред- и послежизненные моменты в цикле человеческого бытия. Тогда мы сможем указать черты свершения в каждом поступке, который совершается человеком, и в каждом происшествии, которое совершается с ним, протянуть звенья от конкретных житейских событий к законам судьбы, уходящим во мглу до рождения и после смерти. Тогда и учения о карме, влиянии звезд, о рае и аде приобретут конкретность и доказательность, которые свойственны наукам, изучающим посюсторонний мир.» [41] «Судьба, – заключает М. Эпштейн, - больше жизни, поскольку вводит в действие начала и концы, которые не вмещаются в пределы рождения и смерти… Вместе с тем, «судьба может быть длиннее или короче жизни, обнаруживаться в свершении на любом этапе» [42].

Спорным является вопрос о том, освобождает ли современная техногенная цивилизация человека от «нависания» времени, делая его не просто свободным в этом отношении, но и хозяином времени. Как представляется, В. М. Розин слишком оптимистичен, когда заявляет: «Европейское время начинает нависать над жизнью только тогда, когда разные концептуально-событийные реальности времени редуцируются к какой-нибудь одной: античного времени, естественно-научного или психологического» [43]. По мнению автора, в техногенной цивилизации время быстротекуще и не нависает над жизнью, а разумно организует ее, «техногенная цивилизация делает нас свободными и могущественными» [44].

В то же время А. В. Водолагин, сравнивая взгляды Гегеля и Хайдеггера на природу Dasein, выделяет суждение Гегеля о том, что указанный феномен «в силу пронизанности «абсолютной негативностью» не может явить чистый свет бытия. Оно по своей сущности – как конечное, определенное бытие – омрачено перспективой неизбежной гибели и поэтому как таковое есть», лишь тусклый свет и освещенная тьма» [45]. Хайдеггер в 1925 году добавил к этому: «жизнь мглиста – она снова и снова себя затуманивает» [46].

При поиске «бытия во всяком Dasein» Хайдеггер наткнулся на *ничто*, открывшееся ему в потрясающем человеческую экзистенцию страхе смерти. Именно в страхе смерти и только в нем приоткрывает и сама себя показывает природа первичного, мирового времени, прячущаяся от обыденного сознания, скрывающаяся от него за иллюзорной пеленой последовательности равнозначных мгновений «теперь». Хайдеггер говорит о пугливом по своей сути Dasein, цепляющемся за ускользающим «теперь», предпочитающем даже неполноценное настоящее *уже* не существующему прошедшему бытию и *еще* не существующему будущему. Ведь в нем полностью нивелируется ужасная природа времени – а именно, что оно есть, по выражению Гегеля, «самопорождение небытия» [47].

В прошлом ситуацию в какой-то степени спасало обращении к Абсолюту, благодаря чему нависание времени над существованием человека нивелировалось, хотя и в иллюзорной форме. Хайдеггеровская аналитика Dasein представляется А. В. Водолагину «изображением экзистенции, полностью утратившей связь с Абсолютом, переставшей вслушиваться в зов трансценденции» и тем более – принимать его в расчет. Это – свидетельство предельной секуляризации «несчастного сознания», для которого свет погас и наступила эпоха «мировой ночи» [48].

Как представляется, вопрос о «нависании» времени над судьбой человека – вечен и неразрешим до конца, как неразрешима проблема отчуждения, как экзистенциально всегда относительной оказывается свобода, как смысл жизни вечно сопровождается ее бессмысленностью.

Новые технические и технологические возможности, научные открытия и прочие новшества в определенных случаях могут ослаблять, но не в состоянии полностью устранить из жизни «нависание» времени. Ибо всегда остаются возможности для того, чтобы обстоятельства, а не сам человек определял свою судьбу, а главное, – неустранима смертность человека и страх перед неизбежным концом. Техногенная цивилизация, конечно, предлагает человеку новые варианты объяснения жизни и смерти, формы времяпровождения, возможности эскапизма в виртуальные миры. В результате эскапизм, как уход от действительности, в одном из своих вариантов призван удовлетворить стремление к бессмертию. Но если это и случается, то дело ограничивается изменениями в психологическом восприятии смерти и бессмертия, позволяя человеку за отведенный ему срок как бы проживать не одну, и несколько жизней [49]. Но, в конечном счете, это не освобождает от страха смерти и не предотвращает «нависания» времени.

Таким образом, проблема времени – одна из сквозных, вечных и для философии. При этом просматривается тенденция эволюции трактовки указанного феномена от понимания времени как преимущественно внешнего условия бытия материи, как потока длительности, текущей равномерно и независимо от каких либо процессов, совершающихся в мире (Аристотель: «время – число движения»), до осознания многомерности времени, в том числе и в его субъективном, экзистенциональном проявлении.

Особая роль в философском осмыслении времени как неотъемлемого атрибута человеческого бытия – Dasein принадлежит немецкому мыслителю М. Хайдеггеру, который в едином контексте рассмотрел фундаментальные экзистенциальные феномены – жизнь и смерть, судьбу, прошлое, настоящее и будущее, субъективное восприятие времени индивидом, врéменное и временнóе в Dasein и другие проблемы.

Исторический срез восприятия времени с привлечением не только философских, но и литературных источников (романы Т. Манна), позволяет зафиксировать постепенное ослабление зависимости человека от времени, от его «нависания» над судьбой индивида. Однако расширение зоны свободного распоряжения временем, управления им не способно обеспечить полной свободы субъекта, ибо фундаментальной основой «нависания» времени остается пока непреодолимый страх смерти, который является неизбежным для того, кто пришел в этот мир.

Обобщая, можно заключить, что Т. Манн сумел органично включить в текст эпического произведения собственные философские идеи, позволяющие более глубоко представить процесс становлення человеческой духовности, места в нем мифологического сознания, представлений древних о времени и бытии. Время у Т. Манна выступает как действующее лицо во всем его многообразии проявлений как время физическое, историческое и индивидуальное.

Вместе с тем, интерпретация времени, осуществленная писателем-романистом перекликается с философскими идеями его современника М. Хайдеггера, что неудивительно, если рассматривать философию как квинтэнссенцию культуры, переданную в понятиях, а художественную литературу – как отображение бытия в образах.

**4.3. Исповедальность как форма самотворчества человека в романе Ф. Достоевского «Подросток»**

Историко-философский и культурологический анализ показывает, что культура в целом и философская мысль – неисчерпаемый кладезь идей и практических приемов, навыков, освоение которых способствует расширению креативного потенциала человечества. При этом становится все более очевидным, что единая теория творчества, если и может быть построена, то лишь на пути аккумуляции разнообразных подходов, идей, моделей.

Одним из важных направлений разработки проблемы творчества является выявление механизмов самотворчества человека. В качестве источников, дающих материал для теоретических обобщений здесь могут быть использованы не только философские или научные тексты, но и дневники, письма, мемуары, художественные произведения, а также примеры, факты из жизни творческих личностей. Особое место среди подобных материалов занимает так называемая исповедальная литература, задачей которой обычно является более или менее удачное стремление автора дать достоверную картину саморазвития в каком-то определенном направлении или расширении собственных творческих потенций в целом. Мы знаем об исповедях Жан-Жака Руссо, Льва Толстого, Н. Гоголя. Но открывает череду подобных текстов в мировой литературе «Исповедь» видного христианского теолога IV–V вв. Аврелия Августина (Блаженного), в которой автор в форме блестяще написанной личной духовной биографии раскрыл внутреннее развитие вплоть до утверждения собственного мировоззрения в русле христианской ортодоксии [1].

От констатации «темной» бездны души Августин приходит к выводу о необходимости следовать к божественной благодати, которая способствует выходу человека из бесплодного тождества самому себе через религиозное «озарение» к единению с трансцендентальным божественным началом.

Более полное представление о механизмах самотворчества человека мы получаем, сравнив «Исповедь» Аврелия Августина с романом Ф. М. Достоевского «Подросток». И то, и другое представляют собой образцы исповедальной литературы, написанные от первого лица. Путь, представленный в «Исповеди», имеет свои этапы, паузы, озарения, сомнения. При этом воспроизведена ритмика творчества как такового, что оказалось применимым к судьбе человека, озабоченного духовным развитием, обретением веры, стремлением к идеалу.

Роман Ф. Достоевского – также исповедь молодого человека, вступившего в жизнь, полную противоречий и опасностей. «…Вообще это поэма о том, – пишет Достоевский в черновиках к роману, – как вступил *подросток* в свет. Это история его исканий, порчи, возрождения, науки, – история самого милого, самого симпатичного существа. И жизнь сама учит, но именно его, подростка, потому что другого бы не научила» [2].

Поэтому это не только «роман-исповедь», но и «роман-надежды». Исследователь творчества Ф. Достоевского Ю. Карякин в этой связи отмечает, что это не просто роман о воспитании, ибо у всякого воспитания главная задача, цель, без которой все оно – ничто и вред – подвести его к навсегда неутолимой потребности, жажде *самовоспитания*, *самовыделки* [3].

Вместе с тем, это – «исповедь великого грешника для себя» [4]. Грешен человек и грешен, противоречив мир, в который он вступает, и с которым, часто вопреки собственным желаниям, должен общаться. «Особую роль играют в судьбе подростка противоречия, разрешая которые, вынужден самоопределяться герой романа. Как отмечает Ю. Карякин, здесь рисуется судьба подростка как раз из «случайного семейства», подростка, вступающего в жизнь – «беспорядок», в жизнь – «разложение», стремящегося быть независимым и попадающего в зависимость на каждом шагу, мечтающего помочь людям, а вместо этого приносящего им (вольно или невольно) беду, мечтающего о подвиге и становящегося соучастником преступления, одержимого тоской по идеалу и падающего в грязь, переполненного предчувствиями чистой красивой любви и встречающегося с любовью безобразной, продажной» [5].

Здесь, как и у Августина, целью саморазвития выступает идеал, но не в возвышенно-религиозной форме, а в приземленном виде стремления к накоплению миллиона, что, по мысли Подростка, даст ему возможность избавиться от накучливости окружающих и уйти, отгородиться от мира. Самотворчество здесь представлено как бы статично и линейно: взят один период в жизни Подростка продолжительностью примерно в полгода, на протяжении которого разворачиваются события, связанные с попытками юноши защитить и уточнить свой идеал на фоне событий и общения с ближайшими родственниками и другими литературными героями. При этом Ф. Достоевский обозначает основные события, направления и стороны самостановления личности подростка, олицетворяемые людьми, которых он любит или ненавидит, которые играют положительную или отрицательную роль в его жизни. Движущей пружиной самотворчества у Подростка выступает любовь (к отцу, к матери, к Ахмаковой, наконец, к созданному его воображением идеалу). Движимый любовью, он ищет идеальные черты у живых людей, страдает, если придуманное им не соответствует действительности. Добро и зло, справедливость и несправедливость проходят через его сердце, он ошибается, мучается, совершает неблаговидные поступки и вместе с тем преодолевает свои слабости, исправляет ошибки и тем самым движется вперед. В столкновении с идеалом в романе представлены направления самосовершенствования личности, среди которых выделяются морально-нравственная, религиозно-духовная, социально-политическая проблематика.

Подросток интересен тем, что он – самый обыкновенный юноша низкого происхождения и стыдится последнего. Он – плод нечаянной любви помещика Версилова и замужней дворовой женщины Софьи. Горечью наполнено самопредставление подростка: «Я законнорожденный, хотя я в высшей степени незаконный сын» [6]. И его фамилия Долгорукий, принадлежащая Макару Ивановичу (юридическому отцу) приносит массу неудобств и мучений, ибо она созвучна родовой княжеской фамилии. Потому-то Подросток ненавидит «всю эту мерзость», «всю свою жизнь» [7].

У Подростка не было цельности, он волновался многими и противоречивыми чувствами, преследовал многие и разные цели, блуждая в поисках идеала и жаждая утвердиться в цели. В начале романа Подросток обещает, что будет описывать свои чувства и мысли и признается, что сделать это ему будет нелегко. И дело не только в том, что мысли, умные в голове, на бумаге выглядят глупыми и нелепыми. Трудность заключается и в том, что в силу возраста герой живет больше чувствами, чем мыслями. В этом смысле он относится к тем натурам, у которых логический вывод переходит иногда в сильнейшее чувство, которое захватывает все существо и которое очень трудно изгнать или переделать. Чтобы «вылечить» такого человека, надо изменить само это чувство, что возможно не иначе, как заменив его другим, равносильным. Но при этом необходимо воздействовать на всю натуру [8].

Ценность усилий юноши заключается в том, что они дают положительный результат для отдельного, «обычного» человека. Оказывается, что результативное саморазвитие и самосовершенствование не есть удел только выдающихся личностей (каковым является, несомненно, тот же Аврелий Августин), а и обычных, «средних» людей. Более того, «чем меньше человек в начале, чем слабее он кажется, тем ценнее, спасительнее его прозрение» [9].

Исповедь Подростка – своего рода дневник, который он ведет день за днем, скрупулезно анализируя собственные поступки и действия, слова других людей, с которыми приходится сталкиваться. Высоко оценивая роль дневника в жизни человека, Ю. Карякин предполагает, что «вероятно, для личной судьбы человека такой дневник может играть роль не меньшую, чем открытие письменности для человечества, чем письменная история науки, искусства, всей культуры» [10]. Ибо тем самым автор дневника осуществляет процесс припоминания и записывания, заставляет с самых ранних лет беспрерывно возбуждать в себе вопрос: а верны ли мои убеждения. Поэтому «Подросток» – это роман об открытии дневника как орудия духовной самовыделки [11]. Обобщая, Ю. Карякин отмечает, что Ф. Достоевский не только открыл спасительную для духовности человека роль дневника, но и показал, что сам дневник может стать подвигом.

Несколько сдержаннее оценивает роль самоанализа, лежащего в основе саморазвития личности и дневника, как формы самоанализа, И. С. Кон. В своей книге «В поисках себя» автор отмечает, что самоанализ амбивалентен по своему воздействию на личность, как и личные дневники, являющиеся его проявлением. Интимный дневник – средство не столько самопознания, сколько самораскрытия и автокоммуникации. Он дает выход болезненным переживаниям, помогает разобраться в мыслях и чувствах автора, сохраняет память о прожитой жизни и вместе с тем усугубляет социальную изоляцию личности, поощряет занятия ненужным самокопанием, подменяет реальную жизнь воображаемой [12]. Автор отмечает, что дневник как форма самовыражения полезен тогда, когда он служит средством формирования самосознания личности, саморефлексии, которые в свою очередь выступают фундаментом самовоспитания [13].

Ядром, центром, вокруг которого строится все повествование в романе Достоевского, выступает идеал, к которому стремится главный герой. Идея Подростка заключается в том, чтобы «стать Ротшильдом» через упорство на пути достижения цели и непрерывное самоограничение. Для этого он готов порвать связи с близкими, не идти в университет, не делать карьеры. «Миллион даст возможность все порвать и уйти к себе! К себе, к одному себе!», – рассуждает Подросток. Он мечтает превратиться в странное, гордое, закрытое и ко всему равнодушное существо [14].

В своем воображении герой романа рисует себя в образе романтического героя, объединяющего черты Ротшильда и Байрона. Богатство нужно ему как пьедестал демоническому величию. Подросток заявляет, что одно лишь изъятие миллионов из множества «вредных и грязных рук», сосредоточение их во владении «трезвого и твердого схимника» уже является благодеянием для человечества [15].

Достигнув вершины, будущий миллионер, может быть, даже вообще откажется от миллионов. Но путь к нему лежит через обретение свободы, которую Подросток понимает, как освобождение от людей, среды, общества. Мы видим, что в начале событий, описанных в романе, перед нами предстает униженный и оскорбленный романтик, который строит свой идеал на основе пассивного отношения к жизни, «непорушаемого извне аскетического неделания» [16]. Стремясь к идеалу, Подросток в любом факте, в любой встрече, в любом человеке ищет подтверждение или опровержение идеала. При этом каждое столкновение абстрактного, надуманного идеала с реальной действительностью, с людьми, их недостатками, пороками, зажигает в Подростке искру самотворчества. К такому же результату приводит анализ собственных ошибок и проступков. В результате постепенно меняются представления об идеале и путях его достижения. Показательно в этом смысле отношение к обучению в университете, к профессиональному совершенствованию, к которому в начале романа Подросток демонстрирует нигилистическое отношение, постепенно сменяющееся на противоположное, и в конце романа он уже подумывает о том, чтобы поступить в университет. Ю. Карякин в этой связи отмечает, что герои Достоевского «жаждут скорого подвига» иногда даже ценой собственной жизни. А надо понимать, что жертва жизнью во имя правды – самая легкая жертва. Гораздо тяжелее – пять-шесть лет пожертвовать на учебу, чтобы лучше служить той же правде – «Такая жертва сплошь да рядом для многих…почти совсем и не по силам». А без этого будут проваливаться мосты, умирать люди, не родить земля.

«Жажда скорого подвига», враждебная долгому труду подготовки, самовыделки, чревата не просто ошибками, а преступлениями, это, оказывается, не просто недостаток, а порок, причем в области человеческих отношений – во много раз больше и страшнее, чем во всякой другой» [17]. В значительной мере идеал, осуществление которого искал Подросток, оказался выполнимым и способным к изменениям, особенно в путях его приближения, в силу своей непосредственности и простоты. В романе Достоевский вкладывает в уста Версилова следующую характеристику идеала: «Достигнутый идеал, живая жизнь – это должно быть нечто ужасно простое, самое обыденное и в глаза бросающееся, ежедневное и ежеминутное, и до того простое, что мы никак не можем поверить, чтоб оно было так просто, и, естественно, проходим мимо вот уже многие тысячи лет, не замечая и не узнавая». В другой раз Подросток, беседуя с сестрой Лизой, говорит: «Жизнь проста, пусть проходит, когда надо, смерть, а пока жить, жить! О несчастных… пожалеем, а жизнь все-таки благословим, так ли?». Однако при этом, простой идеал «лежит не в начале, а в конце пути», он «не дается, а завоевывается», он – «синтез» [18].

Несомненно, что наиболее важной для автора и героя романа сферой, в которой формируется личность, и где в наибольшей степени возможно корректирующее воздействие самосознания и саморефлексии, является морально-нравственная сфера. Нравственность в романе представлена разносторонне – в виде борьбы добра и зла как во внутреннем мире самого героя, так и в его взаимоотношениях с людьми, в форме недремлющей совести и бессовестности, в соответствии-несоответствии поступков представлениям о должном, об идеале.

Центральной здесь является категория совести, которая у Достоевского выступает в качестве «осознания себя в неразрывной связи со всем единым родом человеческим» [19]. И «беспощадность совести – единственно спасительная вещь на свете» [20]. Именно совесть, ее «недремлющее око» обеспечивает единство мысли и чувства, слова и дела, которые и выступают мерилом высокой нравственности. Ю. Карякин так характеризует нравственные ценности, близкие мыслителю и писателю Ф. Достоевскому и которые играют решающую роль в «самовыделывании» Подростка. Он пишет: «У человечества не так уж и много истин, но добываются они каждый раз заново и невероятно дорогой ценой, зато необходимы и спасительны, как хлеб, как вода, как воздух. Однако главные-то истины слишком часто воспринимаются поначалу как банальности, как «общие места», их простота кажется примитивностью, первоосновностью, элементарностью, а их спасительный смысл постигается слишком поздно, после всевозможных искушений, наваждений, после потерь безвозвратных. Но тогда, в этот час отрезвления, давным-давно известное становится наконец понятным, пережитым, выстраданным, а «общие места» оказываются вдруг обжигающим откровением» [21]. Автор приводит слова Достоевского о том, что «недостаточно определить нравственность верностью своим убеждениям, надо еще беспрерывно возбуждать в себе вопрос: верны ли мои убеждения» [22].

Процесс нравственного самоусовершенствования непрерывен, постоянен: «осмыслить и прочувствовать можно даже и верно и разом, но сделаться человеком нельзя разом, и надо выделаться в человека» [23]. Непрерывность нравственной работы только и обеспечивает возрастание доли человеческого в человеке и его постоянное самосовершенствование.

Показательно в этом отношении другое произведение Ф. Достоевского «Сон смешного человека», которое можно рассматривать как рассказ о том, каким образом совесть спасла героя, и как она может спасти мир. В финале сна герой делает первый шаг сам, перестраивает себя и тем самым начинает переделывать мир.

«Сон смешного человека» – это «художественный образ спасительного духовного подвига», «образ художника – пророка, живого воплощенного слова», «образ осуществленного призвания человека, образ искусства». «Это – живой образ идеала в безидеальном обществе, образ нравственности в обществе безнравственном, образ совести в обществе бессовестности» [24]. Ю. Карякин заключает: «там, где господствуют такие «реальные», «серьезные», «надежные», «деловые» качества, как ложь, трусость, корысть, наглость, некрасивость, злоба, зависть, бессовестность, – там, правда, мужество, бескорыстие, скромность, красота, добро, доброжелательность, совесть, – все это и кажется «нереальным», «ненадежным», «неделовым», «смешным», все это проходит по чину юродивого, по чину смешного» [25].

Подросток сталкивается с такими персонажами, как Ламберт, представляющий собой тип подонка, который в жизни видит одну только плоть, его цели сводятся к удовлетворению похоти и к жажде обогащения. Это – «подлец, не ведающий, что существуют высокие чувства». Ламберт «не знал ни людей, ни общества». И столкновения с Ламбертом, стремящимся обмануть, использовать Подростка для достижения своих низменных целей, постепенно формируют в последнем нравственную сопротивляемость, способность вырабатывать стойкость к низменным перипетиям, выстраивать собственную линию поведения.

Высокая оценка нравственного начала, которую Ф. Достоевский пропускает через судьбу Подростка и окружающих его людей, позволяет несколько по-новому подойти к известному изречению писателя о том, что красота спасет мир. История ХХ века показала, что красота сама по себе не спасла мир, а наоборот опустилась, растворилась в реалиях «омассовевшего» и одновременно «индивидуализированного» мира. Более того, сама формула была опошлена попсовой псевдокультурой, затаскана организаторами, меценатами, участниками различных шоу, конкурсов красоты, клубных увеселений. Место красоты заняли хаос и безобразие, замаскированные претензиями на свободу самовыражения и плюрализм мнений.

Конечно, в качестве утешения можно сказать, что Достоевский имел в виду не конкретное выражение красоты, а философский, символический ее смысл, как гармонии, упорядоченности, цельности, космичности. Как известно, эту красоту сам писатель экзистенциально понял перед лицом смерти, стоя на эшафоте, и понимая под ней саму жизнь, опаленную дыханием смерти.

Подобное состояние и чувствование мы находим у А. Солженицына в его «Раковом корпусе», в ощущении ценности и красоты жизни смертельно больным героем, неожиданно для себя получившем исцеление. И тогда воплощением красоты мира для него становится припорошенные пылью первые весенние травинки и листики на деревьях, ласковые теплые лучи солнца, свежий воздух…

Но если отвлечься от экстремальных, «крайних» экзистенциально переживаемых человеком ситуаций, то красота, как гармония, присутствует в мире номинально и тем более не может в одиночку быть спасительницей бытия. Как минимум, она должна получить поддержку со стороны других нетленных ценностей, выстраданных человечеством – Веры, Любви, Добра, Правды. Об этом сам Ф. Достоевский и ведет речь в «Подростке».

Живыми носителями нравственных качеств для Подростка являются близкие ему люди, прежде всего, отец Версилов, мама, сестра, Макар Иванович.

Главной фигурой здесь выступает Версилов, о котором Подросток «решил узнать правду». Именно Версилов дал первичный толчок духовным исканиям сына. И противоречивая, мучительная и сладостная тяга к отцу снова привела нашего героя к людям. В основе романа – сюжетная линия, связанная с притяжением и отталкиванием, любовью и ненавистью к отцу.

Сам Версилов – персонаж сложный и противоречивый. Он, несомненно, умен, образован, сам стремится к идеалу, потому прекрасно понимает переживания и метания сына. Отец способствует тому, чтобы Подросток поклонялся своему идеалу, а не «золотому тельцу», и сам не поддается соблазну овладеть дармовым наследством, отобрав его по суду у действительных наследников.

Версилов помогает понять Подростку, как отвратительно общество сытых и самодовольных карьеристов, как несправедлив порядок в прозаическом, обыденно-обрядном, раз и навсегда заведенном образе жизни. Осуждая мир свободного предпринимательства и буржуазного накопления, Версилов обращает внимание на то, что все здесь превращается в предмет купли-продажи, и согласно буржуазному праву, сам Иисус Христос был бы осужден судом того общества, где правит «золотой телец».

Но Версилов – человек 40-х годов ХІХ века, попавший в период перемен 60х–70х годов, он – носитель сознания и духа того «классического» дворянства, которое кануло в историческую Лету. Но одновременно он восприимчив к новому, испытал на себе влияние европейской культуры, социалистических идей, атеизма и науки. Обо всем он имеет собственные суждения. Но в пору, описанную в романе, Версилов изрядно поизносился, опустился, обытовел. Отсюда – его собственные противоречивые поступки и желания, которые вынужден оценивать Подросток, и которые в нем самом порождают противоречивые чувства, оценки, выводы.

Несомненно, что Достоевский в «Подростке» в очередной раз ставит и пытается решить проблему отцов и детей, как это он делает в других своих романах: например, в «Бесах». Но в последнем произведении анархиствующая революционная молодежь приравнена к евангельским свиньям, в которых вселились бесы. Ответственность за нравственное уродство и гибель поколения возложена здесь на отцов, то есть, Достоевский осуждает здесь и отцов и детей [26]. В «Подростке» острие критики направлено против нецельности, раздвоенности отцов. Они виновны в том, что не смогли уберечь и вручить детям точного морального и социального компаса, который имелся у поколения 40-х. Но вместе с тем, отцы могут быть оправданы тем, что они завещали детям неуспокоенность, презрение к материальным благам, горение, жажду идеала [27]. Именно благоговейное отношение к идеалу стало спасением Подростка в его судорожном барахтании в болоте лжи и зла, которые несут с собой расплодившиеся в 60-е годы ламберты и стебельковы. При всем цинизме и иронии, которые сквозят в некоторых высказываниях Версилова об идеале, он уважает последний и понимает его необходимость: «…его исповедь была трогательна.., и если мелькало иногда циничное и что-то даже как будто смешное, то я, – говорит Подросток, – был слишком широк, чтобы не понять и не допустить реализма, не марая, впрочем, идеала» [28].

Говоря о характере эпохи и ее идеалов, Достоевский не мог не затронуть отношения Подростка к получившим тогда распространение социалистическим идеям, носителями которых в романе выступают члены кружка Дергачева. Причем, Достоевский как бы изменяет самому себе, изображая молодых революционеров как лучших представителей молодежи, ищущих, как жить «по закону природы и правды». Эти люди любят и человечество, и ближнего своего, они искренни, когда считают, что выгода, польза совместима с любовью к людям. Подросток и стремится, и сторонится их, опасаясь за свой идеал: «В моей идее, – рассуждает он, – были вопросы, мною не разрешенные, но я не хотел, чтобы кто-нибудь разрешал их, кроме меня». Кроме того, разум Подростка восстает против «теоретизирования». Он интуитивно чувствует, что его идеал должен идти от жизни, хотя понимает и принимает ее несовершенство. Уважительно относясь к Васину, Крафту и узнав о самоубийстве последнего, Подросток восклицает: «Великодушный человек кончает самоубийством! Крафт застрелился из-за идеи… А тут живи между ваших интриг, валандайся около вашей лжи, обманов, подкопов…» По мнению Ю. Карякина в героях Достоевского «встреча со смертью… есть именно способ познания, не заменимый ничем, а познание такое и есть именно способ сопротивления смерти, способ одоления ее – культура» [29]. В сердце Подростка борются его изначальный пассивизм и навеянный примером молодых революционеров активизм, который все же несвойственен его натуре. Своеобразным успокоительным средством для него служат рассказы Версилова о его знакомстве с революцией в Европе и пересказ сна по картине Клода Лорена «Асиз и Галатея», где он красочно живописует золотой век «атеистического коммунизма» в духе современных антиутопий.

Но Версилов, хотя и чрезвычайно важная фигура для понимания себя Подростком, тем не менее, лишь один полюс, олицетворение дворянско-западнического мира, современной цивилизации. На другом полюсе – носители «народного духа», воплощающие не только нравственные начала, но и народную религиозность, ментальные черты русского народа, которые не в меньшей мере влияют на мировосприятие Подростка, чем рационально обоснованные поучения Версилова. Это – Макар Иванович Долгорукий, его юридическая жена «мама Софья», отчасти – сестра Лиза.

Как уже упоминалось, сила идеала Подростка – в его простоте, жизненности, а значит, – и в осуществимости. Для Достоевского носителем простой жизни является русский народ, а его воплощением в романе – Макар Иванович. Если Версилов находится «в беспорядке», то Макар Иванович – «в полном порядке».

В своем странничестве Макар Иванович достиг «благообразия» – то есть внутреннего равновесия, справедливого отношения к людям, терпимости, а именно этими чертами желал обладать Подросток. Но и Версилова он любил, воспринимал его «книжные» дворянские ценности, и хотел синтеза народного и аристократического начал в собственном мировоззрении. Подростку нравилось, что Макар Иванович смеялся и улыбался светло, искренне и беззлобно, как смеются дети! Смех Макара Ивановича для Подростка был как бы лучом из рая, он свидетельствовал «о высшем и самом счастливом развитии». «Я, – говорил Подросток, – не про умственное его развитие говорю, а про характер, про целое человека». Макар Иванович верует в Бога, отсюда – его спокойствие. Он не отрицает науку, но отводит ей вторичную роль после религии: «Тайна бытия науке не доступна, она постигается только верою». В условиях царящего всеобщего беспорядка Макар Иванович знает порядок, чувствует твердую опору под ногами. Именно благообразие Макара Ивановича притягательно для Подростка.

Достоевский, будучи глубоко верующим человеком, размышляющий о том, возможно ли нравственное поведение, не опирающееся на веру, верен художественной правде в изображении Подростка. Поколение 60-х, испытывая «влияние «безбожного», «атеистического», мировоззрения, не проникается тотчас же, при встрече с такими людьми, как Макар Иванович, религиозной верой. Но благоговение перед «благообразием», которое испытывает герой романа, вселяет надежду, что в будущем, при дальнейшей выработке Подростком самого себя, этот приход к Богу состоится. Ибо разбуженная совесть рано или поздно упрется в вопросы, связанные с мыслями о связи конечного и бесконечного, жизни и смерти, о сути бытия.

Иной тип народности представлен в образе мамы Софьи, которая в возрасте 18 лет представляла собой «покорную рыбу». И с Версиловым у нее романа никогда не было, а все вышло так. По словам Подростка, мать его красавицей не была, а Версилов характеризует ее особой из *незащищенных,* которую не то что полюбить, – напротив, вовсе нет, – а как-то вдруг почему-то *пожалеешь..,* надолго пожалеешь и привяжешься, и не отвяжешься…» [30].

У Версилова и мамы началось все прямо с *беды* «они прятались по углам, поджидали друг друга на лестницах, отскакивали как мячики, с красными лицами, если кто проходил, и «тиран-помещик» трепетал от последней поломойки, несмотря на все свое крепостное право» [31]. Обычно, такие, как Версилов, бросали объект своей страсти как только достигали своей цели, а тут связь затянулась на всю жизнь. Подросток не был уверен, любил ли Версилов Софью, но «таскал» ее за собой всю жизнь [32]. У Подростка вертелся на языке вопрос к матери: почему и как она могла дойти до греха? И сам же находил ей оправдание в том, что «она не была развратна», наоборот – «чиста душой» и сделала **это**, «не помня себя» [33].

Общение с матерью во время пребывания Подростка в семье после приезда в Петербург, подтвердило его выводы. Мать его оказалась сдержанной, она не любила выпускать наружу чувства, но внутри носила любовь к жизни, радость, веселье, бесконечную доброту, терпение, самоотверженность. В Софье нет страстей, нет протеста, но в принижении сквозит органическое, «почвенническое» достоинство. В ней царит дух патриархальной статики. Ее тихое веселье омрачалось только тревогой за других…» [34].

Подросток замечает, что для мамы все по-прежнему хорошо, если «все по-прежнему». Только бы не изменялось, только бы нового чего не произошло, «хотя бы даже счастливого». Мама – последнее убежище и пристанище неугомонного скитальца Версилова, который возвращаясь к ней, тем самым признает первенство и правду «народных корней».

Но моральных проповедей Макара Ивановича и практики непротивления, демонстрируемой мамой, недостаточно для Подростка, для удовлетворения его духовных потребностей. Поэтому он мечется, в поисках более широких, общечеловеческих целей. Он задумывается о судьбе России и о будущем человечества, любит и разочаровывается в Версилове.

Общепризнано, что любовь выступает не только сосредоточием глубоких чувств, возникающих между людьми, но и важной творческой силой, способной благотворно влиять на становление личности [35].

Тема любви – сквозная в романах Ф. Достоевского. Более того, по мнению Н. Бердяева, все творчество писателя насыщено жгучей и страстной любовью, все происходит в атмосфере напряженной страсти. Любовь у Достоевского – это «демоническая стихия», «извержение вулкана», «огонь, переходящий в ледяной холод». Она – не знает закона и формы, двойственная и больная [36].

В «Подростке» представлены различные виды любви – родительская и сыновья, эгоистическая и самоотверженная, любовь-жалость и любовь-страсть, любовь к Богу и безбожная любовь.

Особое место в повествовании занимает любовь Подростка к отцу, которым он бредил, о встрече с которым мечтал. Но при столкновении с реальным Версиловым, его чувства раздваиваются. Подросток никак не мог понять отца, он то обвинял его в ужасных грехах и преступлениях, то возводил его на недосягаемый пьедестал. Он то любил Версилова самозабвенной любовью, то ненавидел ревнивой ненавистью, а порой любовь и ненависть сливались у него в одно «странное» чувство [37].

Подростка поглощала противоречивая, мучительная и сладостная тяга к отцу. Все это было тесно связано с идеалом, который лелеял и оберегал от чужих глаз Подросток. Осуждение отца вело к признанию ненадежности идеала. Здесь существовала еще большая опасность для становления целостности духовного мира юноши, ведь «бессилие любви оборачивается силой ненависти, невозможность (и неумение) отдать всего себя людям – жаждой взять у них все, цели правые замещаются неправильными, неприятие мира подменяется примирением с ним, и самообман оказывается формой выживания в извращенном мире, формой, восполняющей отсутствие условий достойных человека» [38]. Но, к счастью, Подросток более «возводит на пьедестал» отца, стремясь понять его и простить, оправдать. И оказывалось, что этот пьедестал был все тем же идеалом, и вряд ли лучше, что в иной теперешней душе его нет, хоть с маленьким даже юродством да пусть он есть!».

Таким образом, любовь Подростка к отцу хотя и противоречива, хотя и находится очень близко к ненависти («от любви до ненависти один шаг»), она плодотворна, ибо ее охраняет близость к идеалу, дороже которого для Подростка нет ничего на свете.

По мере развития событий в романе постепенно изменяется отношение Подростка к женщинам вообще. В начале он выстраивает собственную теорию о женщинах, признаваясь, что в них он ничего не понимает и не знает, потому всю жизнь «будет плевать» и «дал слово». «Но я знаю, однако же, наверное, – говорит Подросток, – что иная женщина обольщает красотой своей или там чем знает, в тот же миг, другую же надо полгода разжевывать, прежде чем понять, что в ней есть; и чтобы рассмотреть такую и влюбиться, то мало смотреть и мало быть просто готовым на что угодно, и надо быть, сверх того, чем-то еще одаренным» [39]. «И если бы это было не так, то надо было бы свести всех женщин на степень простых домашних животных» [40]. В разговоре с князем Сокольским Долгорукий так характеризует женщин: «Я не люблю женщин за то, что они грубы, за то, что они неловки, за то, что не самостоятельны, и за то, что носят неприличный костюм!» [41]. Подросток признается, что в 13 лет видел женскую наготу, и с тех пор «почувствовал омерзение». На что князь резонно возражает, что, дескать, от красивой свежей женщины яблоком пахнет, какое уж тут омерзение [42].

В процессе работы над собой герой романа совершает эволюцию от неприятия женщин к готовности полюбить одну из них. Воображение рисует, какой она будет: «мне мерещилась женщина, гордое существо высшего света, с которою я встречаюсь лицом к лицу; она будет презирать меня, смеяться надо мной как над мышью, даже и не подозревая, что я властелин судьбы ее. Эта мысль пьянила меня. Да я ненавидел эту женщину, но уже любил ее, как мою жертву…» [43].

В душе Подростка тем временем разгорается любовь к Екатерине Ахмаковой, которая для него также является воплощением идеала. Поначалу эта любовь – романтическая, душа юноши пылает восторгом, его воображение рисует картины, в которых Ахмакова понимает его и отвечает на любовь. «Я вышел в каком-то восхищении, – говорит Подросток, – приехав возненавидеть, я даже почувствовал, что начинаю любить» [44]. Герой романа после встречи с ней не помнит, какая она, эта женщина, ибо при ее появлении «все у меня заволновалось» [45].

Но вместе с тем, в Подростке готова вспыхнуть любовь-страсть и принять самые яркие формы. Подросток спит и бредит этой женщиной, и во сне ему видится то, что таится в подсознании: он требует за компроментирующее женщину письмо «бесстыдный выкуп». Наяву Подросток желает жениться на объекте любви.

Подросток испытывает к Ахмаковой одновременно любопытство, очарование, досаду, и ему становится «противно» от неуправляемости своих переживаний. Ему невыносимо, что он, ищущий гармонию и благообразие, вместе с тем несет в себе «сладострастие паука» [46]. Но тем не менее, в душе у него зарождается «робкая, драматическая» любовь, базирующаяся на «душевной неудовлетворенности».

Но проходит время и Подросток имеет возможность сделать любовное признание: «Я был ваш враг, – признается он, – но нашел в вас благороднейшее существо… Я …робел при вас, а когда вы уходили, я готов был броситься и целовать то место на полу, где стояла ваша нога… В моей душе был восторг» [47].

Сложные отношения с женщинами складываются и у Версилова. Уже отмечалась странность его отношений с Софьей, матерью Подростка, которая заключается не в характере начальной связи между ними, а в дальнейших отношениях, которые проявляются то в любви-жалости, то в забвении женщины, которую Версилов любил, то в возвращении к ней, то снова в уходе. И эта связь тянется всю жизнь. Подростка это очень удивляло и озадачивало: ведь такие, как Версилов, бросали женщин как только достигали цели. «Полюбить на всю жизнь – уже слишком, – рассуждает Подросток, – не ручаюсь, что он любил ее, но таскал ее за собой всю жизнь» [48].

Версилова герой романа встретил уже постаревшим, истертым, «уже с лишком год, как он выгнан из общества» [49]. Мы можем только предполагать, что тянет Версилова к Софье. Частично это можно объяснить характером ее отношения к своему бывшему помещику. Ведь «русские женщины …умеют любить беззаветно. Русская женщина все разом отдает, коль полюбит – и мгновенье, и судьбу, и настоящее, и будущее. Экономничать не умеют, про запас не прячут, и красота их быстро уходит в того, кого любят» [50].

Но все дело в том, что любовь Версилова к Софье – лишь один вариант его отношения к женщинам. «Любовь Версилова связана с раздвоением его личности. У него …двоящаяся любовь, любовь-страсть к Екатерине Николаевне и любовь-жалость к матери Подростка» [51]. Для Подростка, который также влюбляется в Екатерину Николаевну, любовный треугольник – это источник ревности, сомнений, той же исступленности, самобичевания, возвышенной любви, что в целом является не только источником страданий, но и глубоких переживаний, углубляющих жизненный опыт.

Если рассматривать роман в целом, то в нем, как и во многих других произведениях Ф. Достоевского сквозь паутину бытописания жизни героев просматривается глубокое философское содержание. Прямо и косвенно здесь представлены темы, характеризующие связи человека и мира в целом, человеческий потенциал и возможности его реализации, жизни и смерти, бессмертия, человеческой бездарности, таланте и гениальности.

Своеобразным «героем» романа является время, которое спрессовано и счет идет не на годы, а на дни и часы. Это именно те дни и часы, в которые претерпевает коренные изменения миросозерцание Подростка. О значимости такого измерения времени для личности пишет Ю. Карякин, отмечая, что «когда считаешь, рассчитываешь жизнь годами, она почему-то кажется и дольше, и крепче, и от тебя не зависимее, как будто кто-то строит твою жизнь или она сама строится. А когда – днями, то вдруг кажется она и короче и бреннее, но – и вместительнее внутри самой себя, и вдруг острее осознаешь, что строишь сам, что каждый день твой – кирпичик, и ты сам его лепишь, сам кладешь, и ни одного уже потом не сменишь, не выкинешь. В годовом расчете больше простора для самообмана, чем в дневном» [52].

Именно благодаря выходу на такие философско-экзистенциальные высоты бытия самотворчество Подростка обретает более высокий смысл, чем это было заложено первоначально в созданный им идеал, делает его внутренний, духовный мир цельным и глубоким.

Речь здесь идет не столько о буквальном счете на дни или годы, а «об остром и постоянном внутреннем ощущении этого счета,

ощущении бега дней и цены каждого дня»\* [53].

**\* \* \***

В качестве своеобразного итога обращусь к одному автобиографическому факту. В свое время была задумана так и не написанная работа «Гегель и Достоевский». Признаюсь, её главную идею понимал не до конца, вернее не понимал вовсе. Считал, что важно показать где пересекаются, совпадают подходы двух мыслителей, и видел это единение в диалектичности виденья мира, что и позволило одному выстроить эволюцию мысли, другому – показать широту и глубину человека. Теперь главное видится в другом – в противоположности мировосприятия того и другого. Рационализм Гегеля – односторонний с его абсолютной идеей, культом логики, объективизмом исторического процесса и духовного развития человечества, не оставляющего места для отдельного, конкретного – Большого и Маленького человека. Сколь далеко такая позиция может завести, и как поистине глубок и широк человек – это показал Ф. М. Достоевский, тем самым уже в ХІХ веке раскрыв несостоятельность голого рационализма «научной» философии. Приобщая к тайнам духовного бытия человека, к постижению «глубин души человеческой», открывая «человеческое в человеке», писатель тем самым призывает к познанию самого сложного предмета, несравненно более сложного, чем всякие объективные реальности. А это и есть задача подлинной, «очеловеченной» философии. Недаром ведь такие крупные умы, как

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

\* Автору статьи удалось зафиксировать собственное состояние и содержание сна в дневниковой записи 1990 года, возможно, связанное с прочтением этого места книги Ю. Карякина. Привожу эту запись: «…снится сон. Высокое недостроенное здание – деревянное, остов сложен из толстых бревен. В нем я живу – наверху, в пахнущей свежими стружками и древесной смолой комнатке, куда забраться можно по приставной лестнице. И некий Вечный Строитель, близкий не мне, а маме, уже с раннего утра хлопочет по хозяйству. А я здесь лишь гость – прихожу на ночь, поспать. Страшит высота, мучает мысль: как достроить недостроенное…

И возвратившись к вечеру, вижу вроде бы новую укладку бревен, и окрашены они белой краской… Я удивляюсь расторопности Строителя, а на душе – глубокая, всеохватывающая и неизъяснимая тоска…».

физик А. Эйнштейн, композитор и дирижер Г. Малер, физиологи В. М. Бехтерев и А. А. Ухтомский утверждали, что Достоевский дал каждому из них больше, чем самые крупные авторитеты в их собственной области творчества. В этом же мы убеждаемся, обращаясь к роману «Подросток» и ища в нем основания для развития теории самотворчества человека как самостоятельного субъекта своей жизни и судьбы.

**4.4. «Ублюдочный» коммунизм в мире «лишних» людей Андрея Платонова**

Одной из важнейших и сквозных в произведениях Андрея Платонова была тема построения нового общества, интерпретация коммунистической идеи как таковой и ее практического воплощения усилиями чевенгурцев и героями других повестей и рассказов писателя.

Случилось так, что мое знакомство с творчеством А. Платонова началось со сборника повестей и рассказов, переведенных на украинский язык и изданных в Киеве в 1986 году [1]. По правде сказать, особого впечатления содержание сборника не произвело. Не добавила его и верноподданническая статья – предисловие О. Кузьменко, который напирал на то, что писатель раскрыл «сущность гуманизма советской литературы», сумел показать «воспитание высшего типа человека при социализме» по сравнению с предыдущими эпохами, а также «изображение жизни в условиях отчуждения человека от человека (дореволюционное время) и изображение жизни в новых условиях, после революции», как «вновь найденного ощущения человека человеком» [2]. Но чем-то книга меня задела, оставила некую «занозу» в душе. Пожалуй, из общего ряда произведений писателя выделялись (для меня, во всяком случае) два рассказа – «Вдохновение» и «Возвращение». В первом речь идет, говоря высоким слогом, о массовом героизме краснофлотцев, пожертвовавших своими жизнями во имя Родины. Писатель же показывает этот в общем-то рядовой, но трагический эпизод войны, как трудную работу, которую выполняют обычные в гражданской жизни люди, и выполняют ее до конца. Даже на фоне глубоких и талантливых произведений о войне других авторов, этот рассказ выглядел особенно впечатляющим.

«Возвращение» также поражает правдивостью изображения жизни в послевоенную пору, поднимая тему раннего взросления детей той поры, понимания супружеской верности и неверности, когда судьба делала самые невероятные зигзаги, победы чувства долга над вроде бы справедливыми обидами, нанесенными самым близким человеком. И все повествование течет как бы само по себе, без излишней патетики и педалирования общественно-политических мотивов.

Чуть позже – в 1988 году сначала в журнальном варианте [3], а затем и в сборнике «Избранного» были опубликованы основные произведения А. Платонова, и в том числе «Чевенгур» [4].

Роман «Чевенгур» произвел впечатление какого-то взрыва в голове. Поразительным было все – слог, каким изъяснялись автор и его герои, отсутствие затейливых сюжетных ходов, которое не мешало поглощать текст запоем, и поразительной узнаваемостью ситуаций и реалий, как удаленных во времени, но знакомых по рассказам старших–родственников и просто знакомых о революционной и послереволюционной поре, о временах раскулачивания и колхозной коллективизации, так и о событиях, которые происходили на моих глазах в 50–70-е годы прошлого столетия.

Первые попытки осмыслить богатство идей писателя носили достаточно смутный характер, но поддерживались потоком публикаций подобного характера [5], к которым хотелось добавить и свое слово. Но время шло, а планы не реализовывались…

Ситуация сдвинулась с мертвой точки, когда в собственной голове образовался некий сплав из фрагментов освоенной книжной мудрости, переосмысления личного опыта, обдумываемых и додумываемых житейских ситуаций и впечатлений. Некоторые результаты такого синтеза и представлены ниже.

**\* \* \***

Во времена строительства социализма и коммунизма, того, который потом окрестят «застойным», а существующую систему «административно-командной», партия блюла «чистоту своих рядов», и преференции на членство в ней отпускались строго очерченными нормами: рабочие и крестьяне должны были быть в большинстве, все прочие (в том числе учителя и педагоги высшей школы, врачи, инженеры – словом, служащие и интеллигенция) – принимались в кандидаты в партию строго по разнарядке. Обучался я на «идеологическом» историческом факультете Харьковского университета, куда поступил через год после отстранения от власти Н. Хрущева, который, в частности, ввел порядок, чтобы высшее образование получали преимущественно те, кто имел стаж работы на производстве. И среди студентов на нашем курсе и на старших были, конечно, те, кто отслужил в армии, оттрубил не один и не два года на производстве и там поступил в партию. Как правило, в университете пополнить «партийные ряды» могли единицы из числа тех, кто активно делал комсомольскую и партийную карьеру. У остальных такие активисты вызывали разные чувства – от легкой зависти до презрения, если оный субъект слишком уж старался подфартить начальству, а некоторые не брезговали и сотрудничеством с грозным КГБ.

И для того, чтобы поступить в аспирантуру, стать преподавателем в вузе, обязательно нужно было заиметь заветный партийный билет. Поэтому большинство тех, кто стремился стать на эту стезю, приобретали эту красную книжечку уже за пределами университета после его окончания. На своей памяти помню только один случай, когда беспартийной да еще еврейке (а было это в пору активной борьбы с сионизмом и массовой эмиграцией евреев из СССР), но совсем безобидной девушке, дали возможность защитить кандидатскую диссертацию и благополучно утвердили ее в ВАКе СССР. Подозреваю, было это сделано не только и не столько из-за поддержки аспирантки довольно влиятельными людьми, но и как бы в пику «буржуазной» пропаганде: мол, посмотрите, никакого антисемитизма у нас нет.

Что касается меня, то мне очень помогли редактор газеты, в которой я работал к тому времени, когда сдал документы в аспирантуру при кафедре философии университета, Илларион Яковлевич Посохов, и другие коллеги-коммунисты. Я пришел к редактору и честно объяснил, что без членства в партии мне аспирантуры не видать. Мой собеседник все понимал и без объяснений, и в аспирантуру я был зачислен уже числясь кандидатом в члены партии, в которой я пробыл до августа 1991 года.

Но это будет потом. Пока же я, отработав первую учебную четверть в школе, куда был направлен по распределению, перешел в райком комсомола на должность заведующего отделом школьной молодежи и пионерии. Районный центр находился за 25 километров от родного села, я был холост, как говорится, не имел ни кола, ни двора, ночевал, когда как – то приезжал домой, чтобы рано утром отправиться на автобусе или на попутке на работу, то в командировке по району, то спал на диване в Доме пионеров, ключ от которого предоставила сердобольная директриса.

В один из вечеров мне и пришлось идти домой со знакомым попутчиком. Был он на два года старше меня, такой же как я, «безотцовщина» и в полном смысле слова «дитя войны», но к тому времени он был коммунистом и возвращался из центра села с занятия в системе партийной учебы. Я, как выпускник университета и комсомольский работник, слыл знатоком в политике и идеологии и должен был иметь ответы на любые, в том числе, и трудные вопросы.

И здесь следует сделать одно отступление. Тема «безотцовщины» у Платонова также одна из ведущих. Как после гражданской, так и после Отечественной войн нас, рожденных неизвестно от кого и неизвестно зачем, были тысячи, если не сотни тысяч. В «Чевенгуре» они изображены в виде «прочих». Жили «прочие» на свете, как живут «травы» на дне лощины: на них сверху весной рушатся талые воды, летом – ливни, в ветер – песок и пыль, зимой их тяжело и душно нахлобучивает снег; всегда и ежеминутно они живут под ударами и навалами тяжестей, поэтому травы живут в лощинах горбатыми, готовыми склониться и пропустить через себя беду [6]. О таком существовании в народе говорят также: «Живут, как бурьян при дороге, кто идет, тот и скубет».

Пытаясь преодолеть свою заброшенность и безотцовщину, сбиваясь в компании таких же полусирот, мы соревновались в том, кто правдоподобнее расскажет о якобы своем отце и о том, как он погиб на фронте. Как правило, в этих рассказах они сплошь офицерами – у кого лейтенант, у кого – майор, и орденоносцами. На самом же деле мало кто из них заслужил сержантские «лычки» и в лучшем случае носил на груди скромную медальку.

И поистине, наших сил «хватало для жизни только в текущий момент…», жили мы «без всякого излишка, потому что в природе и во времени не было причин ни для… рождения, ни для… счастья…» После рождения мы оказались «в мире прочими и ошибочными». Для нас «ничего не было приготовлено, меньше чем для былинки, имеющий свой корешок, свое место и свое даровое питание в общей почве» [7].

Появившиеся на свет «нечаянные прочие» были обречены на беззащитность и одиночество: «Оставшийся маленький прочий должен был самостоятельно делать из себя будущего человека, не надеясь ни на кого, не ощущая ничего, кроме своих теплящихся внутренностей; кругом был внешний мир, а прочий ребенок лежал посреди него и плакал, сопротивляясь этим первому горю, которое останется незабвенным на всю жизнь».

Особо нетерпимо, как выше отмечалось, было отсутствие отца: «Подрастая, ребенок ожидает отца, он уже до конца насыщается природными силами и чувствами матери, ребенок обращается любопытным лицом к миру, он хочет променять природу на людей, и его первым другом–товарищем, после неотвязной теплоты матери, после стеснения жизни ее ласковыми руками, – является отец. Но ни один прочий, ставший мальчиком не нашел своего отца и помощника, и отец не встретил его – уже рожденного и живущего, поэтому отец превращался во врага и ненавистника матери – всюду отсутствующего, всегда обрекающего бессильного сына на риск жизни без помощи – и оттого без удачи» [8].

«…Жизнь прочих была безотцовщиной – она продолжалась на пустой земле без того товарища, который вывел бы их за руку к людям, чтобы после своей смерти оставить людей детям в наследство – для замены себя, у прочих не хватало среди белого света только одного – отца» [9].

Почти каждый из числа росших без отцов «сделал из себя человека личными силами», но при этом мы были «самодельные люди». Писатель показывает сложность такого самоделанья: «неудивительна трава на лугу, где ее много и она живет плотной самозащитой и место под нею влажное – так можно выжить и вырасти без особой страсти и надобности. Но странно и редко, когда в голую глину или в странствующий песок падают семена безымянного бурьяна, движимого бурей, и те семена дают следующую жизнь – одинокую, окруженную пустыми странами света и способную находить питание в минералах» [10].

Борясь «против рвущего с корнем встречного ветра чужой, враждебной жизни» прочие были способны чаще создать из себя «самодельных людей неизвестного назначения». Лишь у немногих эта борьба рождала «ум, полный любопытства и сомнения, быстрое чувство…», рождала «надежду, уверенную и удачную, но грустную, как утрата» [11]. Немудрено, что в дальнейшем жизнь у выросших без отцов складывалась несладкой: лишь единицы добились в ней чего-то путного, а большинство прозягало в нищете и забвении, кто-то до срока сгинул на стройках коммунизма, кто-то «в местах не столь отдаленных».

Возвращаясь к той давней встрече следует сказать, что курс научного коммунизма, который нам читали в вузе, мягко говоря, не вдохновлял: невооруженным взглядом были видны громадные прорехи между теорией и практикой. Дисциплину недолюбливали не только мы, но и преподаватели-историки. Читала эту дисциплину относительно молодая, но заметная в университете дама, ввиду своей неуемной активности и энергии да еще и потому, что она была женой одного из уважаемых университетских начальников. На наши вопросы она достаточно вразумительных ответов не давала, больше брала апломбом и напором. На свою беду, однажды она устроила дискуссию на тему строительства коммунизма, пригласив в помощь эрудированного, но едкого на язык коллегу-историка. И тот часа два не столько поддерживал тезисы о светлом будущем для всего человечества, сколько потешался над скудомыслием псевдонауки.

В общем, теоретически я насчет коммунизма вооружен кое-как был, но увязать идеи с реальной жизнью на селе никак не удавалось. И на прямой вопрос моего случайного попутчика о том, что же такое коммунизм, я смог промямлить только первые пришедшие на ум заученные тезисы вроде того, что это, мол, «социально-справедливое общество», что будем мы в нем «всесторонне и гармонично развитые», что это будет время «когда свободное развитие каждого будет условием развития всех»…

Как показалось, деликатно помалкивающего собеседника я мало убедил. И тогда он задал свой второй вопрос, поразивший меня на многие годы:

– Ты скажи мне, что будут делать в коммунизме такие дураки, как я?

Понятно, что в глубине души он не считал себя таким уж дураком. Ну, да – университетов не кончал, теорий не усваивал, профессией какой-то выдающейся не владел. Был как все селяне: построил хату, женился, родил детей, работал в колхозе, правда, не шофером и не механизатором, а «с наряда» – то есть, куда бригадир пошлет. Относился он к самой низкой прослойке колхозной рабочей силы.

Меня и самого какое-то время мучил вопрос о том, как будут жить при коммунизме увечные, некрасивые, глупцы. И ответа я нигде не находил – в «умных» книгах об этом умалчивали, а больше говорилось о высоких материях, «о перемене труда», о «материальном изобилии»! «Хрущевская» Программа КПСС налегала на показатели экономического роста, на ликвидацию дефицита в предметах потребления, а ракет, танков, самолетов у нас и тогда уже было в изобилии.

На этот вопрос ни тогда, ни тем более теперь ответа я не имею. Но читая и перечитывая в том числе и произведения А. П. Платонова, я еще и еще раз вспоминаю слова ныне уже ушедшего из жизни земляка, который и не подозревал, что коммунизмом как раз и был тот «застойный социализм», в котором жили я и мой знакомый колхозник. А я и сегодня поражаюсь точности и глубине постижения А. Платоновым метаморфоз неразвитого сознания при столкновении с непостижимой для него идеей коммунизма.

**\* \* \***

Термин «ублюдочный» по отношению к коммунизму в изображении А. Платонова пришел не сразу. Хотелось найти наиболее точное выражение его сути, и такое, что отличалось от уже приевшихся и использованных другими авторами эпитетов типа «утопический», «мифологизованный» и т. п.

На первый взгляд, использование терминов «ублюдок», «ублюдочный», характеризует объект рассмотрения предельно уничижительно, и может свидетельствовать, скорее, о личном неприятии коммунизма как теоретического конструкта и реального социального движения. Однако дело не в личных симпатиях и антипатиях.

Во-первых, сам термин приобрел предельно негативную окраску под влиянием дублеров-переводчиков американских боевиков и блакбастеров, где налево и направо развешиваются подобные ярлыки отрицательным или неугодным для положительных героев партнерам. В результате действительно приобрело широкое распространение в обыденной речи презрительное именование человека «с низкими инстинктами, выродка», как ублюдка [12].

Но в «Словаре» Д. Н. Ушакова мы встречаем и более «мягкие» варианты интерпретации указанного термина, в том числе такие, как «уродливый и неполноценный». Родственным ему является слово «убогий» как «крайне бедный, находящийся в нужде, нищий, нищенский, жалкий, свойственный бедняку», а также «немощный» [13]. Переносное значение термина «ублюдочный» вообще лишено того оценочно-негативного смысла, который отмечен выше: это – «весьма скудный, бедный по содержанию, крайне посредственный» [14].

Поэтому характеризуя коммунизм в представлении героев «Чевенгура», как «ублюдочный», я рассматриваю его как прежде всего незрелый, неразвитый, примитивный, соответствующий неразвитости их умственного развития.

Но здесь же скрыто и другое значение, опирающееся на игру слов: ублюдочность буквально можно понимать как «находящийся у блюда», то есть, коммунизм – это форма общественной жизни, обеспечивающая сытое существование для всех обитателей «рая на земле». В этой связи вспоминается, что в свое время Никита Хрущев, который придя к власти, стал активно вояжировать по странам и весям и, пропагандируя достижения СССР, разглагольствовал и о скором построении коммунизма. И где-то в Швейцарии или Швеции, когда корреспондент спросил, как он представляет себе коммунизм, Никита Сергеевич простодушно и незамысловато ответил что-то вроде того, что коммунизм – это когда у людей вдоволь хлеба, масла и других продуктов, одежды, жилья. И будто бы тот, кто задал вопрос, недоуменно развел руками: так у нас все это давно есть, а вот коммунизма еще нет.

Уже в наши дни создатели телевизионного фильма вложили в уста также не шибко теоретически подкованного Генсека, «дорогого Леонида Ильича» Брежнева, фразу которую он якобы произнес в ответ на идеологическую трескотню о коммунизме кого-то из своих соратников:

– Какой там коммунизм, тут бы людей досыта накормить…

И, наконец, наличная амбивалентность термина «ублюдочный», заключающаяся в том, что все-таки он несет в себе уничижительно-негативное и позитивное содержание, и как бы переносит и на коммунизм свою двойственность. В результате коммунизм у А. Платонова выглядит одновременно уничтожением, жестокой расправой с «бывшими» (в разряд которых в конечном счете попадают все неугодные и неудобные) и творчеством чего-то нового, ранее невиданного. Но это творчество под стать своим творцам выглядит кособоким и косоруким, явно недоделанным. Оттого и оно ублюдочно.

Тем не менее, и 60-е, и в 70-е годы пропагандистский аппарат работал на полную мощность. Доказывалось, что коммунизм – это общество изобилия материальных благ и продуктов питания. Строились планы развития народного хозяйства на пять, на семь лет, на более дальнюю перспективу, был запущен лозунг: «Нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме!» Причем, были расписаны и конкретные сроки его достижения, последним из которых назывался 1980 год.

Как это выглядело на деле в одном из районных городков Харьковщины, где я работал в газете, на примере обеспечения потребностей населения в пассажирских перевозках, я помню хорошо. Тогда многое было в дефиците, в том числе и транспорт. В редакцию частенько захаживал тогдашний секретарь партийной организации местного автотранспортного предприятия. В числе прочего делился планами, как к указанному сроку удастся ликвидировать дефицит автобусов на маршруте, обеспечивавшим перевозку людей в областной центр. На линиях тогда преобладали отечественные маловместительные ПАЗы, потрепанные жесткие ЛАЗы. Выручали венгерские «Икарусы» в городском исполнении, которые пассажиры называли «сараями» за их вместительность. Было и несколько мягких «Лазов» и «Икарусов». Во исполнение улучшения обслуживания пассажиров был запущен лозунг «Каждому пассажиру – по мягкому месту!», который из-за его двусмысленности вскоре был снят. Но задача осталась и решать ее планировали за счет замены всех автобусов на мягкие. Но от дефицита не избавились и в 1980, и в 1990 году. А позже вообще наступила разруха, и проезд в любых автобусах стал многим не по карману из-за того, что большинству потенциальных пассажиров просто нерегулярно платили зарплату.

Ситуация начала меняться, когда о коммунизме забыли, а выгодный маршрут перехватил частник. За эти годы он сменил уже два поколения автобусного парка и маршрутных такси, но добился того результата, о котором только мечтали наивные строители коммунизма: теперь действительно каждый может совершать вояж в город в относительно комфортных условиях – сидя, а не стоя на одной ноге и будучи сдавленным со всех сторон телами других пассажиров.

И еще один пример, хорошо иллюстрирующий нравы этого самого коммунизма и тех, кто находился тогда «у блюда». В ту пору в ходу был такой анекдот. В один захудалый колхоз привезли дефицитные резиновые сапоги. Всего две пары. На общем собрании поднялся председатель колхоза и говорит: одну пару сапог заберу я, мне надо рано утром на ферму по грязи ходить – следить, чтоб доярки молоко не воровали. У секретаря парторганизации сапоги уже есть. В таком случае вторую пару отдадим моей теще. Голосуем, но предупреждаю – кто против кандидатуры тещи, тот против Советской власти!

А. А. Зиновьев пытался уверить нас, что это и был тот самый коммунизм, о котором многие мечтали [15]. Но коммунизм не изобилия, а нехватки многих основных ресурсов, в том числе и человеческих. И одним из первых, кто забил тревогу по этому поводу, был Андрей Платонов, который по горячим следам показал, куда неразвитое сознание может завести общество, извращая и мифологизируя не понятую и непонятную обыденному рассудку идею марксова коммунизма.

**\* \* \***

Тексты А. Платонова с трудом поддаются комментированию: они часто говорят сами за себя и как бы требуют брать их целиком, не расчленяя. Мысль автора одновременно прозрачно – ясная и стилистически усложненная, с необычными ракурсами, извилинами и поворотами, порожденными мыслительными и чувственными загогулинами в головах героев. Вот Копенкин лишь сутки прожил в Чевенгуре «обнадеженным, а потом устал от постоя в этом городе, не чувствуя в нем коммунизма». Оказывается, Чепурный нисколько не знал вначале, «как жить для счастья». Раздумья на природе ничего не дали, и он «обратился за умом к Карлу Марксу». Думал – «громадная книга в ней все написано», и организовал чтение той книги вслух. Речь, видимо, идет о «Капитале» Маркса. Прокофий читал, а Чепурный положил голову и слушал «внимательным умом». После чтения Чепурный ничего не понял, но ему полегчало.

Оказывается, Чепурного интересовал труд К. Маркса с целью узнать, как ликвидировать «класс остаточной сволочи». Вместе со своим собеседником они приходят к парадоксальному выводу: «раз у Карла Маркса не сказано про остаточные классы, то их быть не может (а речь о вдовах, приказчиках, сокращенных начальниках, о сыновьях уже расстрелянных буржуев)» [16]. «Близ домов… грелись чуждые люди: старушки, сорокалетние молодцы расстрелянных хозяев в синих картузах, небольшие юноши, воспитанные на предрассудках, утомленные сокращениями служащие и прочие сторонники одного сословия» [17].

«Завидев бредущего Чепурного, сидельцы тихо поднялись и, не стукая калиткой, медленно скрывались внутрь усадьбы, стараясь глухо пропасть» [18].

Противоречие между отсутствием у Маркса указаний относительно «остаточной сволочи» (то есть, между теорией и практикой) собеседники решают в пользу практики: наука еще не кончена, и только развивается [19].

В конечном итоге Чепурный остался доволен принятым решением и ему стало хорошо: «класс остаточной сволочи будет выведен за черту уезда, и в Чевенгуре наступит коммунизм, потому что больше быть нечему» [20]. И он взял в руки сочинение Карла Маркса, с уважением потрогал густо напечатанные страницы и неожиданно заключил: – «Писал-писал человек, а мы все сделали, а потом прочитали – лучше бы и не читали!» [21]. Оставив на книге свой письменный след – резолюцию поперек заглавия, Чепурный «бережно положил книгу на подоконник, с удовольствием чувствуя ее прошедшее дело» [22].

Здесь «Капитал» Маркса, как Библия для крестоносца или судьи-инквизитора: главное для них совершить праведный, по их мнению суд, искоренить крамолу, а оправдания в священных книгах можно и не искать, тем более что их там просто нет.

**\* \* \***

«Прокофий, имевший все сочинения Карла Маркса для личного пользования, формулировал всю резолюцию, как хотел, – в зависимости от настроения Клавдюши и объективной обстановки». Объективная же обстановка и тормоз мысли заключался для Прокофия в темном, но в связном и безошибочном чувстве Чепурного. Как только Прокофий начинал наизусть сообщать сочинение Маркса, чтобы доказать поступательную медленность революции и долгий покой Советской власти, Чепурный чутко худел от внимания и с корнем отвергая рассрочку коммунизма.

– Ты, Прош, не думай сильней Карла Маркса, он же от осторожности выдумывал, что хуже, а раз мы сейчас коммунизм можем поставить, то Марксу тем лучше…

– Я от Маркса отступиться не могу, товарищ Чепурный, – со скромным духовным подчинением говорил Прокофий. – Раз у него напечатано, то нам идти надо теоретически буквально.

Пиюся молча вздыхал от тяжести свей темноты. Другие большевики тоже никогда не спорили с Прокофием: для них все слова были бредом одного человека, а не массовым делом.

– Это, Прош, все прилично, что ты говоришь…, только скажи мне, пожалуйста, – не уморимся ли мы сами от долгого хода революционности? Я же первый, может, изгажусь и сотрусь от сохранения власти: долго ведь нельзя быть лучше всех!

– Как хотите, товарищ Чепурный! – с твердой кроткостью соглашался Прокофий.

– Да не я хочу…, а как вы все хотите, как Ленин хочет и как Маркс думал и день и ночь. Давайте дело делать – очищать Чевенгур от остатков буржуазии… [23].

Показательны в этом отношении и размышления Чепурного о Ленине, несущие в себе черты мифологические и религиозные одновременно.

Одно успокаивало и возбуждало Чепурного: есть далекое тайное место, где-то близ Москвы, или на Валдийских горах, как определил по карте Прокофий, называемое Кремлем, там сидит Ленин при лампе, думает, не спит, и пишет. Чего он сейчас там пишет? Ведь уже есть Чевенгур и Ленину пора не писать, а влиться обратно в пролетариат и жать…

Чепурный «знал, что Ленин сейчас думает о Чевенгуре и о чевенгурских большевиках, хотя ему неизвестны фамилии чевенгурских товарищей. Ленин, наверное, пишет Чепурному письмо, чтобы он не спал, сторожил коммунизм в Чевенгуре и привлекал к себе чувство и жизнь всего низового безымянного народа – чтобы Чепурный ничего не боялся, потому что долгое время истории кончилось и бедность и горе размножились настолько, что, кроме них, ничего не осталось, – чтобы Чепурный со всеми товарищами ожидал к себе в коммунизм его, Ленина, в гости, дабы обнять в Чевенгуре всех мучеников земли и положить конец движению несчастья в жизни. А затем Ленин шлет поклон и приказывает упрочиться коммунизму в Чевенгуре навеки».

Чепурному сразу же захотелось кого-то послать пешком к Ленину в его Кремль с депешей из Чевенгура.

– Вот где, наверное, уже старый коммунизм – в Кремле – завидовал Чепурный… – Там же Ленин… [24].

Эти размышления Чепурного напомнили мне рассказы дальнего родственника, который в годы Великой Отечественной войны служил в обслуге знаменитых «Катюш», защищал Москву.

И часто, подвыпив, Петро Федотович входил в раж и в лицах изображал встречу со Сталиным во время кровопролитных боев за столицу:

– Стоим насмерть, по колено в крови. Вдруг вижу – товарищ Сталин! Подходит. Я сначала оробел,а он говорит:

– Не дрейфь, Петро! – и протягивает мне руку.

Я в ответ тоже руку под козырек и говорю:

– Здравствуй, товарищ Сталин!

– Как думаешь, победим немца?

– Так точно, товарищ Сталин!

И он на прощанье пожал мне мою руку…

Конечно мало кто верил в этот рассказ, но грозный рукодитель страны после этого становился почему-то близким и понятным простым людям, а особенно фронтовикам.

**\* \* \***

Жеев спросил у Чепурного – что такое коммунизм? Кирей говорил мне – коммунизм был на одном острове в море; а Кеша – что будто коммунизм умные люди выдумали…

Чепурный сначала засомневался отвечать, а потом вспомнил, что в Чевенгуре, «уже находится коммунизм» и сказал:

– Когда пролетариат живет себе один, то коммунизм у него сам выходит. Чего ж тебе знать…, когда надо чувствовать и обнаруживать на месте! Коммунизм же обоюдное чувство масс; вот Прокофий приведет бедных – и коммунизм у нас усилится, – тогда его сразу заметишь…

– А определенно неизвестно? – допытывался своего Жеев.

– Что я тебе, масса, что ли? – обиделся Чепурный. – Ленин и то знать про коммунизм не должен, потому что это дело сразу всего пролетариата, а не в одиночку… Умней пролетариата быть не привыкнешь…» [25].

Реальность коммунизма оказалась довольно суровой. «Отвыкшие от жен и сестер, от чистоты и сытного питания, чевенгурские большевики жили самодельно – умывались, вместо мыла, с песком, утирались рукавами и лопухами, сами щипали кур и разыскивали яйца, а основной суп заваривали с утра в железной кадушке неизвестного назначения, и всякий, кто проходил мимо костра, в котором грелась кадушка, совал туда разной близкорастущей травки – крапивы, укропу, лебеды и прочей съедобной зелени; туда же бросалось несколько кур и телячий зад, если вовремя попадался телок, – и суп варился до поздней ночи, пока большевики не отделаются от революции для принятия пищи и пока в супную посуду не нападают жучки, бабочки, комарики. Тогда большевики ели – однажды в сутки – и чутко отдыхали.» И так жили, пока не заканчивались припасы, накопленные убитыми или изгнанными старыми хозяевами.

Повторялось это в романе несколько раз – в коммуне, где верховодил рыцарь Пашинцев, и в Чевенгуре, особенно быстро рай закончился, когда в опустошенный город прибыли и прочие. Они поели оставшиеся запасы и вынуждены были перейти на подножный корм и насыщались этим варевом.

И в степи выросли самостоятельно подсолнухи, гречиха и просо, а по чевенгурским огородам всякий овощь и картофель. Чевенгурская буржуазия уже три года ничего не сеяла и не сажала, и растения размножались сами по себе от своих родителей и установили меж собой особое равенство пшеницы и крапивы: на каждый колос пшеницы – три корня крапивы. Чепурный надеялся, что этот интернационал обеспечит всем беднякам обильное питание без вмешательства труда и эксплуатации.

Казалось, что природа отказалась угнетать человека трудом и сама дарит неимущему едоку все питательное и необходимое… [26].

Наступит осень – и пролетариат положит себе во щи крапиву, а рожь соберет вместе с пшеницей и лебедой для зимнего питания…

Поначалу так и было. Отдельные чевенгурцы приловчились питаться одной дикой травой.

Но в конце Чепурный вынужден пахать степь и привлечь к этой работе других коммунаров.

**\* \* \***

Вождь и масса – эта тема тоже интересует автора «Чевенгура». Но здесь же рядом сожаление человека о сытой жизни, чем и пытается прельстить вождь своих голодных попутчиков. Где есть масса людей, пишет А. П. Платонов, – там сейчас же является вождь. Масса посредством вождя страхует свои тщетные надежды, а вождь извлекает из массы необходимое. Тормозная площадка вагона, где уместилось человек двадцать, признала своим вождем того человека, который втиснул всех на площадку, чтобы влезть на нее самому. Этот вождь ничего не знал, но обо всем сообщал. Поэтому люди ему верили – они хотели достать где-то по пуду муки, и вот им нужно заранее знать, что они достанут, дабы иметь силы мучиться. Вождь говорил, что все непременно муку обменяют: он уже был там, куда люди едут. Он знает эту богатую слободу, где мужики едят кур и пшеничные пышки. Там скоро будет престольный праздник и всех мешочников обязательно угостят.

– В избах тепло, как в банях, – обнадеживал вождь. – Бараньего жиру наешься и лежи себе, спи! Когда я там был, я каждое утро выпивал по жбану квашонки, оттого у меня ни одного глиста теперь нету. А в обеде борщом распаришься, потом как почнешь мясо глотать, потом кашу, потом блинцы – ешь до тех пор, пока в скульях судорога не пойдет. А пища уж столбом до самой глотки стоит. Ну, возьмешь сала в ложку, заманишь ее, чтобы она наружу не показалась, а потом сразу спать хочешь. Добро! [27].

Дванов слушал вождя в испуге опасной радости [28].

– Господи, да неужели ж вернется когда старое время? – почти блаженно обратился худой старичок, чувствовавший свое недоедание мучительно и страстно, как женщина погибающего ребенка.

– Нет, тому, что было, больше не вековать! Уж выпил бы я сейчас хоть рюмочку – все бы грехи царю простил! [29].

У А. Платонова герои-коммунары удивительно мало пьянствуют, они в этом смысле проявляют себя настоящими аскетами. Однако представители масс остро сожалеют о минувших временах, когда «казенка» была доступна и готовилась «санитарно».

– Что, отец, аль так хочется [выпить водки – А. Ч.]? – спросил вождь.

– И не говори, милый! Чего я только не пил? Тут тебе и лак, и политура, за одеколон большие деньги платил. Все понапрасну: карябает, а души не радует! А помнишь, бывало, водка – санитарно готовилась, стерва! Прозрачна, чисто воздух божий – ни соринки, ни запаха, как женская слеза. Бутылочка вся аккуратная, ярлык правильный – искусная вещь! Хватишь сотку – сразу тебе кажется и равенство, и братство. Была жизнь!

Все слушатели вздохнули с искренним сожалением о том, что ушло и не остановилось.

В жалобах и мечтах ехали люди в то позабытое утро… [30].

Оказывается и коммунизм в своем бытии не всесилен, он может быть и слаб, и беззащитен.

**\* \* \***

Коммунизм Чевенгура был беззащитен в эти степные темные часы, потому что люди заращивали силою сна усталость от дневной внутренней жизни и на время прекратили свои убеждения [31]. Примитивное понимание коммунизма вообще характерно для большевиков Чевенгура. Так, бродяга Луй понимал его в буквальном смысле как физическое по земле перемещение. Луй, чевенгурский пешеход, шел в губернию полным шагом. От ходьбы и увлекающей свежести воздуха Луй оставил всякие сомнения мысли и вожделения; его растрачивала дорога и освобождала от излишней вредной жизни. Еще в юности он своими силами додумался – отчего летит камень: потому что он от радости движения делается легче воздуха. Не зная букв и книг, Луй убедился, что коммунизм должен быть непрерывным движением людей в даль земли. Он сколько раз говорил Чепурному, чтобы тот объявил коммунизм странствием и снял Чевенгур с вечной оседлости [32].

Луй подбивал членов ревкома немедленно стронуть Чевенгур вдаль. Но те не соглашались. Луй убеждал их: – «Надо, чтобы человека ветром поливало, иначе он тебе опять угнетением слабосильного займется, либо само собою все усохнет, затоскует… А в дороге дружбы никому не миновать – и коммунизму делов хватит!»

Прокофий выдумал формальный отвод делу Луя: в целом одобряя это предложение («считать движение людей неотложным признаком коммунизма»), но отложить до окончательного кризиса буржуазии, а пока следует ограничиться завоеванной у буржуазии площадью.

Луй не соглашается: «на оседлости коммунизм не состоится: нет ему ни врага, ни радости!»

Прокофий предложил – «пусть Луй уходит и освобождается» ибо «движение – дело масс» и нечего у них под ногами мешаться.

Луй поблагодарил и «ушел искать необходимости куда-нибудь отправиться из Чевенгура» [33].

«После губернии решил Луй не возвращаться в Чевенгур, и добраться до самого Петрограда, а там – поступить на флот и отправиться в плавание, всюду наблюдая землю, моря и людей, как сплошное питание своей братской души» [34].

Частично пожелание Луя исполнилось в Чевенгуре: дома здесь передвинули и улицы исчезли – все постройки стояли не на месте, а на ходу [35].

**\* \* \***

Но постепенно даже самые верные сторонники коммунизма по-чевенгурски стали выражать сомнения относительно правильности выбранного пути. Первым стал сомневаться Копенкин, который в разговоре с Чепурным замечает:

– Уж дюже хорошо у тебя в Чевенгуре, – печально сказал он. – Как бы не пришлось горя организовывать: коммунизм должен быть едок, малость отравы – это для вкуса хорошо. Чепурный согласился. [36].

Встретив на реке Гопнера, Луй упрекает его: – «Река течет, ветер дует, рыба плывет, а ты сидишь и ржавеешь от горя! Ты двинься куда-нибудь, в тебя ветер надышит думу – и ты узнаешь что-нибудь» [37].

Луй уже привык быстро расставаться с людьми, потому что постоянно встречал других – и лучших.

Для Гопнера Луй был похож на садовове дерево: в теле Луя не было единства строя и организованности – была какая-то неувязка членов и конечностей, которые выросли изнутри его с распущенностью ветвей и вязкой крепостью древесины [38].

Для другого неуемного делателя механических изделий, рукодела Гопнера коммунизм также есть не что иное, как некое техническое изделие.

**\* \* \***

Гопнер сообщил Саше и Захару Павловичу о том, что в Чевенгуре организовался полный коммунизм [39].

Гопнер звал Сашу в Чевенгур:

– Мы там смерим весь коммунизм, снимем с него точный чертеж и приедем обратно в губернию; тогда уже легко будет сделать коммунизм на всей шестой части земного круга, раз в Чевенгуре дадут шаблон в руки.

Захар Павлович сомневается: – «Смотрите ребята, рабочий человек – очень слабый дурак, а коммунизм далеко не пустяк. В вашем Чевенгуре целое отношение людей – неужели там враз с этим справились?» [40].

– А чего же? Власть на местах изобрела нечаянно что-нибудь умное, вот и вышло, будь оно проклято. Что ж тут особенного? – убежденно спорил Гопнер.

Захар Павлович продолжал сомневаться:

– …Человек тебе не гладкий матерьял. Паровоз от дурака не поедет, а мы и при царе жили…, и продолжил, – из железа я тебе, что хочешь сделаю, а из человека коммуниста – никак [41]!

– Кто их там делал, они сами, проклятые, сделались! – возражал Гопнер [42].

**\* \* \***

Чепурный рассуждал о коммунизме как о явлении космического уровня: – «Теперь жди любого блага… Тут тебе и звезды полетят к нам, и товарищи оттуда спустятся, и птицы могут заговорить, как ожившие дети. – Коммунизм – дело нешуточное, он же светопредставление» [43].

**\* \* \***

Захар Павлович отверг революцию и всем мастеровым говорил, что у власти опять умнейшие люди дежурят, – добра не будет. В октябре 1917 обрадовался, – Там дураки власть берут, – может хоть жизнь поумнеет [44].

Копенкин засомневался, коммунизм ли они построили, когда умер ребенок.

– Какой же это коммунизм? – окончательно усомнился Копенкин… – От него ребенок ни разу не мог вздохнуть, при нем человек явился и умер. Тут зараза, а не коммунизм.

Копенкин вышел в чистое поле, чтобы до конца доглядеть чевенгурских людей и заметить в них, что такое коммунизм, которого Копенкин никак не чувствовал. Даже не завершенную музыку Копенкин рассматривал как свидетельство отсутствия коммунизма.

По дороге Копенкин встретил Чепурного, который находился близ умершего ребенка.

– Обожди, – попросил Чепурный. – Может, он без нас скорее оживет.

– Отчего он умер? Ведь он после революции родился – спросил Копенкин.

Прокофий поучал:

– Все люди, товарищи, рождаются, проживают и кончаются от социальных условий, не иначе.

– Стало быть ребенок от твоего коммунизма помер? – строго спросил Копенкин. – Ведь коммунизм социальное условие. Оттуда его и нету. Ты мне теперь за все ответишь, капитальная душа! Ты целый город у революции на дороге взял…

Чепурный стоял не боялся, он мучался совестью, что от коммунизма умер самый маленький ребенок в Чевенгуре и не мог себе сформулировать оправдание.

– Это правда, Прош? – Правильно, – ответил тот.

– Что же нам делать теперь? Значит, у нас капитализм? А, может, ребенок уже прожил свою минуту? Куда ж коммунизм пропал, я ж сам видел его, мы для него место опорожнили [45].

**\* \* \***

Кто же такие строители коммунизма у А. Платонова? С одной стороны, это те рабочие и крестьяне, которые по определению классиков и вождей составляли основу угнетенной ранее массы. Ее нужно было освободить, привлечь и направить на путь строительства светлого будущего. Были тут и попутчики из числа бывших специалистов («спецов») и поросль новых интеллигентов-инженеров, техников, организаторов и руководителей средней руки, окончивших старые вузы и новые втузы.

Буржуи, полубуржуи, им сочувствующие, просто пассивные мещане в счет не принимались, они подлежали уничтожению: буквальному, безжалостному, повсеместному.

Но оказалось, что новые хозяева жизни и «человеческий материал» (В. Ленин), из которого надо было ленить «нового человека», были небезгрешены. В текстах произведений А. Платонова находим более десятка не совсем благоприятных эпитетов, характеризующих его героев. Они «странные», «нечаянные», «самодельные», «мелкие», «увечные инвалиды» и даже «придурковатые». И здесь же более нейтральные эпитеты, даже имеющие библейские корни: это люди «терпеливые», «нищие духом». Автор широко использует понятие «прочие» люди, относя его не к главным героям, а к попутчикам и тем неимущим, которые способны занять пустующее место, оставшееся после расстрелянных и изгнанных буржуев и полубуржуев.

Платонов, видимо, сознательно избегает термина «лишние» люди, который к тому времени прочно вошло в лексикон литературоведов и вполне подходило для большевистской власти. Ведь речь шла о тех, кто в «старой» жизни не нашел себя, хотя были и образованы и энергичны, но не могли реализовать свой творческий потенциал в силу социального гнета в царской России. Вся эта армада – от Печорина до Базарова, от «народников» до разночинцев-революционеров так бы и пропала в толще времени, не случись революции. И А. Платонова как будто показывает творческий подъем пореволюционных лет. Но тут же читатель, как бы нечаянно, без нажима и почти неосознанно приходит к выводу о том, что «лишние» не исчезли, а их стало даже больше.

1917 год взабаламутил, перемешал общество, и «лишние» также были перемещены. Часть из них пыталась приспособиться к новым порядкам и искренне стремились участвовать в развернувшемся социальном творчестве. Часть с удовольствием участвовала в революционной смуте и даже становилась во главе ее. Другие ошибочно приняли сторону побежденных и либо сгинули в пожаре гражданской войны, либо канули в безвестность в эмиграции. Массы, ставшие хозяевами жизни, мстили за свои былые унижения всем подряд, правым и виноватым, и теперь уже в новые «лишние» записывали и мещан, и интеллегентов-попутчиков, делая их «лишенцами» – то есть, лишая всех гражданских прав.

Избавление это шло долго и мучительно – с кровью, массовыми расстрелами, арестами, пытками. Как делал это Пигося в «Чевенгуре», как делали это по приказу Сталина, Троцкого и тьмы других командующих рангом пониже на фронтах гражданской войны.

Пачками расстреливали дизертиров и мобилизованных в белую армию рабочих и крестьян, разного рода членов банд, топили в баржах белых офицеров, уничтожали казаков, всех, кто не успел сесть на иноземные пароходы в Крыму и на Дальнем Востоке. И долго потом обнаруживали и тоже расстреливали бывших белых офицеров, махновцев, петлюровцев, крестьян-повстанцев.

Потом пришла очередь бывших «военспецов», «буржуазных» инженеров, писателей и поэтов, ученых. Добрались к 1937 году до ставших лишними старых и новых партийных кадров, совработников, командиров Красной Армии – от верхушки и, как говорят, до командиров полков. Все они подлежали быть приговоренными к «высшей мере социальной защиты» как витиевато назывался расстрел.

Потом был опыт китайской культурной революции и уже на наших глазах – полпотовский эксперимент в Камбодже по очистке общества от «лишних» элементов с тем, чтобы с оставшимся населением можно было строить коммунизм.

Таким образом, коммунизм придумали бывшие лишние интеллигенты – немецкого, еврейского, русского происхождения. Но реализовывали эти утопические идеи пришедшие к власти придурки и бездельники, тоже своего рода «лишние» в человеческом сообществе, которые творили и «вытворяли», «отчебучивали» не только в «Чевенгуре» А. Платонова, но и в окружающей реальной жизни.

И здесь снова не обойтись без личных воспоминаний и размышлений об увиденном и услышанном. В разные годы жизни – в детстве, и уже в достаточно сознательном возрасте мне не раз встречались люди, схожие с персонажами произведений А. Платонова – бывшие комсомольские активисты, уполномоченные, селькоры, члены комбедов и просто бандиты, ставшие потом блюстителями порядка.

Лет с 6–7 я пристрастился убегать из дому – якобы к своим тетям и дядям, проживавшим неподалеку, но за пределами видимости бдительного дедушки и мамы, если она была не на работе, а занималась неотложными делами в хате и по двору. Один из маршрутов пролегал к тете Федоре, которая была гостеприимна и угощала, чем бог послал, а двоюродная сестра Галя, старше меня на шесть лет, возилась со мной, а я с удовольствием листал ее учебники, разглядывая картинки в них, а потом и читая текст. Но больше всего привлекало то, что прямо за огородом родственников располагался довольно, как тогда казалось, просторный «ничейный» луг, на котором мы с приятелями играли в прятки, в «войнушку». Под развесистыми вербами здесь было прохладно в самый жаркий день, рядом располагались кусты и запущенный сад, а на противоположной стороне луга, за кустарниками пряталась придавленная временем к земле избушка под соломенной крышей, где проживали дед и бабка нашего приятеля. Иногда оттуда раздавались звуки гармоники – это дед развлекал себя и старуху «сербиянкой», «полькой», «гопаком» и другими мелодиями.

Иногда дед Фетис выходил «в люди» – в видавших виды выгоревших штанах неопределенного цвета, босиком, в рубахе-косоворотке с расстегнутым воротом, подпоясанной какой-то бечевкой. Одеяние дополнялось полувоенным картузом с треснутым лакированным козырьком, который дед фасонно носил набекрень, напялив его на седые как лунь, но хорошо сохранившиеся кудри. Маленький, сухонький, он шествовал мимо нас с каким-то особым достоинством, едва удостаивая нас вниманием на обязательные наши приветствия.

Как потом я узнал, большим начальником он никогда не был, но в первые годы советской власти состоял в членах комбеда, будучи бедняк-бедняком. Вроде бы и вреда от него было немного, во всяком случае в рассказах дедушки он не фигурировал в качестве яростного борца с зажиточными крестьянами и активного участника раскулачивания в 30-е годы. А вот какие комбедовцы были хозяевами жизни, поведал мне дядя Петя, который относился к ним с явным презрением. Он рассказывал, что в комитете этом действительно собралась голь перекатная, записные бездельники, которые напропалую пьянствовали, играли в карты, и если, поступила директива из сельсовета или района, выполняли задачи по экспроприации крестьянской собственности. Пьянство было их способом жизни. Как только заканчивался самогон, они снаряжали «гонца», как правило, в дальние села, куда не доходила рука власти, боровшейся против самогоноварения. Будучи молодым и веселым, Фетисок бежал на задание, а добыв заветные бутылки, наполненные мутноватой жидкостью, не просто возвращался к веселой компании, а разыгрывал целый спектакль: привязывал бутылки бечевкой, выстраивая их цугом и тащил за собой. Особенно эффектно это выглядело зимой, когда бутылки лихо скользили по снегу. Правда это или нет – теперь не узнать, но во всяком случае приведенный пример иллюстрирует нравы тех, кто были никем, и вдруг стали хозяевами жизни под стать героям произведений А. Платонова.

Подобных «активистов» я встречал еще живыми и в пору моей комсомольской юности, и в период работы на журналистской ниве. Вот некоторые из типажей, подобных чевенгурским активистам. В редакцию газеты частенько захаживал тихий, скромный старичок, приносивший небольшие заметки, фиксировавшие происходящие в городе и на селе события и именовавший себя то рабкором, то селькором. Он приглашался и на торжества, посвященные Дню печати, юбилеям газеты. Естественным выглядело мое желание узнать, кем был этот селькор в прошлом. В ответ услышал от более старшего коллеги:

– Да никем!

Оказывается в пору своей комсомольской юности этот товарищ, занимая какую-то незначительную должность в районе, тем не менее назначался уполномоченным в колхозы, чтобы «учить» хлеборобов, как им хозяйствовать на земле. Но он оказался одним из тех, кого иронически называли «упал намоченный» в прямом и переносном смысле: на село он приезжал, чтобы напиться до бессознательного состояния, и в таковом уже не контролировал своих физиологических отправлений.

Другой «комсомолец 20-х годов», как он сам себя называл, день начинал с обхода районных инстанций – райкомов партии и комсомола, редакции газеты. Ходил в неизменный военной форме с погонами подполковника, любил сидеть в президиуме и стоять на трибунах в дни революционных праздников. Иногда «толкал» идеологически выдержанные, но безграмотные речи. Действительно, в свое время он поступил в комсомол, пошел служить в армию, но оказался не на фронте, а на Чукотке – служил в охране лагерей политзаключенных. Там и пробыл до выхода в отставку, очень сожалея, что не дослужился до полковника и не получил права носить соответствующие погоны и папаху. Проживал «бобылем», хозяйства никакого не имел, и выходы в свет заменяли ему все. Был он часто не в меру назойлив, и некоторые работники райкома комсомола, потешаясь над его якобы значительностью в борьбе с «врагами народа», случалось ехидно спрашивали:

– А расскажите, Василий Николаевич, как вы Тухачевского шашкой зарубили?

По-военному дисциплинированный и вышколенный быть послушным и незаметным в отношениях с начальством (а таковыми он, судя по всему, считал и работников райкома комсомола) Василий Николаевич неизменно отмалчивался в ответ.

Одно время в городе соорудили галерею портретов героев и участников гражданской войны. Попросили местных художников написать их портреты-копии с фотографий. Вышло солидно и красиво. Но через какое-то время случилось ЧП – один из портретов был изрезан то ли бритвой, то ли каким-то еще острым орудием.

Вначале этому не придали особого значения: попросили художника написать дубликат. Но прошло еще какое-то время, и этот портрет тоже был безнадежно испорчен. Как оказалось, этот борец за Советскую власть длительное время возглавлял банду, наводившую ужас на обитателей города и окраин. Когда новая власть стала укрепляться, его со товарищами просто записали в сотрудники милиции. Душ он, видимо, погубил немало и через пятьдесят лет выжившие родственники замученных мстили таким образом душегубу.

**Примечания к четвертому разделу: Философия и литература**

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

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

2. См.: Нестик Т. А. Тема «внутреннего слова» у Августина: мышление и время // Вопросы философии. – 1998. – № 10. – С. 112 – 125; Хоружий С. С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. – 1998. – № 3. – С. 35 – 118; Хоружий С. С. Заметки к энергийной антропологии. «Духовная практика» и «отверзание чувств»: два компонента в сравнительной перспективе // Вопросы философии. – 1999. – №3. – С. 55–84.

3. См.: Чаплигін О. К. Творчий потенціал людини: від становлення до реалізації (соціально-філософський аналіз). – Х.: Основа, 1999. – 277 с.; Его же. Человек и творчество. – Х.: ХНАДУ, 2011. – 604 с.

4. Там же.

5. Шуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен». – М. Л.: Изд-во Восточ. л-ры, 1960. – 424 с.

6. И. Цзин: древняя китайская «Книга перемен». – М.: ЭКСМО, 2009. – 560 с.

7. Шуцкий Ю. К. Указ. соч.

8. Там же. – С. 200.

9. Там же.

10. Там же. – С. 201

11. См.: Парандовский Я. Алхимия слова. Петрарка – король жизни // Пер. с польск. – М.: Правда, 1990. – 656 с.

12. Плотин. Эннеады. – Спб.: РХГИ, 1995. – 326 с.

13. Цит. по: Августин Аврелий. Исповедь / Пер. с лат. С. Е. Сергиенко. Вступит. Статья А. А. Столярова. – М.: Ренессанс,СП. ИВО-СИД, 1991.– С. 465.

14. Нестик Т. А. Тема «внутреннего слова» у Августина: мышление и время // Вопросы философии. – 1998. – № 10. – С. 112 – 125.

15. Хоружий С. С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. – 1998. – № 3. – С. 35–118.

16. Августин Аврелий. Исповедь. – М., 1991. – 488 с.

17. Там же.

18. См. : Нестик Т. А. Указ. соч. – С. 117.

19. Там же. – С. 115–116.

20. Августин Аврелий. Исповедь / Пер. с лат. М. Е. Сергиенко. Вступит. статья А. А. Столярова. – М.: Ренессанс, СП ИВО-СИД, - 1991. – 488 с.

21. Там же. – С. 243–250.

22. Там же. – С. 243–244.

23. Там же. – С. 245.

24. Там же. – С. 247.

25. Там же. – С. 459–460.

26. Там же. – С. 90.

27. Там же. – С. 93.

28. Там же. – С. 148.

29. Там же. – С. 147.

30. Там же. – С. 176.

31. Там же. – С. 177.

32. Там же. – С. 179.

33. Там же. – С. 181.

34. Там же. – С. 184–185.

35. Там же. – С. 185.

36. Там же. – С. 190.

37. Там же. – С. 197.

38. Там же. – С. 191.

39. Там же. – С. 204.

40. Там же. – С. 214.

41. Там же. – С. 228.

42. Там же. – С. 229.

**4.2. Человек и время у Т. Манна и М. Хайдеггера:**

**сравнительный анализ**

1. Новейший философский словарь.– 2-е изд. – Мн.: Интерпресс сервис; Книжный Дом; 2001.– С. 589.

2. См.: Манн Г., Манн Т. Эпоха и жизнь: творчество. Переписка. – М.: Прогресс, 1988. – С. 374.

3. Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Вопросы философии. – М., 2003. – №3. – С. 30–41.

4. Філософія і література // Матеріали ХI Харківських міжнародних Сковородинівських читань.–Харків.: Прометей-Прес, 2004. – 388 с.

5. Манн Г., Манн Т. Эпоха и жизнь: творчество. Переписка. – М.:Прогресс, 1988. – 496 с.

6. Грязнов Б. С. Проблема творчества в произведениях Томаса Манна // В кн.: Логика, рациональность, творчество. – М.: Наука, 1982. – С. 243–251.

7. Меркулов И. П. Истоки сакрализации теоретической науки // Вопросы философии. – 1998. – №10. – С. 64–76.; Овчинников Н. Ф. Б. Л. Пастернак – поиски призвания (от философии к поэзии) // Вопросы философии. – М., 1990. – №4. – С. 7–23.

8. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.:Наука, 2002. – 452 с.

9. Манн Т. Иосиф и его братья. – М.: Правда,1987. – Т. I–II. – С. 29.

10. Там же.

11. Хайдеггер М. Там же.

12. Манн Т. Иосиф и его братья. – С. 161.

13. Там же. – С. 163–164.

14. Манн Т. Иосиф и его братья. – С. 212.

15. Там же. – С. 162.

16. Там же. – С. 165.

17. Там же. – С. 114.

18. Там же. – С. 307.

19. Там же. – С. 308.

20. Там же. – С. 62.

21. Там же. – Т. II. – С. 495.

22. Там же. – С. 655.

23. Там же. – С. 118.

24. Там же. – С. 119.

25. Там же. – С. 209.

26. Там же. – С. 225.

27. Там же.

28. Там же.

29. Там же.

30. Там же. – С. 212.

31. Там же. – С. 55.

32. Там же.

33. Киселев Г. С. «Вторая вселенная»: драма свободы // Вопросы философии. – 2010. – № 3. – С. 3 – 17; Салин Ю. С. Гносеологический релятивизм категории времени // Вопросы философии. – 2010. – № 3. – С. 66 – 79; Смолян Г. Н. Но след оставим // Человек: – 2005. – № 2. – С. 189 – 192.

34. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Наука, 2002. – 452 с.

35. Гоноцкая Н. В. Я и время. Основания темпоральной концепции «Я» // Вопросы философии.

– 2010. – № 2. – С.73 – 83.

36. Там же. – С. 78.

37. Там же. – С. 78.

38. Донскіс Л. Збентежена ідентичність і сучасний світ. – К.: Факт, 2010. – 312 с.

39. Эпштейн М. Поступок и происшествие. К теории судьбы // Вопросы философии. – 2000. – № 9. – С. 66.

40. Там же. – С. 66.

41. Там же. – С. 67.

42. Там же. – С. 68.

43. Розин В. М. Время в горизонте современной феноменологии (по материалам книги Франсуа Жульена «О времени». Элементы философии «жить») // Вопросы философии. – 2006. - № 7. – С.149.

44. Там же. – С. 141.

45. Водолагин А. В. Тосклый свет экзистенции (Desein – анализ в работах Г. Гегеля и М. Хайдеггера) // Вопросы философии. – 2010. – № 4. – С. 149.

46. Там же. – С. 149.

47. Там же.

48. Водолагин А. В. Указ. cоч. – С. 150.

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

**4.3. Исповедальность как форма самотворчества человека в романе Ф. Достоевского «Подросток»**

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

2. Цит. по: Кирпотин В. Я*.* Роман Достоевского «Подросток» / Достоевский Ф.М. Подросток. Роман в трех частях. – М.: Художественная литература, 1972. – С. 559–589.

3. Карякин Ю. Достоевский и канун ХХІ века. – М.: Советский писатель, 1989. – С. 271.

4. Кирпотин В. Я. Указ. соч.

5. Карякин Ю. Указ. соч. – С. 270.

6. Достоевский Ф. М. Подросток. Роман в трех частях. – М.: Художественная литература, 1972. – С. 4.

7. Там же. – С. 8–9.

8. Кирпотин В. Я. Указ. соч. – С. 587.

9. Карякин Ю. Указ. соч. – С. 289.

10. Там же. – С. 276.

11. Там же. – С 276–277.

12. Кон И. С. В поисках себя: личность и её самосознание. – М.: Политиздат, 1984. – С. 254–256.

13. Там же. – С. 254.

14. Кирпотин В. Я. Указ. соч. – С. 563.

15. Там же. – С. 565.

16. Там же.

17. Карякин Ю. Указ. соч. – С. 272–273.

18. Кирпотин В. Я. Указ. соч. – С. 577.

19. Карякин Ю. Указ. соч. – С. 89.

20. Там же. – С. 91.

21. Там же. – С. 105.

22. Там же.

23. Там же.

24. Там же. – С. 400.

25. Там же.

26. Кирпотин В. Я. Указ. соч. – С. 575.

27. Там же.

28. Там же.

29. Карякин Ю. Указ. соч. – С. 365.

30. Достоевский Ф. М. Подросток. – С. 8, 9, 10.

31. Там же. – С. 11.

32. Там же.

33. Там же. – С. 12.

34. Кирпотин В. Я. Указ. соч. – С. 578.

35. Бердяев Н. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н. Эрос и личность. – СПб.: Издат. Дом «Азбука классики», 2008. – С. 151–167.

36. Там же. – С. 151.

37. Карякин Ю. Указ. соч. – С. 87.

38. Там же. – С. 86–87.

39. Достоевский Ф. М. Подросток. – С. 9–10.

40. Там же. – С. 10.

41. Там же. – С. 27.

42. Там же. – С. 30.

43. Там же. – С. 73.

44. Там же. – С. 41.

45. Там же. – С. 40.

46. Кирпотин В. Я. Указ. соч. – С. 587.

47. Достоевский Ф. М. Подросток. – С. 255.

48. Там же. – С. 11.

49. Там же. – С. 18.

50. Там же. – С. 453.

51. Бердяев Н. Указ. соч. – С. 151.

52. Карякин Ю. Указ. соч. – С. 410.

53. Там же.

**4.4. «Ублюдочный» коммунизм в мире «лишних» людей Андрея Платонова**

1. См.: Платонов А. П. Назустріч людям. Повісті; оповідання. – К.: Дніпро, 1986. – 470 с.

2. Кузьменко О. Відчуття людини людиною // Платонов А. П. Назустріч людям. – С. 5.

3. Впервые роман «Чевенгур» был опубликован в №3–№4 журнала «Дружба народов» в 1988 году.

4. Речь идет о следующем издании: Платонов А. П. Ювенильное море: посети, роман. – М.: Современник, 1988. Через два года этот томик практически без изменений перепечатало харьковское издательство «Прапор».

5. См.: Карасев Л. В. Знаки покинутого детства («постоянное» у А. Платонова) // Вопросы философии. – 1990. – №2. – С. 26–43; Его же. Вверх и вниз (Достоевский и Платонов) // Вопросы философии. – 2000. – №6. – С. 34–47; Михеев М. Ю. Чувство ума и мыслимость чувства у Платонова // Вопросы философии. – 2001. –№7. – С. 59–76; Меньшикова Е. Р. Трагический парадокс юродства, или карнавальный гротеск Андрея Платонова // Вопросы философии. – 2004. – №3. – С. 111–132; Баршт К. А. Истина в круглом и жидком виде: Анри Бергсон в «Котловане» Андрея Платонова // Вопросы философии. – 2007. – №4. – С. 144–157; Его же. Мнемоническая вечность Андрея Платонова // Вопросы философии. – 2008. – №1. – С. 80–108; Гюнтер Ханс. По обе стороны утопии. Контексты творчества А. Платонова. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. – 216 с.; Порус В. Н. Бытие и тоска: А. П. Чехов и А. П. Платонов // Вопросы философии. – 2014. – №1. – С. 19–33; Евлампиев И. И., Колычев П. М. Личность и бытие: метафизика человека в прозе А. Платонова и ее истоки // Вопросы философии. – 2014. – №3. – С. 112–122 и др.

6. Платонов А. П. Избранное. – Х.: Прапор, 1990. – С. 184.

7. Там же. – С. 380.

8. Там же. – С. 381.

9. Там же. – С. 382.

10. Там же. – С. 381.

11. Там же. – С. 382.

12. См.: Ушаков Д. Н. Большой толковый словарь современного русского языка. – М.: Буколика-Росса, 2008. – С. 1033.

13. Там же.

14. Там же.

15. См.: Советское общество и советский человек. А. Зиновьев. Евангелие от Ивана // Вопросы философии. – 1992. –№11.

16. Платонов А. П. Избранное. – С. 349.

17. Там же. – С. 350.

18. Там же.

19. Там же. – С. 349.

20. Там же.

21. Там же.

22. Там же. – С. 350.

23. Там же. – С. 354.

24. Там же. – С. 364.

25. Там же. – С. 374.

26. Там же.

27. Там же. – С. 240.

28. Там же. – С. 241.

29. Там же.

30. Там же.

31. Там же. – С. 327.

32. Там же.

33. Там же. – С. 328.

34. Там же. – С. 329.

35. Там же.

36. Там же. – С. 330.

37. Там же. – С. 342.

38. Там же. – С. 343.

39. Там же. – С. 344.

40. Там же.

41. Там же.

42. Там же.

43. Там же. – С. 369.

44. Там же. – С. 206.

45. Там же. – С. 399.

**ПЯТЫЙ РАЗДЕЛ**

**Технологизированный мир: новые проблемы и перспективы**

**5.1. К определению понятий «техника» и «технология»\***

История человечества берет начало с того времени, когда люди стали изготавливать и использовать простейшие орудия труда. И вся дальнейшая эволюции общества в значительной мере определялась уровнем развития техники и совокупностью используемых технологий. Естественно, что расширение функциональных возможностей технико-технологических орудий, способов и процессов их использования обусловили и соответствующую эволюцию понятий «техника» и «технология», которые в таком контексте выступают в качестве исторических.

Техника (греч. techne – искусство, мастерство, умение) представляет собой человеческую способность создавать искусственные образцы, вещи, превращая природное в человеческое. В латинском варианте термин более приближен к понятию культуры как всего того, что создано человечеством.

В античную пору не различалось умение ремесленника и изящное творчество поэта или скульптора: и то, и другое обозначалось терминами «техника» или «искусство», включая сюда и методы познания окружающего Космоса. Основой такого видения было неразрывное взаимодополнение методов познания (понимаемого как анализ фактов с последующим выявлением их причин) и методов искусства (синтез, с помощью которого автор неосознанно, но безошибочно выбирал из совокупности «случайных явлений именно те, которые позволяли почувствовать гармонию целого»). По мнению Аристотеля, это понятие «представляет собой сферу знаний, непосредственно связанную с человеческой деятельностью, ее представляли как звено, соединяющее опытное и научное, теоретическое знание» [1]. При этом античные мыслители рассматривали процессы изменений (возникновения, порождения)

\*При подготовке подраздела частично использованы материалы, подготовленные в соавторстве с С. П. Мовчаном.

в природе и ремесленном производстве как по сути аналогичные, опираясь на идею *мимезиса*, – следования человеком природе, окружающей среде. Однако объектами технических изменений были не только естественные материалы и соединения, но и артефакты, созданные людьми. Субъекты технического творчества с самого начала были способны не только подражать природе, но и модернизировать созданное ими, исходя из актуальных потребностей социума.

Техника имеет широкий спектр возможностей относительно изменения окружающего мира, направленности эволюции природы. Однако при этом она не в состоянии изменить саму себя, то есть, не имеет реальных возможностей относительно собственного развития. Как раз человечество в пределах практического освоения мира в той или иной степени реализует технические изменения.

До XV века техника, как совокупность искусственно созданных артефактов и приемов деятельности, практически не воздействовала на техническое знание, между ними не существовало действенного взаимодействия и ощутимого взаимовлияния. В эпоху Нового времени, когда с зарождением науки активизировалось систематическое изучение природы, четко выявила себя тенденция к объединению натурфилософии и техники, произошла их трансформация в новый тип познания природы. Именно в XVII–XVIII вв. наука достигла такого уровня, когда ее дальнейшее развитие оказалось невозможным без использования соответствующих технических средств. В этот период происходят изменения в производстве, когда определяющим в описаниях мира техники становится понятие «машина». Как отмечает В. С. Ратников, в государствах Западной Европы латинское «ars technica» как искусство умелого производства переходит во французский язык как «technique» – мастерство, умелые навыки, умения, а потом и в немецкий язык как «technic». Термин, таким образом, становится все более специальным [2].

Особенно интенсивно разработка вопросов, связанных с выявлением сущности техники и ее места в социуме и культуре, осуществляется в Западной Европе, начиная с 70–80-х годов XIX века в связи с зарождением философии техники как одного из разделов философской мысли. Наиболее выдающимися представителями этой ветви в Германии были Э. Капп, А. Эспинас, Ф. Бон, Ф. Дессауэр, которым принадлежат первые попытки определения понятия «техника», носившие преимущественно «операциональный» характер, фиксировавшие отдельные проявления и признаки исследуемого феномена. Эти идеи были уточнены и развиты в ХХ столетии усилиями таких мыслителей, как Х. Ортега-и-Гассет, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ж. Эллюль и др. [3].

М. Хайдеггер, например, отмечал, что при определении понятия «техника» преимущественно рассматривали ее в «инструментальном» варианте: к технике относили изготовление и использование орудий, инструментов и машин, то есть, все то, что изготавливается и производится, а также потребности и цели, для реализации которых все это было предназначено. Техника – это средство достижения определенных целей и человеческая деятельность [4]. Это определение, отмечает философ, правильное, но недостаточное, ибо оно не раскрывает сущности техники, ее причинных связей.

Оперируя четырьмя видами причинности, М. Хайдеггер делает вывод, что техника – это вид раскрытия *потаенности*, то есть, процесс становления, «выведения потаенного», «осуществления истины», результатом чего и является определенное изделие, или *произведение*. Автор напоминает, что слово «техника» происходит от греческого «техне», а последнее характеризует не только ремесленное производство, но и высокое искусство, и результаты их сближаются, создавая определенное произведение. С другой стороны, термин «техне» близок «эпистеме» – умению разбираться в чем-то, знать, а знание приносит ясность, волю, свободу и также является раскрытием потаенности. Техника, в которой соединяются эстетический и материальный аспекты, является видом раскрытия потаенности. Но это несколько иное «раскрытие», ибо оно является «производством», ставящим перед природой неслыханные требования быть источником энергии, которую можно было бы добыть и сберегать как таковую [5].

Хайдеггер следующим образом представляет процесс выведения из потаенности в отрасли добывающего производства: энергия, таящаяся в природе, добывается, добытое перерабатывается, переработанное накапливается, накопленное снова распределяется, а распределенное снова преобразуется. Добыча, переработка, накопление, распределение, преобразование – это и есть основные виды выведения из потаенности. Главный субъект производства – человек, который производит, перерабатывает и творит что-то новое из природных материалов и энергии. В процессе эксплуатации техники человек принимает участие в поставляющем производстве как способе раскрытия потаенности [6].

Но происходит это за счет «*по-става*» – определенного собирающего начала этой установки, которая *ставит*, то-есть, заставляет человека выводить действительное из его потаенности определенным способом. «По-став» – это способ раскрытия потаенности, который правит сутью современной техники… В по-ставе осуществляется непотаенность, в соответствии с которой современная техника раскрывает действительное как «существующее-в-наличии» [7].

«По-став» – это одновременно путь, механизм, способ раскрытия потаенного, это те объективные, жестко детерминированные обстоятельства, которые заставляют человека *мыслить* и *действовать* строго определенным способом. Другими словами, «по-став» – это предназначение, подсказка человеку, путь, способ выявления сущности техники, выведения скрытого в наличное бытие.

Итак, техника является новационном способом выявления глубинных свойств бытия. Она позволяет выявить то, что скрыто в нем, должно быть угаданным и представленным. Через сущность техники человек говорит с бытием, слышит его призыв. Человек предстает «втянутым в раскрытие потаенности», поэтому «захваченный поставляющим производством человек стоит в середине сущностной сферы «по-става»: при этом «по-став» *направляет* человека на один из путей раскрытия сущности». То-есть, рассматривая технику как определенный феномен бытия (а не только как совокупность технических артефактов или определенной деятельности людей), М. Хайдеггер утверждает, что человек обречен быть внутри технического потока, хотя и смягчает явный фатализм путем замены терминов: «фатум» на «миссию» и «судьбу». «По-став» у него – «путь раскрытия потаенного, миссия, направляющая человека в историческое бытие».

Таким образом, М. Хайдеггер обосновывает творческую миссию человека, который не только способен, но и обязан творить, не имея других вариантов в своих взаимоотношениях с бытием. Человек обречен на то, чтобы превращать потаенное в явное. Это – его миссия и судьба, это – его сущность, в этом совпадает сущность человека и сущность техники в их взаимодействии с природой.

М. Хайдеггер вслед за Десауэром рассматривает технику как первооснову, коренное человеческое начало. Он показывает, что техника не просто конструирует «технический мир», в котором она универсальна и непобедима, но покоряет своему диктату чуть ли не все пространство бытия. Присущая ей логика пронизывает социальное и человеческое измерение истории. Ее инструментальный разум поражает все сознание эпохи. У М. Хайдеггера понятие «техника» рассмотрено таким, что одновременно навевает оптимизм и пессимизм. Техника и ее сущность неотрывны от человека, его сущности и существования; в то же время последствия вторжения техники в бытие многочисленны и в отдаленной перспективе непредсказуемы.

Охваченность человека по-ставом не только обеспечивает реализацию его творческого потенциала, прогресс культуры и социума в целом, но таит в себе определенные риски и опасности. «Человек настолько решительно втянут в «постав», что не воспринимает его как вызов для себя, не обращает внимания на то, что сам он охвачен этим вызовом, не слышит тем самым всех способов, которыми в своей охваченности экзистенцирует из своей сущности, и потому уже никогда не может встретить среди вещей своего представления о самом себе» [8]. То-есть, речь идет о том, что «по-став» обрекает человека на риск в его отношении к самому себе и ко всему существующему в случае, когда он зацикливается на потаенности. В таком случае возможны отчуждение человека, превращение его в раба техники. То-есть, техника способна превращаться из средства в руках человека в его повелителя. Как раз здесь прячутся вызовы, риски и опасность для человека.

Иная угроза заключается в том, что «по-став», в качестве миссии направляет человека на раскрытие потаенности лишь одним путем и тем самым исключает спонтанный выбор в создании произведения. «Там, где правит «по-став», на какое-либо раскрытие потаенности накладывается отпечаток управления, организации и обеспечения наличного» [9].

Философ замечает, что опасна не техника сама по себе, а тайна ее сущности как миссия раскрытия потаенности, ибо она таит в себе риск. Поэтому «по-став» необходимо понимать двояко – как предназначение и как опасность. «Угроза человеку идет даже не от возможности убийственного действия машины, от технических аппаратов. Действительная угроза подступила к человеку в самой ее сущности. Господство «по-става» угрожает той возможностью, что человек будет не в состоянии повернуться к более начальному раскрытию потаенности и услышать голос более ранней истины» [10]. То-есть, по Хайдеггеру, главная опасность заключается в непонимании подлинной сущности техники. Поэтому следует найти технике «техническое» обоснование, определить ее истинную перспективу в истории человеческой культуры, избавится от эйфории относительно высокого уровня развития современной техники и фетишистского отношения к ней.

К счастью, сущность техники двойственна: «по-став» затягивает в гонку поставляющего производства, которая целиком *принуждает* осуществить событие выхода из потаенности и тем самым предает риску сами корни нашего отношения к сути истины. В то же время сам «по-став» проходит через то осуществление, которое представляет человеку возможность пребывать в качестве необходимой для сохранения сущности истины. Итак, в сущности самой техники кроются не только риски, но и ростки спасительного [11].

Таким образом, как субъект технического, человек является незаменимым существом, берущим участие в раскрытии потаенного с точки зрения «осуществления истины», то-есть, придает смысл процессу раскрытия потаенного и тем самым может существенно влиять на сам процесс и его результаты.

Другой немецкий философ К. Ясперс оценивал роль техники в современной цивилизации преимущественно негативно, ибо последствия ее господства «не оставляют ничего из того, что на протяжении тысячелетий человек нашел в сфере труда, жизни, мышления, символики». Современность – это «катастрофическое обеднение в сфере духовной жизни, человечности, любви и творческой энергии». Даже такая ценность технизированного общества, как творческая активность человека, поддается эрозии и коррозии. Возникает впечатление, как будто «сам дух втягивается в технический процесс, который покоряет себе даже науку, и от поколения к поколению все более решительно». «Отсюда, – констатирует К. Ясперс, – и поразительная ограниченность многих естественников вне их специальной отрасли, беспомощность техников вне их непосредственных задач». Отсюда и неудовлетворенность, господствующая в этом все более лишенном человечности мире [12].

Возникает неопределенность относительно оценки роли техники и технологии в современном мире: «…мы, ошибаясь, видим теперь себя творцами небывалого счастья на земле, достигнутого благодаря нашим возможностям в области техники, ибо видим себя погруженными в настолько же небывалую духовную потерянность» [13].

Значительное внимание К. Ясперс уделяет определению понятия «техника», понимая ее в общем виде как «совокупность действий знающего человека, который знает и направляется на господство над природой, цель их – придать жизни человека такой вид, который позволил бы ему сбросить с себя груз нехватки и получить подобную же форму окружающей среды» [14]. Техника возникает тогда, когда для достижения цели используются вспомогательные средства. Технические достижения опираются на специфическое проявление человеческого разума – на рассудок, для которого характерны исчисления, сопричастные предвидению возможностей, догадкам, оперированию механизмами, преобразованию полученных данных в количества и в отношения. То есть, техника представляет собой часть и проявление общей рациональности как таковой [15].

Иным признаком техники является власть, выявляющаяся себя в умении, методы которого внешние по отношению к целям. Эти умения – способность разделять и владеть, а не создавать и возрастать. «Используя силу природы против силы природы, техника господствует над природой с помощью самой природы. Это господство опирается на знание. Знание – это власть» [16]. Но власть техники над природой приобретает смысл при наличии целей, поставленных человеком для облегчения жизни, уменьшения усилий и т. п. Смысл техники заключается в освобождении от власти природы. Ее назначение – освободить человека как живое существо от подчинения природе с ее горестями, угрозами и оковами [17].

Техника неотрывна от человека: природа изменяет свой вид под влиянием техники, а техническая деятельность имеет обратное влияние на человека, все это составляет главный фактор исторического развития [18]. Но, по мнению К. Ясперса, только современная техника обусловила ощутимые фатальные последствия для человечества. «В условиях технического развития природа способна стать тираном, а человек задохнется в объятиях второй природы, которую он сам создает» [19].

Человек создает искусственную среду («вторую природу»), используя технику. Жизнь в среде, частично созданной им самим, является признаком самого совокупного человека, который утверждает свою реальность в меру того, как расширяет свою среду. Принцип техники заключается в том, чтобы целенаправленно манипулировать материалами и силами природы для реализации назначения человека. Технический человек не воспринимает найденное непосредственно таким, каким оно есть. Он рассматривает вещи под углом зрения их сущности для реализации человеческих целей и старается приблизить формы вещей к особенностям этих целей [20].

Достаточно подробно К. Ясперс останавливается на вопросах соотношения деятельностных и духовно-рациональных, творческих и репродуктивных аспектов техники. «Техника, – пишет он, – это правила, которые можно учить, идентично передавать и использовать… В качестве теории техника дает нам методы, необходимые для достижения целей. Они призваны соответствовать определенной вещи, позволяют не расходовать лишние усилия и обращаться только к необходимому». Таким образом, техника предстает в качестве «отрытой человеком совокупности приемов и действий, которые можно потом повторить в любом количестве сколько угодно раз». «При этом творческая деятельность, ведущая к техническому открытию, отличается от трудовых свершений, где однажды найденное повторяется лишь в процессе чистого количественного накопления» [21]. Присутствующие в процессе технического творчества отклонения – те случаи, когда средства и действия перестают «быть опосредующими звеньями и становятся самоцелью, где забывают о конечной цели, и целью, абсолютной по своему значению, становятся средства» [22].

Автор так описывает процесс подавления человеческой сущности в ходе трудовой деятельности с использованием техники. «Там, где в повседневном труде смысл целого исчезает в качестве мотива и перспективы, техника распадается на многочисленные многообразные виды деятельности, которые теряют свой смысл для работающего… человека. Там, где методы, допускающие практическое усвоение и входят в саму сущность технической деятельности, превращаются в самоудовлетворяющую рутину, это усвоение способствует уже не обогащению жизни, а ее обеднению. Работа без затрат духовных сил уже не является самодостаточной. Человек впадает в состояние, в котором сознание отсутствует или теряется» [23].

Анализируя историческую эволюцию техники и ее современное состояние, автор констатирует, что «сегодня техника находится на своеобразном раздорожье: она может или полностью отделить от природы тех, кто живет в ее сфере, оттеснив ее бессмысленным, механическим использованием технических достижений, или же приблизить нас к познанию природы невидимого» [24].

Техника, вместе с тем, открывает перед людьми новый мир и новые возможности существования в нем, новую близость к природе. Это может быть достигнуто благодаря эстетической привлекательности технических изделий, за счет значительного расширения реального видения мира благодаря технике и формированию нового мировоззрения. Поэтому в понимании техники не может быть места ни пессимизму, ни бездумному оптимизму. Возможности техники, если их брать исторически, по Ясперсу, не безграничны. В частности, она не может существовать сама по себе и для себя, она всегда остается средством. «Техника также по ту сторону добра и зла, она нейтральна и требует, чтобы ее направляли. А эта направленность кроется не в самой технике, а в осознанном этосе: человек сам должен находить путь к управлению техникой. Техника сама по себе способна господствовать только над механизмами, над нежизнеспособным, над универсальным. Техника как таковая, направлена на типичность и массовую продукцию. Сама по себе она лишена выражения, безлика и не человеческая» [25].

В то же время техника действительно негативно воздействует на человека (ее господство ведет «не к освобождению от власти природы, а к разрушению не только природы, но и человека») и на общество, способствуя, в частности распространению бюрократизма, антигуманизма в последнем.

С позицией критики индустриальной, техногенной цивилизации развертывает свой анализ техники французский философ Ж. Эллюль. Как и М. Хайдеггер, он рассматривает технику как особый феномен – явление, которое в значительной степени ответственно за существенные изменения в человеческом бытии в социальном, биологическом, гносеологическом аспектах.

Под техникой Ж. Эллюль понимает не только машины и процедуры для достижения целей, но и всю совокупность осмысленных и имеющих абсолютную эффективность в любых сферах человеческой деятельности методов. Техника тесно связана с рационализмом, мышлением, современным знанием. Сущность техники – не в ней самой, ее онтологическая природа может быть раскрыта исключительно через культурные и духовные особенности современного мира. Техника не может быть отождествлена с машиной, хотя как социальный феномен она порождена машиной, машина не является сущностью техники, ибо последняя представляет собой качественно новую ценность.

Техника, по Эллюлю, связана со сплошной рационализацией мира, в результате чего происходит вытеснение из мышления, из сознания общества эмоциональных образований, фиксируется детерминированная последовательность явлений, утрачивается универсальность, полнота сознания за счет закрепления в нем чисто рефлексивных элементов. Техника – это наиболее опасная форма детерминизма. Она преобразовывает средства в цель, стандартизирует человеческое поведение, не просто делает человека объектом исследований, но и объектом «калькуляции и манипуляции» [26].

Но вместе с тем, техника – это историческая судьба человечества, современной цивилизации, которую нужно пережить, избавившись от ее наиболее кричащих недостатков. Философ подвергает критике идею прогресса во всех ее разновидностях, призывает к возрождению утраченных форм социального устройства, к ограничению человеческого творчества. Антикризисные пути развития цивилизации необходимо искать в различных направлениях, в том числе и в пределах самой техники.

Анализ имеющихся в научной и энциклопедической литературе определений техники свидетельствует, что содержание понятия обогащалось за счет новых содержательных характеристик, например, расширения предметного поля техники от неорганической к органической природе (агротехника, биотехника и т. п.) и даже до техники руководства и управления на разных уровнях (от коллективов людей до общества в целом). В. С. Ратников провел достаточно глубокий анализ существующих определений и отмечает, что они охватывают по крайней мере два существенных аспекта техники – онтологический (мир артефактов) и гносеологический (сфера особенного знания и процесса его получения). Но при этом ни в одном не присутствует описание специфики и деятельности в мире техники, специфики технико-технологического знания. Автор замечает, что вряд ли есть необходимость понятие артефакта трактовать так широко, как это иногда делается, включая сюда кроме материальных орудий, инструментов также речь, идеальные объекты, концептуальные системы и средства. Техника – это также социокультурный феномен, и должна включать социальные формы организации деятельности ее творцов – инженерные сообщества, институты, лаборатории, конструкторские бюро и т. п. [27].

С учетом отмеченного выше можно согласиться с определением техники, рассматривающим ее как «исторически эволюционирующую совокупность создаваемых людьми средств (орудий, устройств, механизмов и т. п.), которые дают людям возможность использовать природные материалы, явления и процессы для удовлетворения своих потребностей; нередко к технике относят также и те знания и навыки, с помощью которых люди создают и используют эти средства в своей деятельности. Техническая деятельность людей и технические изделия (орудия труда, одежда, оружие, украшения) возникают практически в одно время с появлением Homo Sapiens» [28].

Итак, техника – это, во-первых, совокупность артефактов, используемых ради создания других артефактов и направленных на удовлетворение разных материальных и духовных потребностей человека. В таком случае речь идет об относительно разных опредмеченных технических образцах: инструментах, механизмах, машинах, сооружениях и т. п.

Во-вторых, техника – это определенная совокупность операций (навыков, умений), реализуемых в фиксированной последовательности, в четко определенных пространственно-временных интервалах и на основе соответствующих технических устройств для достижения очерченных целей. В этом случае речь идет о технологии, которая не существует без техники, и по сути является частью и проявлением последней в ее самом широком значении.

В-третьих, техника может рассматриваться как совокупность технических знаний – от специализированных, рецептурно-технических до теоретических, научно-технических и системотехнических знаний [29].

С учетом социокультурного аспекта в понятие техники входит любая целенаправленная деятельность, осуществляемая в любых сферах по отработанным образцам и шаблонам.

Указание на исторический характер содержания понятия «техника» обязывает предвидеть возможные экстраполяции и уточнения этого понятия, в частности, и в связи с актуальными тенденциями, характерными для современного социума. В частности, речь может идти о существенном усилении взаимосвязей между техникой и наукой, благодаря чему техника все в большей степени предстает как опредмеченная сила знания (в области кибернетики, химизации, биологизации производства, например); динамизации и гибкости современной техники, то есть способности к перестройке производства на выпуск изделий и материалов в соответствии с возрастающими требованиями и потребностями.

Рассмотренные нами определения «техника» в скрытом или явном виде охватывают и понятие технологии, более того, зачастую они используются как идентичные. Это дало основание Дж. П. Гранту заявить еще в 70-х годах XX столетия, что мы теперь являемся «участниками технологической цивилизации». Более того, по его мнению, в дальнейшем мы все в большей мере будем жить «в середине сдавливающего кольца технологии власти» [30]*.* Как самостоятельное, понятие технологии сформировалось значительно позже понятий «наука», «техника», хотя всегда было понятно, что они тесно связаны между собой и являются результатами деятельности людей. И очень часто технологию отождествляли с техникой на основании того, что последняя рассматривалась в качестве важнейшей компоненты деятельности вообще, влияющей не только на поведение людей в процессе труда, но и на восприятие мира в целом. Однако постепенно становилось понятно, что техника, вместе с тем, составляет лишь какую-то часть деятельности, как и то, что это понятие не охватывает всего содержания понятия технологии. Реально технология использовалась еще человеком первобытного общества и заключалась она в навыках и последовательности процедур при изготовлении каменных, бронзовых, железных орудий и средств труда, при подъеме и перемещении тяжелых каменных блоков и плит в строительстве дворцов, пирамид и т. п. Поэтому правомерным выглядит утверждение, что «одной из основ технологии (и технического знания) является орудийная деятельность, особенно на у начальных стадиях истории» [31].

Целенаправленное развитие технологий берет начало с конца XVIII в., когда был достигнут определенный уровень машинного производства. С этого времени технология понимается как совокупность и последовательность производственных операций, необходимых для получения желаемого конечного продукта. Позже осуществление производственных операций предполагает наличие «технологической карты», предписывающей точное выполнение всех параметров и условий производства определенного продукта, получения результатов с учетом требований к оборудованию, квалификации работников, функциональному распределения и этапов обработки материала в производственном процессе, показателям исходного материала и конечного продукта.

Как раз в эпоху Модерна технология обретает относительную самостоятельность от техники и непосредственно опирается на достижения науки, становясь как бы посредником между тем и другим. Уже на заре индустриальной эпохи необходимо было создавать и эксплуатировать машины и их технологически объединенные линии и системы. Их разработка и использование в промышленности прежде всего требовали развития инженерно-конструкторской, а затем и проектировочной деятельности специалистов, что было невозможно без развития экспериментальной и фундаментальной науки, которая предоставляла производственникам знания о законах природы. Это еще более усиливало роль технологии, умножало ее связи с наукой и техникой.

Вместе с тем, между научным и техническим всегда существует определенный зазор. Если первое ориентировано на познание природных процессов, используемых при изготовлении и функционировании техники (отвечая на вопрос «Чем является объект или явление?»), то технология ориентирует преимущественно на знания, которые способствуют достижению конкретного практического результата (отвечая на вопрос «Как, каким путем можно получить желаемый конкретный результат?»).

Долгое время техника и технология опирались в своем развитии на повседневный опыт, навыки и мастерство работника, на рецептурные, а не на теоретические знания. Технологии в прошлом создавались, опираясь на эмпирический опыт, к решениям приходили путем проб и ошибок, и достижения, как правило, носили локальный характер. Типическое в них определялось конкретными условиями труда, быта, несло на себе черты способа и стиля жизни людей, в том числе особенностей менталитета и культуры в целом.

Как раз во многом из-за этого первые определения технологии носили узкое понимание с акцентом на инструментально-технической составляющей, понимая под ней, прежде всего «средства, какие необходимо использовать для достижения определенных целей» [32].

Испанский автор А. Эспинас предвидел расширения содержания в понимании технологии, в том числе за счет разработки учения о разных вида искусств и техник. Технология, рассматриваемая им как социальная дисциплина, должна была концентрировать в себе знания об основных законах практического действия, быть общей праксиологией. После А. Эспинаса утвердилось наиболее общее понимание технологии как теории, раскрывающей рациональное обоснование способов, форм, правил и условий деятельности, приводящей к стабильному результату в определенной сфере человеческой практики. При этом достигается полное совпадение поставленных целей и достигнутых результатов. Такой подход характерен для инженерной деятельности.

В научной литературе сложилась традиция обозначать знания работника необходимые в производственной деятельности, термином «технология». Тем самым подчеркивается активная роль человека в технико-производственном процессе. Работник (инженер, рабочий) лишь тогда достигает эффективности в своем труде, когда в едином комплексе объединяет в себя вещные и личностные компоненты труда – знания, навыки, квалификацию, мотивацию.

Начиная с XX ст. в связи с развитием фундаментальных наук, самой техники, возникают современные, нетрадиционные, технологии (ядерная, лазерная, компьютерная и т. п), характерным признаком которых является «использование материалов и принципов их обработки, которые не встречаются в природе» [33]. В суперсистеме «наука-техника-технология» возрастает не только удельный вес науки, но структурно и функционально наиболее развитой составляющей этой системы становится новейшая технология. Поэтому возникает потребность в расширении содержательного объема понятия технологии как «деятельности, направленной на создание и реализацию средств и схем (планов, проектов) изменения мира с целью достижения желаемых для человека целей, в этом числе предусматривая изменение и самой деятельности, и самих целей. Поэтому в общем случае под технологией можно понимать такую систему, главной особенностью которой является способность к целенаправленной смене объектов любой природы» [34].

Предметное поле любой технологии (традиционной или новейшей) охватывает не только совокупность приемов, способов и методов обработки сырья, материалов и изделий (на конечной стадии), но и необходимый систематический технико-технологический контроль процессов производства; следование соответствующим инструкциям, правилам и требованиям, как необходимого условия успешной реализации технологических действий и процессов.

Новейшие технологии (нанотехнологии, интеллектуальные технологии), подобно науке, включают и когнитивную составляющую, ибо охватывают значительный объем научных знаний. Предметом технологий становятся например, выяснение физико-химических, механических, электромагнитных и других закономерностей с целью модернизации производства за счет использования наиболее эффективных, энергосберегающих, экономящих материалы, сырьё, время производственных технологий, направленных на улучшения качества и расширение функциональных возможностей конечной продукции.

Любая технология – полифункциональна, ибо охватывает проектное конструирование, планирование и организацию деятельности. Последовательное выполнение совокупности определенных функций приводит к достижению желаемого результата.

Технологичной является не только сфера материального производства, но и вся сознательная жизнь людей. В таком случае речь идет о социальных технологиях. Недаром некоторые исследователи придают этому понятию мировоззренческое значение и связывают ее с социальными условиями разработки и использования социальных технологий. Так, Дж. П. Грант отмечал: «Технология – это не столько машина и инструменты, сколько те представления о мире, которые руководят нашим восприятием всего существующего» [35]. Подобно технике, технология может считаться нейтральной, но ее моральное использование ставится в зависимость от победы истинной, а не политической философии [36]. А сама политика определяется представлениями о разумной рациональности (в соответствии с традициями европейской техногенной цивилизации), благодаря чему создано новое взаимопереплетение искусств и наук [37]. Проникновение новых технологий в разные сферы жизни обуславливает необходимость пересмотра таких категорий, как «справедливость», «благо», «качество жизни», «ценности», «обязанность», «свобода». Грант предостерегает: нельзя забывать о том факте, что наше мышление о технологии само имеет технологический характер, ибо развивается в среде технологизированного мира.

В свою очередь, Дж. П. Картен пишет, что мы, возможно, приближаемся к осознанию технологии как одного из искусств в пределах культурных ценностей, охватывая много новых точек отсчета, начиная с жизненных потребностей личности [38]. В таких условиях доминирование в рамках цивилизации переходит от *технокультуры* к *социокультуре*. И этот переход может быть реализован, благодаря использованию *социальных инноваций*.

Последние, необходимы, чтобы примирить эффективность новых систем и их потенциальное значение (как экономическое, так и социальное) с запросами личностей, которые не желают быть простыми «пользователями» техники, но стремятся выразить и осуществить себя. Инновация будет иметь тем больше шансов на успех, чем более гармонично и теснее она «объединяет технические аспекты с социальными». Речь здесь не может идти о какой-то частичной инновации – технологической или социальной: инновация должна быть глобальная с ее разнообразными составляющими. Сейчас в индустриально-технологичеком плане осуществляется третья волна обновления с его «комбинаторной технологией», охватывающей также такие составляющие, как новые информационные технологии, биотехнологии, создание новых материалов и т. п. «Техношок», вызванный комбинаторной технологией, требует «разместить ее в рамки социальной и культурной мутации» [39]. Жизнь людей состоит из упорядочивания, организации, институализации, становление которых осуществляется объективно как реализация потребности в стабильности, постоянстве, ценности бытия. А все указанные черты характеризуют жизнь как определенную социальную технологию. Последний термин получил распространение, начиная с 60-х годов XX столетия, когда его начал разрабатывать и использовать широкий круг зарубежных и отечественных авторов. Это была реакция на потребность в рациональной организации разных подсистем общества, в управлении общественными процессами. Вместе с тем, преобладающим здесь было информационное описание поведения и состояния объектов и субъектов управления, отношений между ними, обсуждение степени их профессионализма, используемых средств воздействия и т. п. Значительно меньше внимания уделялось разработке механизмов реализации путей совершенствования управления социальными процессами в разных сферах. Указанный пробел начал активно ликвидироваться в наше время путем разработки теоретических и практических основ науки государственного управления.

Н. Е. Осипов определяет социальную технологию как совокупность способов и средств (материальных и идеальных) деятельности, используемых социальным субъектом с целью преобразования общества в соответствии со своими целями и волей, детерминированных его потребностями и интересами. По своей направленности технологии могут быть как полезными, направленными на совершенствование отношений между субъектами в определенной сфере социальной жизни, так и разрушительными по отношению к конкретным процессам, сферам жизни, обществу в целом. Совокупность социальных технологий, используемых преимущественно, составляет цивилизационную (формационную) определенность общества. Вместе с тем, система технологий не может быть жестко однозначной, неизменной. К этому подталкивают как внутренние ресурсы развития социальных технологий, так и изменяющиеся обстоятельства, вызовы, на которые необходимо искать ответы [40]. Социальные технологии опираются как на рациональные, так и на внерациональные основания. Здесь проявляет себя принцип неопределенности, заключающийся в неполном совпадении рационального целеполагания в полученном результате.

По мнению П. Сорокина, в основе каждого исторически значимого типа культуры лежит фундаментальная идея, реализация которой со временем преобразует весь социальный порядок через выработку обществом системы социальных технологий во всех сферах. Вместе с тем, довольно часто провозглашаемая идея не совпадает с действительностью, хотя и определенным образом изменяет социальную реальность. Последнее происходит как раз потому, что технологии охватывают не только рациональные, но и эмоциональные, волевые компоненты, находящие свое воплощение в системе духовных ценностей, составляя ядро культуры. Реализация новой идеи способствует созданию другой системы социальных технологий, охватывая все стороны бытия человека.

Системы таких технологий, которые возникают и исчезают, и образуют цивилизацию, характеризирующую исторически иные образы жизни преобладающего большинства членов общества. Образ жизни, таким образом, можно определить как единство жизненной энергии народа и системы используемых социальных технологий, нарабатываемых в ходе генезиса и развития социума. Методологическое значение категории «социальная технология» заключается в том, что она позволяет оценить степень развития общества в целом и в ее отдельных сферах. Переход от одной ступени к другой обеспечивается за счет бифуркационных взрывов, опирающихся на жизненную энергию определенного человеческого сообщества (народ, нация), способного творить историю, ответить на вызовы на основе имеющихся социальных технологий и устоявшегося образа жизни. Духовные ценности, реализуясь в жизни, начинают выполнять роль целеосмысленной легитимизации существующих институтов собственности. При этом последние обретают статус ценностей культуры, ибо собственность по своей сути является отношениями между социальными субъектами по поводу различных вещей. Сами по себе субъекты всегда выступают не только носителями политико-экономических, но и духовных качеств. Соответственно, по типам собственности можно различать и цивилизационные составляющие жизни общества.

Желательно, чтобы дальнейшая эволюция содержания понятия технологии учитывала бы не только характерные особенности современных технологий, но в первую очередь была направлена на отображение онтологического статуса новейших технологий, которые достигли уровня особенной объективной реальности. Как раз такого рода технологии, понимаемые как взаимодействие технологических средств и объекта преобразования, являются основой дальнейшего научно-технико-технологического прогресса. Последний определяется достигнутым уровнем фундаментальной и прикладной науки, развитием техники и возрастающими потребностями и требованиями современного общества.

Всё указанное должно стать предметом философии технологии, пребывающей пока в начальной стадии своего становления.

**5.2. Техногенное общество и его эволюция**

Общество, как и другие формы материального мира, существует в пространстве и во времени, в нем постоянно происходит обмен энергией, информацией, веществом. Но, конечно, эти свойства и процессы приобретают здесь специфическое проявление: социальных пространства и времени, общественных отношений, человеческой деятельности и т. п.

Природа и общество связаны между собой на только генетически что позволяет рассматривать природные факторы лишь как условия существования социальности, но они непосредственно вплетены в общественные отношения: природа присутствует в обществе, в том числе через человека, его телесность, психофизиологию и интеллект, которые в своем функционировании подчиняются природным закономерностям и ритмам. Например, энергетические параметры истории человечества достаточно четко проявляются в ритмическом протекании общественных и индивидуальных жизненных процессов, о чем догадывались уже мудрецы древних обществ Индии и Китая, авторы библейских текстов. Современная наука активно изучает как природные колебания, так и ритмы протекания истории. Например, Ф. Бродель считал, что отдельные исторические события – это «пыль истории», главное в ней – циклы и так называемые тренды (длительность последних составляет сто и более лет) [1]. Российский экономист Н. Д. Кондратьев считал, что существуют «длинные волны» истории продолжительностью приблизительно 50 лет каждая.

Сегодня существует многочисленные варианты определения ритмов исторического процесса, в соответствии с которыми история – совокупность и переплетение разных по продолжительности циклов, периодов, фаз. В связи с исследованием общества в рамках системного анализа, обнаружено, что существуют закономерности изменений в обществе в соответствии с рядом чисел Фибоначчи [2], а соотношение фаз роста и перестройки социальных организмов составляет 67 на 33 процента. В современной западной социальной философии исследованию длинных исторических волн и циклов посвящены работы Дж. Гордстайна, П. Кеннеди, Дж. Модельски, У. Томпсона и других. Известны попытки разделения исторических процессов на эпохи в зависимости от преобладания рациональных или чувственно-образных компонентов в духовной жизни, смена которых, по мысли авторов, также имеет ритмический характер [3].

Эти и другие факты и идеи используются для обоснования, так называемого натуралистического подхода к анализу общества, когда последнее рассматривается в русле продолжения закономерностей природы. С этих позиций тип общественного устройства и ход истории определяются разными формами ритмов: солнечной активности и космического излучения (Д. Чижевский, Л. Гумилев), особенностями географической среды (Ш. Монтескьё, Л. Мечников), специфичностью самого человека как существа природного, его генетическими, расовыми и половыми признаками (социобиологи Э. Уилсон, Р. Докинс и др.). В русле указанного направления можно рассматривать и теоретические разработки русских «космистов», которые считали, что человечество способно изменить формы бытия, выйти в космос и там начать новый этап эволюционного развития.

Представления о ритмах исторического процесса имеют непосредственное отношение к тому или иному пониманию протекания исторического времени и связанных с ним изменениям в общественной жизни. В недалеком прошлом в отечественной общественной мысли, в философии и политологии вне критики пребывала традиционалистская концепция линейного протекания исторического времени – от начала возникновения социального организма через последовательные фазы его эволюции и развития в форме общественно-экономических формаций и до современности, а через нее – к наиболее развитому в сравнении с предыдущими формами состоянию – коммунизму. Последний рассматривался как последовательное расширение условий для свободного развития творческих сил человека, как общество, в котором сольются внешняя свобода и внутренняя активность человека. Кстати, указанная тенденция однолинейного прогрессивного развития социума и индивида достаточно характерна для европейской культуры и философии. В этой связи можно назвать теории «исторических» и «неисторических» народов, закон трех стадий развития нравственности Гегеля, закон трех стадий эволюции мышления О. Конта, а также христианскую трактовку истории как движения от творения мира и человека Богом ко второму пришествию Спасителя и установлению Царства Божьего.

Отдавая должное гносеологической насыщенности указанных парадигм, отметим, что они, в частности, оказались плодотворным для интерпретации, например, творчества человека как «наиболее развитой формы развития», как исторического движения от частичных, извращенных форм к «распределению самодеятельности» как исторически высшего типа социальной формы и характера человеческой деятельности [4].

Но как свидетельствует история и опыт ХХ века, течение событий в обществе имеет более сложный характер, нежели это представляется в свете линейного понимания социального времени. В частности, наряду с линейными в истории происходят и циклические изменения. При этом в зависимости от масштабов временных отрезков, внутренних и внешних условий возможны также различные типы циклических процессов: маятникообразное движение, движение по кругу, спиралевидные, синусондально-волновые, попятные изменения. Их неповторимая конфигурация и создает все многообразие проявления истории, ее, так сказать, неповторимый лик.

Поэтому плодотворными выглядят попытки расширить представление о конфигурациях исторического процесса. В этом ряду, например, идеи цивилизационной компаративистики, истоки которых видятся в социокультурных концепциях М. Вебера, О. Шпенглера, А. Дж. Тойнби, К. Ясперса [5].

Среди современных наиболее перспективных разработок «цивилизационной школы» следует особенно выделить макроисторическую модель «осевого времени» С. Н. Айзенштадта, соединяющую в себе классические интуиции с идеями современной социальной теории [6]. Следует отметить также как одну из наиболее влиятельных теорию, развивающую идеи Ф. Броделя – мир –системный анализ И. Валлерстайна [7]. Принципиальная новизна указанного подхода к анализу глобальных структур истории заключается в акцентировании внимания на внешних «экзогенных» факторах социальных изменений, имеющих скорее внешнюю, чем внутреннюю природу. Государственные, политические, культурные структуры не являются автономными, с собственной логикой эволюции. Они выступают результатом и следствием «процессов мирового масштаба». Поэтому, по мнению И. Валлерстайна, «напрасны попытки анализировать процессы *общественного развития*наших многообразных национальных сообществ, как будто они являются автономными структурами, развивающимися внутренне, в то время, как они есть и всегда были в первую очередь структурами, созданными всемировыми процессами, получающими свою форму путем реакции на эти процессы» [8].

Таким образом, заочная полемика классиков по поводу того, является ли история результатом развития и смены общественно-экономических формаций (К. Маркс), или конгломератом цивилизаций и культур (О. Шпенглер, М. Вебер, А. Дж. Тойнби, П. Сорокин), с необходимостью уступают место идее о многообразии исторического процесса, в котором линейно-поступательные изменения существуют наряду с культурно-цивилизационными, внутренне детерминированные с мир-системными. Ключевой в понимании социально-исторического процесса сегодня является мысль о том, что неравномерность и асинхронность развития отдельных цивилизаций и культур, их постоянное взаимодействие и синтез, являются, в конечном счете, источником и принципом общего глобального развития человечества в целом, как восхождения от менее развитых к более сложным формам.

Анализ общества как системного образования дает возможность определенным образом использовать наличные философские разработки о сущности и фундаментальных основах общественного развития следующим образом: общество – это открытая, организованная, неравновесная система, эволюционирующая благодаря взаимодействию внутренних и внешних факторов путем флуктуаций, приводящих к революционным бифуркационным взрывам и переходу общества от одного состояния к другому.

Не менее важным является вопрос о периодизации исторического процесса и критериях изменений в обществе, вариативность которых зависит от специфики глобальных методологических подходов в пределах социально-философского анализа (линейно-поступательный, локально-цивилизационный, мир – системный и т. д.), или же от дисциплинарной направленности исследования (политологические, экономические, социально-философские, культурологические исследования). В частности, в русле линейного видения исторической ретроспективы и перспективы чаще всего анализируются социально – экономические, политические, культурно-духовные феномены и структуры в их взаимосвязи или относительной самостоятельности. Таким является формационное понимание истории, или культурно-историческая типология эволюции ценностей и институтов, предполагающие, в частности, разделение европейской истории на эпохи античности, средневековья, Возрождения, Нового времени. Из более современных типологий такого рода можно сослаться на концепцию В. Л. Иноземцева, который выделяет доэкономическую, экономическую постэкономическую эпохи, или же на эволюционную политологическую теорию становления европейских политических структур в эпоху модерна С. Хантингтона.

Социально-философский анализ истории может опираться не только на хронологические, но и на цивилизационные критерии, в частности, это ведет к разделению истории человечества на традиционную и современную. Традиционное общество воспроизводит себя на основе традиций, а источником легитимизации активности в нем является прошлое, а не современность и, тем более, не будущее, не новации, а накопленный опыт. И наоборот, современное общество – это особый тип цивилизации, возникший на Западе, и связан он с ориентацией на новации, изменения, прогресс, чему подчиняются все сферы жизни, система жизнедеятельности индивида и общества в целом [9]. То-есть, основным критерием типологизации общественного процесса здесь является творчество, точнее, ценностная ориентация на творчество. Указанный подход конкретизируется в культурологических парадигмах, сосредотачивающих внимание на том, что ощущает человек в тех или иных обстоятельствах при преобладании традиционализма или инновационости, что требует от личности включения в соответствующие идентификационные механизмы. В других случаях исторический процесс разделяется на большее количество этапов. Такой является формационная теория К. Маркса (кстати, последний не только выделял в истории пять известных типов социального устройства, но и пользовался трехчленной периодизацией, говоря о доклассовом, классовом и бесклассовом обществе).

В связи с бурным развитием науки и техники в новое и новейшее время этот процесс не мог не найти отражения в исторической периодизации. В частности, таковым является разделение истории на доиндустриальную, индустриальную и постиндустриальную эпохи. При этом в расчет берутся не только уровень развития материального производства, степень использования в нем машин, их систем, но и социально-экономическое развитие в целом, а также степень развитости социальных, политических институтов, культуры [10]. Д. Белл образно определял эти фазы соответственно как «игру с природой», с «произведенной природой» и «между людьми». По мнению автора, «потеря смысловых значений в этих сферах создает состояние непонимания, в котором люди не могут находиться и которое с необходимостью пробуждает их к поиску новых значений, чтобы в итоге не осталось ощущения цинизма или опустошения» [11]. То-есть, движущей силой перехода от одних ступеней к другим является противоречие между существующими ценностями общества и их реализацией, институализацией, между их реальным функционированием и восприятием этих ценностей людьми. В сравнении с типологией, выделяющей в истории традиционное и современное состояние, тут картина более конкретизована, ибо учтено отношение индивидов к социальным изменениям, связанным с модернизацией или детрадиционализацией всех сфер жизни. Необходимо отметить, что приведенные выше типологии частично пересекаются, основываясь на чем, имеется возможность их интеграции с целью выделения парадигмальных характеристик материального и духовного характера, составляющих основы жизнедеятельности людей в конкретных условиях определенной эпохи. В этом отношении, например, доиндустриальные эпохи в то же время являются традиционалистскими, охватывая первобытную, рабовладельческую, феодальную общественные организации. Соответственно, индустриальная стадия характеризуемая господством машинного, фабрично организованного производства, наличием соответствующих политических и социальных институтов, специфических культурно-духовных форм, типов личности и механизмов идентификации, разделялась на две разновидности – буржуазную и коммунистическую (социалистическую). Кроме того, в одном и том же государстве или этнической общности типологические характеристики эпохи не существуют в «чистом» виде – здесь следует, скорее, видеть тенденции, преобладающие формы, сосуществующие с остатками, реликтами прошлого и ростками будущего.

Общество – сложная система, структурные уровни и элементы которой взаимодействуют, поддерживая функционально-эволюционные процессы в активном состоянии. В зависимости от мировоззренчески-методологических подходов, конкретных задач, стоящих перед исследователями, внимание акцентируется на материальных, духовных или материально-духовных феноменах, нередко редуцируя к ним все многообразие структурной организации социума. Но, безусловно, что ведущими здесь выступают экономические, социальные и политические подструктуры (в любой последовательности), коренящиеся в типах экономической системы, политического устройства, в духовно-идеологических образованиях, выступая в виде некой целостности и обеспечивая ее стабильность. В этом смысле достаточно удачной представляется концептуальная модель Б. Гаврилишина, которую он использовал для характеристики состояния мира: отдав надлежащее роли экономической составляющей, автор выделяет также ценности и политические институты в качестве системообразующих [12].

Эпоха (период) индустриализма начинается с промышленной революции XVIII в., которая вызывает волну последующих научно-промышленных революционных сдвигов вплоть до середины ХХ века. При этом если на начальных этапах наука и техника развивались как бы параллельно, не пересекаясь, то постепенно эти два потока объединяются, вызывая научно-технические революции и соответствующий тип прогресса. Технология хотя и выполняет роль посредника между наукой и техникой, с одной стороны, и практикой – с другой, однако в целом занимает второстепенное по сравнению с наукой и техникой место. Постепенно в индустриальном обществе повышается роль техники, прежде всего, промышленной, обеспечивающей производство достаточных средств потребления и воспроизводства самого производства.

Постиндустриальный этап развития техногенной цивилизации характеризуется резким повышением значимости технологий, которые выходят за пределы обслуживающего элемента в сферах науки и техники, становясь основой дальнейших прорывов в создании искусственных миров (технологии информационные, образовательные, социальные, нанотехнологии и т. п.).

Разумеется, эти этапы не имеют четко обозначенных границ, они частично перекрывают друг друга и указанные выше приоритеты, скорее, обнаруживают себя в виде тенденций, ведущих сторон в целом единого процесса революционных научно-технико-технологических революций (НТТР) и эволюционного научно-технико-технологического прогресса (НТТП).

Достаточно удачным представляется подход В. С. Степина, который рассматривает общество, в котором преобладающее влияние играют наука, техника и технология, как *техногенное*. В. С. Степин определяет его как такое, в котором основой жизнедеятельности становится… «развитие техники, технологии, причем не только путем стихийно протекающих инноваций самого производства, но и за счет генерации все новых научных знаний и их внедрения в технико-технологические процессы» [13].

В результате возникает тип развития, основанный на ускоряющемся изменении природной среды, предметного мира, в котором живет человек [14]. Главными ценностями техногенной цивилизации являются творчество, прогресс, преобразования, изменяются представления о власти, силе, предназначении человека, его духовном мире [15].

Автор выделяет три стадии в развитии техногенной цивилизации – прединдустриальную, индустриальную, постиндустриальную [16].

Если взять в качестве критериев взаимосвязь науки, техники и технологии, то нетрудно заметить, что в процессе эволюции техногенного общества происходят изменения не только в вещно-деятельной сфере, но и перемещаются акценты и приоритеты в указанной системе.

В индустриальном обществе (период научных революций XVI–XVII вв.) на первый план выступает наука как движущая сила не только непосредственно в области знаний о мире, но и определенным образом влияющая на технику и технологию как таковые. Но главным здесь все-таки остается подтверждение тезиса «знание – сила» и преобразование на основе научных знаний мировоззрения, ценностных установок общества, его социальных и политических структур.

**5.3. Индустриализм: предпосылки сдвига**

Индустриализм уже во второй половине ХХ столетия выявил не только преимущества и достижения, но и проблемы, на основе которых нашли распространение кризисные явления на все техногенное общество в его буржуазном и коммунистическом вариантах. Бурное экономическое развитие способствовало переходу к обществу потребления, чем воспользовалось и советское общество, невзирая на недостаточно эффективную хозяйственную деятельность в условиях административно-командной системы. Вместе с тем, существующие формы организации социальной жизни (экономика, политика, духовная сфера) способствовали массовому распространению тотального отчуждения человека – от результатов труда, ценностей, общественных институтов. Наряду с тенденциями, которые способствовали распространению ценностей творчества, повышению значения образования, наблюдалось размывание ценностей свободного предпринимательства, «разумного эгоизма» в одном случае и неудача эксперимента с переходом к обществу с господством эгалитарно-коммунитаристских ценностей коммунистического типа, в другом. Как результат, в этот период наблюдался «массовый переход в отношении людей к труду от призвания к принуждению, от аскетизма к расточительству, от альтруизма к гедонизму». Все большее значение приобретает принуждение во всех его проявлениях: в моральном, политическом, социальном, духовном отношениях. Господство техники, опирающиеся на рациональное мышление, становится причиной движения общества к энтропии и исчерпанию интеллектуального потенциала, энергии [1].

Среди других последствий эпохи «игры с вещами» исследователи называют также возникновение человеческих масс, как особого «неструктурированного и неоднородного общества», бюрократизацию общественной жизни, опасность возникновения тоталитарных режимов, манипулирование общественным мнением через средства массовой коммуникации и т. п. [2].

Возрастание кризисных явлений стимулировало поиск альтернатив угрозам, итогом чего стал переход к постиндустриальной стадии развития, при котором, по словам Д. Белла, на первый план выдвигается «игра между людьми» [3]. То есть, внимание концентрируется вокруг услуг – человеческих, профессиональных, технических. Это мир, в котором объединяются научное знание, высокая образованность, социальная организованность. Постепенно на первый план наряду с наукой и техникой выдвигаются технологии, понимаемые в широком их значении.

Следует отметить, что многие авторы, когда речь идет об общих тенденциях движения человечества к будущему, достаточно реалистически обрисовывают как позитивные, так и негативные последствия технизации и технологизации общества. Но когда делаются попытки конкретизации общих положений, то в ряде случаев желаемое выдается за существующее или абсолютизируются позитивные в одних случаях, и негативные – в других, последствия научно–технико–технологического прогресса. Но дело в том, что не существует обществ, в которых в «чистом» виде были бы реализованы достижения индустриального и постиндустриального характера во всех сферах общественной жизни. Когда тот же Д. Белл писал, что для постиндустриального общества характерны скорее кооперация и взаимодействие, чем координация и иерархия, или что в нем социальной единицей является «организованная группа, а не индивид» и решения достигаются не через рынок, а путем коллективных переговоров между неправительственными организациями с участием правительства [4], то это выглядит даже по отношению к наиболее развитым, демократическим государствам неким преувеличением. В большинстве случаев (если не во всех) в реальной жизни наблюдается переплетение феноменов индустриального и постиндустриального характера и даже остатков доиндустриальной цивилизации.

С другой стороны, не оправдываются чересчур оптимистические прогнозы относительно возможностей самой постиндустриальной цивилизации. Более взвешенной выглядит мысль о том, что человечество в ХХI столетии способно достичь технологического и интеллектуального прогресса, но при этом могут обостриться социальные противоречия, углубятся дифференциация между отдельными группами населения, регионами, государствами. Главный вектор этой дифференциации может быть связан с возрастанием 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. В целом это связано с информационной революцией, которая ведет к кардинальным изменениям во всех сферах жизни. Например, российский исследователь В. Иноземцев поддерживает идею о том, что эра экономического, материального производства уходит в прошлое, на смену ей приходит постэкономическая эпоха. В результате творческие мотивы и стимулы деятельности станут определяющими. Состоится переориентация интересов людей с утилитарных потребностей на развитие личности. Все связанное с экономикой утратит свою социальность и превратится в индивидуально обусловленное явление. Священное право собственности перестанет быть социально санкционированным правом, а превратится в индивидуально обусловленную способность или неспособность воспользоваться плодами цивилизации. Капитал утратит свою традиционную наполненность, форму и значимость. Главной причиной перехода к постэкономическому обществу, по мысли В. Иноземцева, будет развертывание информационной революции [5].

Постиндустриальное общество своими корнями тесно связано с предыдущим цивилизационным развитием. Взять вопрос, связанный с так называемой урбанизацией. Миллионы людей в последние десятилетия стали горожанами, что дает уникальную возможность на примере жизни двух-трех поколений сравнить сельский и городской образы жизни в их связи с возможностями развития человека.

Существует много свидетельств того, что традиционный сельский уклад жизни является катализатором развития человеческой инициативности, самодеятельности, воли, стремления творить новое. Росийский академик И. В. Петрянов – Соколов в одном из интервью утверждал, что источником становления и развития его личных творческих способностей были детские годы, которые он провел в деревне. Доктор В. Д. Тополянский писал, что творческая активность всегда была присуща крестьянскому сельскому образу жизни. Проявляется эта активность в поиске, ежедневном принятии решений, ответственности за выживание семьи. Эта активность, – утверждал автор, – такая же физиологическая потребность человека, как утоление чувства голода, жажды, сон, дыхание и т. п. Став к конвейеру (в широком смысле), подчинив все свои интересы монотонной деятельности, службе, человек теряет творческий потенциал и вынужден сосредоточиться на себе, на своих ощущениях. Современный человек, проживающий в урбанизированной среде, помещен в санаторные условия: он избавлен рисков и усилий, необходимых сельскому жителю. Он много ест, мало движется (по некоторым данным, в 100 раз меньше сельчанина), избалован развлечениями, материальным комфортом, культурным изобилием. Вместе с тем, в литературе можно встретить и противоположные оценки значимости сельского образа жизни. Так, А. Г. Вишневский разделял социальные регуляторы поведения человека на две основные группы – сельские и городские. По мнению автора, как раз сельский тип порождает конформистское поведение, в то время как городской формирует творческую личность [6].

На первый взгляд, это суждение выглядит достаточно обоснованным. Известно, что сельская жизнь в целом в большей мере, чем городская, базируется на стереотипах, жестко регламентированных нормах и запретах, правилах, условностях. Здесь более жестокие санкции в случае отклонения в поведении человека со стороны общественного мнения. Но дело в том, что этот патриархальный образ жизни при всей его внешней консервативности дает достаточно широкие возможности индивиду для самоопределения и саморазвития.

Сельское восприятие опирается не на любые принципы и нормы, а на те, которые прошли проверку опытом, практикой, были отобраны в процессе жизнедеятельности многих поколений. Причем, через определенные штампы, стереотипы, традиции формируются самостоятельность, инициативность, трудолюбие, способность к риску, которые и лежат в основе творческого потенциала. Близость к природе, постоянное общение с ней, необходимость самому выращивать и добывать продукты питания, топливо, пищу и воду из природных источников, все это способствует формированию любознательности, любви к природе, пониманию разнообразия мира. Очень важно, что усвоение этих ценностей осуществляется через деятельность, а не только и не столько путем словесного влияния со стороны воспитателя. Как отмечает В. Г. Федотова, сельская жизнь связана с трудом настолько, что она и есть труд, в силу чего она предстает иногда как форма жизни, которая несет в себе момент органической целостности и самодеятельности [7].

Несколько иное влияние на индивидуальность оказывают условия жизни в урбанизированном пространстве. Как известно, городская среда дает личности больше свободы в плане выбора образцов поведения, более либеральна в моральном отношении, менее деспотична и менторская в сравнении с сельской. Городское окружение влияет на личность путем представления большого объема информации, увеличения числа вариантов поведения, освобождения от мелочной опеки и постоянного контроля со стороны окружения. Это, на первый взгляд, должно способствовать развитию самостоятельности, творческого отношения к действительности. Развитие техники и технологии также актуализирует спрос на развитие личности.

При этом возрастает значимость систематического целенаправленного влияния человека со стороны социальных институтов, влияния непосредственного и опосредованного. С другой стороны, усвоение ценностей урбанизированной среды требует от личности выработки не только способности ориентироваться в информационных потоках, но и умения выбирать наиболее эффективные для целей саморазвития ценности и варианты поведения. Как представляется, именно здесь кроется главное противоречие городского, урбанизированного способа жизни: ориентируясь на новизну и перемены, давая простор для развития личной инициативы и самостоятельности, последний как раз в меньшей мере, нежели сельский, способствует развитию субъективных, внутренних пружин саморазвития человека. В результате достаточно большая мера свободы для личности оборачивается при стихийном течении событий на фактор нивелирования поведения, не творческого освоения, а конформистского приспособления к среде.

Парадокс городской цивилизации заключается в том, что при наличии значительно больших по сравнению с селом возможностей для культурного творчества, личность в то же время ограничена из-за отсутствия механизмов воплощения этих возможностей в действительность. В частности, недостаточно отработан механизм формирования культурной оседлости [8], что особенно болезненно отражается на мигрантах из села. Замечено, что вместе с возрастанием числа переселений и возможностей средств связи, увеличивается тяга людей к жизни в привычных условиях, к своим корням, местам жизни предков. Это можно пояснить не только ностальгическими настроениями горожан в первом поколении, но и представляет собой попытку преодолеть дефицит социальной, культурной, экологической оседлости в урбанизированной среде. Легче процесс адаптации людей к новым условиям жизни проходил в период индустриализации в СССР, когда процесс переселения был массовым и был связан с получением профессии, хотя и не большой, но регулярной и стабильной зарплаты, освобождением от угрозы голода и непосильного труда на селе. Другим каналом перемещения было стремление получения образования и доступа к культурным ценностям со стороны сельской молодежи. Именно в этой среде в основном формировалась прослойка национальной творческой интеллигенции, которая черпала вдохновение в ностальгических переживаниях о патриархальной деревенской жизни, воплощая их в прозаических или поэтических произведениях, в музыке, песнях.

Хотя обычно городские маргинализированные слои населения как раз состоят в основном из лиц, переехавших на постоянное проживание из села в город. Именно они в сфере культуры составляют благодатную почву для распространения наиболее примитивных образцов массовой культуры. Оказавшись в новой для него культурной среде и понимая, что нужно быть «культурным», мигрант из села чаще схватывает и использует прежде всего внешние, поверхностные символы и артефакты городской цивилизации. Например, девушку, которая недавно попала в город, легко отличить по крикливому стилю одежды и излишнему гриму на лице.

Часть лиц старшего поколения, попавших в урбанизированную среду достаточно давно и приспособившись к ней в бытовом плане, нередко стремятся сохранить остатки духовности сельского типа. Характерен в этом отношении телевизионный фильм «Пятачок», снятый в Москве в период горбачевской перестройки, который иллюстрировал стремление так называемых «лимитчиков» воссоздать островки духовной оседлости сельского типа в мегаполисе. Разными путями оказались они в Москве: здесь и беженцы от сталинской коллективизации, которых в город гнали угроза умереть от голода и инстинкт самосохранения, и завербованные для выполнения «черной» работы, которую коренные москвичи выполнять не желают. Это и были так называемые «лимитчики», то-есть, переселенцы по выделяемому государством лимиту для обеспечения дефицита рабочей силы на конкретных предприятиях столицы. Кстати, судьба таких людей талантливо представлена создателями кинофильма «Москва слеза не верит», хотя и не без известной доли слащавой сентиментальности.

Как правило, в зрелом возрасте у значительной части таких переселенцев просыпается тоска по родной земле, обычаям, песням и пляскам поры их молодости, за тем духовным миром, который почти полностью разрушен в современной деревне, но бережно хранится в их душах. И как раз на пятачке Измайловского парка они регулярно собираются для общения, совместного проведения досуга. Здесь образуются «диаспоры», тамбовских, рязанских, тульских, смоленских москвичей. Звучат традиционные песни, люди танцуют, водят хороводы. Здесь же завязываются знакомства между одинокими мужчинами и женщинами. Колоритна фигура Петьки-танцора, для которого парк – место, где он не только встречается с земляками, но и самоутверждается благодаря своему природному таланту. Человек без образования, как он сам признается, но не без задатков весельчака, скомороха, он откровенно лишний в городе и не имеет возможности занять достойное место в социальной структуре мегаполиса.

Символичен финальный эпизод фильма, где на каком-то празднике в селе встречаются герои фильма и современная молодежь, дергающаяся в подобии танца под современную джазовую музыку, льющуюся из магнитофона. Их анемичные движения как будто символизируют победу посредственности урбанизированной массовой культуры над уходящей деревенской духовной культурой.

Современная урбанизированная среда не только поощряет ориентацию на развлечения, на получение удовольствия от потребления примитивных образцов поп-культуры, на бытовой комфорт, но и создает иллюзию возможности достижения реально недоступных для большинства людей образцов «красивой» жизни, материального достатка. Вместе с тем, человек нивелируется, подгоняется под общий ранжир, усредняется. Речь идет о явлении, которое Х. Ортега-и-Гассет обозначил как «восстание масс». Критерии принадлежности человека к массе философ видел не в политических, идейных или иных социальных характеристиках, а в своеобразной психологии, носители которой не ощущают «в себе никакого особенного дара или отличия ото всех, хорошего или плохого, кто ощущает, что он «такой как все другие». То-есть, автор говорит не о посредственности, как отсутствии каких-то талантов, а об определенной социальной позиции индивида, который живет без усилий, не стремится себя «исправить и улучшить». Это тот, кто «плывет по течению» [9].

Одной из причин и проявлений выхода такого рода «массового» человека на авансцену истории автор называет «скопление», «скученность» людей: «Города переполнены людьми, дома – жильцами, отели – приезжими, поезда – пассажирами, кафе – посетителями, улицы – прохожими, приемные знаменитых врачей – пациентами, курорты – купающимися, театры – зрителями… Масса – это множество людей без особенных достоинств. Масса – это средний, обычный человек без индивидуальности, который ничем не отличается от других, безличный общий тип» [10].

Сам Х. Ортега-и-Гассет объясняет такой феномен только количественным ростом массы населения и скоплением его в городах. Но, видимо, дело не только в этом, но и в переменах в социально-культурной среде, в политической жизни общества, в развитии техники и технологии, средств коммуникации и информации.

Изменения охватывают все сферы жизни, порождают принципиально новые требования к человеку, к его оперативно-техническим, познавательным, эмоционально-волевым способностям и умениям. Творческий потенциал общества все больше отождествляется с информационным потенциалом, обретает черты искусственного интеллекта, лишенного человеческой целостности, ограничиваясь манипулированием информационными потоками. Но влияния эти носят альтернативный характер: человек одновременно опрощается, массовеет, и в то же время от него требуется углубление и совершенствование творческих способностей, умение освоить и переработать возрастающие объемы информации. И здесь актуализируется не только умение создать новые образовательные технологии, но и оптимально объединить с уже имеющимся опытом.

Взять, например, народный опыт воспитания подрастающего поколения. Замечено, что чем менее цивилизован народ, тем более естественные, приближенные к реальности методы воспитания он культивирует. Современная цивилизация избавила индивида от угрозы гибели при первых же столкновениях с действительностью. Однако эти же цивилизационные достижения обрекли старшие поколения на необходимость нести ответственность и за себя, и за своих, часто уже взрослых детей. Такие отношения убивают творчество, направленное как на саму личность, так и на преобразование внешнего мира, сужают возможности для создания мира вещей, человеческих отношений, самотворчества и самореализации индивидов.

Как правило, по совокупности условий жизнедеятельности, в которых находится современный человек, в массовых масштабах скорее воссоздается социальный тип исполнителя чужой воли, распространение получает негативизм, душевная леность, моральный и интеллектуальный инфантилизм, отсутствие заинтересованности жизнью, несамостоятельность, чем противоположные социально одобряемые и позитивные качества. Господствующими становятся черты личности, активность которой целиком направлена на поиск комфорта и материальной обеспеченности или, наоборот, индивид сосредотачивается на собственных внутренних переживаниях, на виртуальном мире, на информационно-компьютерном пространстве. Результат в обоих случаях один – творческий потенциал человека останавливается на полпути в своем развитии и не выступает основой активного отношения к миру и самому себе.

Поэтому вопрос о том, должно ли общество самоустраниться от создания социальных механизмов, блокирующих негативные влияния современных цивилизационных процессов, в том числе и вопрос – воспитывать или не воспитывать молодежь – носит риторический характер. Общество, озабоченное своим будущим, обязано вырабатывать такие механизмы и воспитывать молодежь с учетом имеющегося опыта, традиций, извлекая уроки из прошлого и прогнозируя развитие на будущее.

**5.4. Информационная революция: начала и последствия**

Наиболее важные изменения в жизни общества в последние годы и, тем более в ближайшем будущем справедливо связывают с возрастанием значимости информации, распространением информационной техники, проникновением электронных средств во все «поры» общественного организма. Последствия этих процессов настолько кардинальны, что получили название революции: информационной, информационно-компьютерной, компьютерной [1].

Указанные процессы можно рассматривать в русле тех радикальных цивилизационных трансформаций, которые, в свою очередь, имеют наименование социотехнологических революций. Хотя в общечеловеческих масштабах они осуществлялись в разных модификациях, но общие черты таких революционных изменений четко отслеживаются на протяжении человеческой истории.

Мутации, происходящие на наших глазах, реализуются в виде процессов информатизации сфер общественной жизни и жизнедеятельности индивидов. Основой преобразований выступают информационные интеллектуальные технологии. Последние охватывают объекты (компьютеры, их системы, или на профессиональном языке «железо»), а также системы знаний и представлений, позволяющих накапливать, использовать и продуцировать новые знания. Компьютерное оборудование, программы, знания можно использовать для реализации деятельности, аналогичной умственной деятельности человека [2].

Информационно-компьютерная революция представляет собой систему взаимосвязанных проблем и задач, возникающих в связи с необходимостью решать сложные задачи с многими неизвестными, с перенасыщением информацией. Обработку последней и осуществляет электронно-вычислительная техника, которая благодаря своим быстродействию, надежности может быть использована как непосредственно при выполнении конкретных технологических, конструкторских, организационно-управленческих задач в производстве или в сфере науки, так и за их пределами.

Использование информационных технологий радикально меняет не только материальное производство, но и производство знаний, мировоззрение, быт и образование, общение, искусство, которые не только изменяются по форме, но обуславливают переворот во внутренних механизмах и содержании человеческой деятельности. Результатом такой революции является возникновение нового типа культуры – компьютерной, информационной, экранной, и в конечном счете становление информационного общества.

Наиболее оптимистические прогнозы относительно последствий компьютерной революции связаны с надеждой на то, что благодаря компьютерным технологиям окажется реальным появление высокоэффективных коммуникационных систем, которые обеспечат свободное циркулирование информации между пользователями в масштабах планеты. Даже факторы пространства и времени окажутся незначимыми и осуществится неслыханная интенсификация экономических и социальных процессов на глобальном и региональном уровнях. Но дело в том, что по своим последствиям и темпам развертывания информационно-компьютерная революция наряду с оптимистическими прогнозами, надеждами, порождает и пессимистические выводы. К человечеству, если рассматривать его с этой точки зрения, можно применить аналогию с растянувшимся караваном, голова которого уже втянулась в компьютеризованную цивилизацию, а большая часть – либо только вступает в пределы информационного общества, либо находится за его пределами. Еще 20 лет назад лидером в развертывании процессов информатизации и компьютеризации были США. Большинство населения здесь дома или на службе подключена к коммуникационным системам, а построение информационного общества здесь давно стало одним из важнейших направлений государственной политики. А. Ракитов еще в 1990 г. писал, что широкое распространение в США компьютерной техники и умения населения пользоваться ею, – не просто новый этап, не просто вторичный эффект в одной из подсистем информационной среды, но результат гигантского социального значения, который революционно изменяет интеллектуальный потенциал государства, характер и содержание труда, тип человеческой деятельности, формы и уровни общения, и, что самое главное, – открывает новые возможности для самореализации индивида. Несколько более замедленными темпами указанные процессы разворачиваются в развитых европейских государствах, но и они находятся в авангарде мирового развития в этом отношении.

Еще лет десять–пятнадцать тому назад мы констатировали, что начало процесс компьютеризации в Украине осуществлялся неравномерно, с наличием многих противоречий. Проблемными были финансовые возможности пользователей в приобретении компьютерной техники, существовали настороженность и неприятие компьютеров со стороны значительной части населения [3]. К счастью, с тех пор ситуация изменилась в лучшую сторону во многих отношениях, и тогдашние тревоги нынче выглядят несколько преувеличенными. Так, оказалось, что дефицит отечественной компьютерной техники достаточно легко восполним за счет ввоза ее из-за границы, стоимость ПК постепенно уменьшается. Оказалось также, что нет нужды в охвате такой техникой буквально всего населения, ибо во многих случаях дело ограничивается приобретением модной электронной игрушки, интерес к которой со временем ослабевает, и она в лучшем случае выглядит престижным аксессуаром, свидетельствующем о «продвинутости» хозяев. Существует некий минимум активного населения, способного обеспечивать переход на рельсы компьютеризации. Важно также, что эти процессы достаточно широко внедряются в среднее и высшее образование.

Следует иметь в виду, что сегодняшний этап общения с электронной техникой возник не на пустом месте. Радио и граммофон, магнитофон, телевизор, игровой автомат, видеомагнитофон, персональный компьютер – их можно рассматривать в качестве основных стадий развития технических средств передачи и сохранения аудиовизуальной информации и фактора привыкания к такой технике на бытовом уровне. Однако в условиях информационной революции происходят качественные изменения во взаимодействии информационной техники и человека. Если раньше каждый из указанных выше видов техники воздействовали через один или два канала восприятия информации (зрение, слух), то теперь это воздействие носит комплексный характер. То же самое касается использования техники в производстве, в общении, в быту, где также происходят интеграционные процессы. Персональный компьютер одновременно может использоваться как средство общения, труда, игры, развлечения и т. п.

Поэтому сегодня прогнозирование тех или иных последствий компьютерной революции имеет важнейшее значение не только в выявлении перспектив использования новой техники для оптимизации процесса развития индивидуального творческого потенциала, но и для определения дальнейшей судьбы нации и государства. Дело в том, что инновационность информационной революции может быть реализована в определенных социальных условиях. Как отмечает А. Ракитов, наиболее благоприятными здесь выглядят «наличие рыночной экономики, правовых и политических гарантий для индивидуальной и групповой инициативы, свобода предпринимательства как особой формы хозяйственной деятельности, наличие здоровой конкуренции, которая бы стимулировала создание продукции, удовлетворяющей реальные потребности индивидуальных и групповых потребителей… Но главное – свобода производства и доступности информации и ее неограниченная циркуляция как когнитивной основы всех форм деятельности и интеллектуального развития общества. Но эти процессы необходимо будет корректировать с точки зрения предотвращения опасности нового социального расслоения общества, но уже не по критерию собственности и наличия капитала, а на основе наличия или отсутствия доступа к новейшим информационным технологиям со стороны отдельных групп и слоев населения» [4].

С точки зрения возможностей влияния на человека и его творческие способности информатизация и компьютеризация открывают новые перспективы, но вместе с тем несут с собой новые угрозы и противоречия. Недаром один из докладов известного Римского клуба носил красноречивое название: «Микроэлектроника и общество. На радость или на горе?» Такая альтернативная постановка вопроса неизбежна, если стремиться объективно оценивать изменения, происходящие в масштабах цивилизации. Швейцарский исследователь К. Хессинг в книге «Страх перед компьютером?», классифицируя возможные позитивные и негативные последствия информатизации для общества и его культуры, среди последних называет «автоматизацию» человека, дегуманизацию жизни, технологизацию мышления, снижение культурного уровня людей, изоляционизм индивидов. Эти тенденции, конечно, не рождаются вместе с возникновением и развитием компьютерной техники. Многие авторы указывают в этой связи на негативное влияние на социум и индивида усиливающегося влияние техники и технологии вообще [5]. Определенные негативные тенденции можно было заметить уже в процессе распространения технических средств массовой коммуникации в индустриальную эпоху.

Еще в прошлом столетии философия обратилась к анализу новых «технических» видов искусства, ставших одним из факторов становления так называемой массовой культуры. Представитель Франфуртской школы немецкой философии В. Беньямин проанализировал роль кинематографа в этом процессе. Он отмечал, что кино одновременно является средством «технической репродукции» и «самостоятельным видом художественной деятельности» [6]. Вышедшая на историческую арену масса, как ее описал Х. Ортега-и-Гассет, нуждалась в новом искусстве, которое бы развлекало, способствовало облегченному восприятию художественных образов и сюжетов, а не заставляла думать, размышлять, постигать внутренние смыслы. Таковым и является кино, которое расчленяет сложную ткань реальности на отдельные кадры, соединяя их затем в новую реальность, причем делая это в произвольном, часто алогичном, ассоциативном порядке: «… череда изменчивых образов на экране дает массу мгновенных впечатлений, но при этом не предоставляет человеку возможности самостоятельно осмыслить увиденное и услышанное» [7]. Кино искусственно объединяет отдельные кадры, мизансцены, части в новую целостность, но реальность здесь лишь кажется цельной. На самом деле она раздроблена, фрагментарна. Реальность кино правдоподобна за счет мастерства актеров, режиссера, оператора и других участников кинопроцесса, создающих сюжеты, в которых объединяются литературно-текстуальные (сценарий), визуальные (изображение), акустические (звук) элементы.

Конечно, кино как первая форма «технического» искусства, – это шаг вперед по сравнению с господствовавшими ранее (литература, изобразительное искусство, музыка и др.). В отличие от них оно комплексно воздействует на зрителя, его органы чувств и мышление, создает ощущение причастности и даже непосредственного участия в происходящем на экране. Конечно, и до кино существовали опера, балет, классическая музыка, которые можно было воспринимать «в живую». Но это было элитарное искусство для избранных.

В. Беньямин различает два типа восприятия произведений искусства: оптическое и тактильное. Первое требует от человека собранности, напряженного внимания и осмысления. Это и есть традиционное для художественной культуры восприятие. Второе, по мнению автора, осуществляется в расслабленном состоянии, не требует концентрации внимания и реализуется посредством привыкания [8].

«Живописное полотно, – отмечает В. Беньямин, – приглашает зрителя к созерцанию, перед ним зритель может предаться сменяющим друг друга ассоциациям. Перед кинокадром это невозможно. Едва зритель охватил его взглядом, как тот уже изменился. Он не поддается фиксации» [9]. Но тем самым разрушается возвышенность традиционного искусства, некая аура, как особый неуловимый, незримый ореол красоты и очарования, которое несло с собой традиционное высокое искусство [10].

Ориентация кино прежде всего на развлечение, а также упомянутое выше «кадрирование» реальности способствовали потере искусством возвышенной ауры, к демократизации художественного пространства и взаимопроницаемости культурных феноменов. Сфера культуры превратилась в «глобальный интертекст, взаимодействие многих текстов» [11]. Для массового потребителя аура утратила значение, ему важна «возможность необременительного приобщения к художественной культуре посредством приближения к себе произведений искусства», что и позволяет делать искусство кино [12]. Если созерцательное восприятие искусства требовало концентрации и погружения в произведение искусства, то в процессе развлечения, наоборот, человек погружает творение внутрь себя [13].

Впрочем, как отмечает Л. В. Ажимова, исторический подход опзволяет рассматривать указанные процессы как вполне естественные. На ранних стадиях развития культуры произведения искусства были частью магии и ритуальных действий и не предназначались для показа. В последующем на первый план выходит экспозиционная ценность произведений искусства. А с изобретением технических средств производства и воспроизводства превалирующей становится демонстрационная функция. Это и способствовало превращению предметов художественной культуры из элитарных в демократические [14].

Одновременно изобретение кино знаменовало собой начало эры интенсификации процесса манипулирования при помощи технических средств сознанием людей. Ж. Бодрияр в этой связи отмечал, что кино и другие современные виды искусства – это разновидности тестирования людей на знание определенных социальных кодов, а тип восприятия и соответствующие реакции на фильм заранее предопределены [15].

Эра технических носителей культурных символов характеризуется усилением влияния в восприятии искусства социальных и политических факторов. Зритель не только узнает факты и феномены привычного жизненного мира, становится их свидетелем, но и в состоянии реально принять участие в съемках как член массовки или быть снятым в хронике.

Позитивное качество кино, позволяющее обнаруживать то, что скрыто за поверхностью феноменов, недоступное невооруженному взгляду, вместе с тем позволяет изменить акценты в изобразительных рядах в соответствии с волей творцов кино или в силу социального или политического заказа. Поэтому хроника, документальные фильмы давно превратились в средство организации людей [16]. А массы, в свою очередь, поглощая политико-идеологическую продукцию, не только развлекаются, но и обретают чувство причастности к чему-то великому, могущественному, ощущают себя творцами истории [17].

Бездуховное, демократическое и механическое воспроизводство реальности, как ничто другое, соответствует взгляду на мир современного человека, в жизни которого техника играет исключительную роль.

Следующим в этом ряду технических средств стоит телевизор, который информирует, развлекает, чему-то учит, к чему-то призывает. Но главная беда человека, часами просиживающего перед «голубым» экраном заключается в том, что он почти не покидает роли пассивного потребителя телевизионной «жвачки». Мультфильмы, даже, лучшие из них, которые охотно просматривают взрослые и дети, действуют поверхностно на уровне ощущений и настроений и очень редко будят мысль, глубокие переживания. Худшие же, заполонившие в последние годы телеэкраны, прямо пропагандируют насилие, агрессивность, аморализм. То же самое можно сказать и о значительном числе видеофильмов. Вместе с тем, по сравнению с телевизором, видео обеспечивает большую возможность для свободного отбора информации, но и здесь интерес к содержанию фильмов обеспечивается специально отработанными приемами, призванными возбудить интерес за счет примитивизации чувств и впечатлений.

С этой стороны игровые автоматы и компьютерные игры представляют собой вроде бы значительный шаг вперед. Во-первых, человек здесь *играет*, и играет *активно*. Но и здесь мысль и действия человека ограничены правилами игры. Здесь активность имитируется и не доводится до реальных результатов.

В литературе живо обсуждаются вопросы, связанные с компьютеризацией образования в США и странах Западной Европы. Так, во Франции еще в конце 80-х годов классы были оснащены микрокомпьютерами, с почти 700 программами, все колледжи и лицеи, школы имели компьютерную технику. Среди позитивных последствий компьютеризации называется то, что дети охотно приобщаются к новой технике, играют обучаясь и обучаются играючи. Персональный компьютер освобождает их от рутинной работы запоминания большого количества фактов и сведений в процессе обучения. Вместе с тем, недостаточна методическая оснащенность учебного процесса, отсутствует интерес со стороны преподавателей и учителей. Довольно частое использование техники как вспомогательного средства обучения (вместо демонстрации диапозитивов или видеокассет) значительно снижает эффективность капиталовложений в процессы информатизации. Но главный недостаток заключается в том, что общение с компьютером, по данным французских исследователей, ограничивает и даже ослабляет творческие способности ребенка, конечно, при неправильном использовании техники, в условиях господства стихийности в этом. Среди негативных факторов также упоминаются невозможность пробудить глубокую заинтересованность изучения тех или иных дисциплин, «сухость речи» компьютера, ограничение обучения чисто логическими операциями. В результате учащийся чересчур приспосабливается к компьютеру, а его разум может «превратиться в сортировочный механизм» и даже существует опасность так называемой «компьютерной наркомании».

В Германии также давно осознали необходимость информатизации общества, в том числе и системы образования. Здесь общение с компьютером рассматривается как необходимое средство развития коммуникативных связей, логического мышления и способности к самообучению, умения выбирать оптимальные варианты и пути решения возникающих задач [18]. Вместе с тем, контакт с персональным компьютером ориентирован только на развитие инструментального мышления, логической компоненты сознания при игнорировании способности к критике, ограничении чувственного и творческого аспектов сознания, которые рассматриваются как иррациональные и дифункциональные преграды в работе. Общение с компьютером также ограничивает вариативность речи, а ориентация на накопление знаний без их самостоятельного продуцирования сознанием ребенка, ведет к утрате исторического взгляда на возникающие познавательные, научные и практические проблемы.

Такого рода наблюдения, полученные в основном эмпирическим путем, в целом подтверждаются данными специальных исследований. Так, Шерри Теркли из США изучала влияние компьютерной техники на формирование духовного мира 200 детей возрастом от 4 до 14 лет. Автором были выделены разные этапы отношения ребенка к компьютеру, базирующегося на общих психологических закономерностях восприятия окружающего мира, других людей в обследуемом возрастном интервале. Обращает на себя внимание восприятие детьми технических устройств как живых существ и особенная захваченность и озабоченность этими отношениями. В целом же, как отмечает автор, такое общение способствует более глубокому развитию таких качеств, как воображение, фантазия, умение сравнивать и анализировать явления, усваивать теоретические представления и идеи. Вместе с тем, компьютерная техника способствует более глубокому нарушению естественного хода развития творческих способностей людей [19].

Шерри Теркли большое внимание уделяет влиянию на формирование личности видеоигр, которые рассматриваются как создание искусственных миров в соответствии с правилами игры. Хотя этот новый вид игры влияет на внутренний мир ребенка как и обычная игра, однако в плане влияния на личность видеоигра более влиятельна как в позитивном, так и в негативном плане. В частности, речь идет об опасности чрезмерного погружения в искусственный (виртуальный) мир – мир видеоигры, ведущего к своеобразному компьютерному эскапизму – побегу от действительности. По этому поводу современный украинский психиатр А. П. Чуприков пишет следующее: «эпоха виртуального общения лишает человека множества нюансов, которые так необходимы для социализации. Когда дети борются, гоняются друг за другом и играют в «казаков-разбойников», они понемногу приобретают особенности человеческого поведения и взаимоотношений. Обезьянки, которые выросли в клетках, а потом оказались в стае, становятся изгоями» [20].

Необходимо также обратить внимание на медицинские последствия длительного общения человека с компьютером, которое ведет к так называемому «компьютерному синдрому» и даже к компьютерной наркомании [21]. Кроме того, решение проблемы биологической адаптации к постоянному общению с компьютерной техникой связано с необходимостью нейтрализации негативных влияний на зрение, на нервную систему человека. Дело в том, что у разных индивидов различна психологическая стойкость относительно потребления определенных объемов информации. Необходимо достаточно точное определение гранично допустимых нагрузок на психику в разных группах в условиях возрастания информационных потоков. Особого внимания требуют такие группы, как дети, женщины, молодежь, лица преклонного возраста. В этом отношении уже на уровне потребления телевизионной информации необходимо правовое ограничение объемов и содержания передач, которые подают зрителям многочисленные ныне телеканалы. В условиях скопления населения в городских многоэтажках со слабой звукоизоляцией необходимо усиление контроля со стороны органов правопорядка за деятельностью любителей ночных общений в киберпространстве.

Психологические проблемы, возникающие в связи с влиянием на человека общения с компьютером, часто носят амбивалентный характер. Так, сегодня необходимым является преодоления «компьютерофобии» – страха человека перед новой для него компьютерно-информационной техникой в условиях возрастания и усложнения информационных потоков. С другой стороны, не менее опасна для здоровья и психического равновесия «компьютеромания» – особое состояние личности, приоритетным для которой становится общение в виртуальном киберпространстве в ущерб непосредственному общению с людьми. Сегодня в ходу термин «киберболезнь», которой болеют те, кто часто находится в виртуальной реальности компьютерного происхождения и становится зависимым от нее.

Таким образом, опыт использования компьютерной техники свидетельствует о наличии противоречий в этой сфере. Но сам по себе персональный компьютер не друг и не враг человека, не условие надежды или угрозы его существованию. Таковым он становится в зависимости от характера его использования и степени влияния на личность пользователя. Компьютер оказывается хорошим помощником человека с развитым творческим потенциалом и при глубоком понимании возможностей и ограниченности техники. На этапе формирования личности реальной является угроза абсолютизации компьютера как средства саморазвития. И тогда компьютер может превратиться из усилителя развития индивидуальных свойств разума и духа в целом в инструмент подавления и ограничения человеческих возможностей.

**Примечания к пятому разделу: Технологизированный мир: новые проблемы и перспективы**

**5.1. К определению понятий «техника» и «технология»**

1. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. – Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.

2. Ратніков В. С. Епістемологічні особливості технологічного знання // Філософська думка. – 2006. – №6. – С. 22–42.

3. См.: Мовчан С. П., Чаплигін О. К. Основи філософії техніки і технології. – Х.: Форт, 2013. – С. 127–152.

4. Новая технократическая волна на Западе. – М: Прогресс, 1986. – С. 46.

5. Там же, С. 51.

6. Там же, С. 54–55.

7. Там же, С. 78.

8. Там же, С. 60.

9. Там же.

10. Там же, С. 61.

11. Там же, С. 65.

12. Там же, С. 119–120.

13. Там же, С. 120.

14. Там же.

15. Там же, С. 122–123.

16. Там же, С. 123.

17. Там же.

18. Там же, С. 120.

19. Там же, С. 121.

20. Там же, С. 123.

21. Там же, С. 124.

22. Там же.

23. Там же, С. 124.

24. Там же, С. 138.

25. Там же, С. 140.

26. Там же.

27. Ратніков В. С. Епістемологічні особливості технологічного знання // Філософська думка. – 2006. – №6. – С. 22–42.

28. Резин В. М. Техника // Новая философская энциклопедия. В 4-х Т. – М., – 2001. – Т. 4. – С. 61.

29. Степин В. С., Горохов В. Г., Розов М. А. Философия науки и техники. – М.: Контакт-Альфа, 1995.

30. Новая технологическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 153.

31. Ратніков В. С. Епістемологічні особливості технологічного знання // Філософська думка. – 2006. – №6. – С. 22–42.

32. Мельниченко О. Парадигмальні зміни в системі «наука-техніка-

технологія» // Філософська думка. – 2005. – №4. – С. 15–32.

33. Научно-технический прогресс. Словарь / Составители: В. Г. Горохов, В. Ф. Халиков. – 1987. *–* 364с.

34. Мельниченко О. Вказ твір.

35. Новая технократическая волна на Западе, С. 155.

36. Там же, С. 158.

37. Там же, С. 159.

38. Там же, С. 209.

39. Там же, С. 208.

40. Осипов Н. Е. Содержание и методологическая роль категории «социальная технология» в осмыслении целостности общества // Вопросы философии. – 2011. – №6. – С. 16–22.

**5.2. Техногенное общество и его эволюция**

1. Бродель Ф. Материальная цивилизация. Экономика и капитализм. XV–XVIII вв. (В 3–х.т.) – Т.1.–Структуры повседневности: возможное и невозможное. – М.: Прогресс, 1986. – 622с.; Бродель Ф. Материальная цивилизация. Экономика и капитализм. XV–XVIII вв. (В 3-х.т.) – Т.2.–Игры обмена. – М.: Прогресс 1988. – 632с.

2. Аверинцев С. С. Византия. – Русь: два типа духовности. Статья первая // Новый мир. – 1988. – №9. – С. 227–239; Аверьянов А. Н. Системное познание мира. – М.: Политиздат. – 1985. – 263 с.; Айзенштадт С. Н. Осевая эпоха: возникновение трансцендентных видений и подъем духовных сословий // Ориентация – поиск. Восток в теориях и гипотезах. – М.: 1992. – С. 42–62; Альгин А. П. Риск и его роль в общественной жизни. – М.: Мысль, 1989. – 187с.; Арсеньев А. С. Десять лет спустя: о творческой судьбе С. Л. Рубинштейна. Философский очерк // Вопросы философии. – 1998. – №11. – С. 43–68.

3. Свасьян К. А. Человек как творение и творец культуры // Вопросы философии. – 1987. – №6. – С. 132–137.

4. Новиков Б. В. Творчество и философия. – К.: Изд-во при Киев. гос. ун-те, 1989. – 168с.; Новіков Б. В. Творчість як спосіб здійснення гуманізму. – К.: НТЦУ «КПІ», 1998. – 310с.

5. Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1990, – 808 с.; Тойнби А. Дж. Постижение истории / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.; Шпенглер О. Закат Европы. В 2-х т. – Новосибирск: Наука; Спб. отд., 1998. – Т.1. – 584 с.; Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

6. Айзенштадт С. Н. Указ. соч.

7. Валлерстайн И. Социальное изменение вечно? Ничто никогда не изменяется? // Социс. – 1997. - №1. – С. 8–21.

8. Валлерстайн И. Общественное развитие или развитие мировой системы? // Вопросы социологии. – 1992. - №1. – С. 3–17.

9. Федотова В. Г. Типология модернизаций и способов их изучения // Вопросы философии. – 2000. – №4. – С. 10.

10. Белл Д. Культурные противоречия капитализма // Этическая мысль. Научно – публицистические чтения. – М., 1990. – С. 118–141.

11. Белл Д. Указ. соч.

12. Гаврилишин Богдан. Дороговкази в майбутнє. До ефективніших суспільств. Доповідь Римському клубові / Пер. з англ.. – К.: Основа, 1993. С.10.

13. См.: Степин В. С. Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 21.

14. Там же, – С. 24–26.

15. Там же, – С. 26.

16. Там же, – С. 20.

**5.3. Индустриализм: предпосылки сдвига**

1. Белл Д. Культурные противоречия капитализма // Этическая мысль. Научно-публицистического чтения. – М.: 1990. – с. 251.

2. Федотова В. Г. Типология модернизаций и способов их изучения // Вопросы философии. – 2000. − №4. – С. 3­27.

3. Белл Д. Указ. соч., С. 244

4. Белл Д. Указ. соч., С. 245

5. См.: Федотова В. Г. Указ. соч., С. 8–9.

6. Цит. по: Лозовой В. А. Самовоспитание личности. Философско-социологический анализ. – Х.: Основа, 1991.

7. Федотова В. Г. Практическое и духовное освоение действительности. – М.: Наука, 1989.

8. Лихачев Д. С. Книга бескойства. – М.: Новости, 1991.

9. См.: Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. – 1989. − №3. – С. 119-154; №4. – С. 114–169.

10. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. – 1989. − №3. – С. 120.

**5.4. Информационная революция: начала и последствия**

1. Ракитов А. И. Философия компьютерной революции. – М.: Политиздат, 1991.

2. Ракитов А. И. Указ. соч., С. 147.

3. См.: Чаплигін О. К. Екранна культура: новий міф чи шлях до творчості // Матеріали ІІІ Міжнародної конференції: «Творчість. Культура. Гуманізм». – Київ: КПІ, 1993. – с. 130–131.

4. Ракитов А. И. Указ. соч., С. 44.

5. См., напр. Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986., Новая посттехнократическая волна на Западе. – М.: Akademia, 1999.

6. Беньямин В. Произведения искусства в эпоху его технической воспроизводимости // В кн.: Беньямин В. Избранные эссе. – М.: Медиум, 1996.

7. Беньямин В. Указ. соч., С. 86. См.: Ажимова Л. В. Философское осмысление феномена кино В. Беньямином // Вопросы философии. – 2013. – №1. – с. 87.

8. Беньямин В. Указ. соч., с. 57-58.

9. Там же, с. 87.

10. Разлогов К. Э. Искусство экрана: от синематографии до Интернета. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2010. – с. 23.

11. Ажимова Л. В. Указ. соч., С. 88.

12. Беньямин В. Указ. соч., С. 58–61.

13. Ажимова Л. В. Указ. соч., С. 88.

14. Ажимова Л. В. Указ. соч., С. 88.

15. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – С. 134.

16. Ажимова Л. С. Указ. соч., С. 90.

17. Эту возможность кинематографа еще до наступления эры телевидения и компьютеров активно эксплуатировали вожди тоталитарных режимов – от Гитлера до Сталина и тех, кто за ними стоял.

18. См.: Звегинцев В. А. Компьютерная революция: проблемы и задачи // Вопросы философии. – 1987. – №4. – С. 91–99.

19. Cherry Turkle. The Second Self. Computers and the Human Spirit. – N. Y.: Cimon and Chuster, 1984. – Р. 72.

20. Газ. «Время» (Харьков). – 6 августа 2013 г.

21. Cherry Turkle. Ibid., Р. 128.

**ШЕСТОЙ РАЗДЕЛ**

**Человек и общество в постиндустриализме**

**6.1. Homo creator как субъект**

**социального действия в современном обществе\***

Современная эпоха характеризуется различными факторами и тенденциями, среди которых выделяются глобализация и распространение информационных сетей, а также парадигмальные изменения в осмыслении «вечных» проблем за счет отказа от традиционного их толкование в пользу постмодернистских и after-модернистских моделей. В частности, повышается значимость многочисленных символических миров, благодаря чему социум предстает как сложная сеть микрообщностей-носителей этих миров. Вместе с тем осуществляется новый антропологический поворот, повышаются требования к отдельному индивиду, как активному элементу социального процесса, как носителю творческого потенциала. В результате Homo creator выступает как действительный субъект истории.

Вместе с тем, это ведет к обострению дискуссий о том, кто является истинным субъектом исторического процесса, о судьбе индивидуального социального субъекта вообще, подвергается ревизии само понимание субъективности в ее традиционной для европейской философии форме. Более того, часто трансформация философского дискурса происходит на пути отказа от субъекта как его понимали в философии Модерна, а вместе с тем, – и от философии субъекта как таковой, от субъектцентрированного мышления. «Смерть» человека, субъекта, автора и т. д., провозглашенная классиками постмодернизма, вообще ставит под угрозу существование гуманитарных наук, традиционно опирающихся на рационалистические принципы или требует существенных изменений в их проблемно-содержательном наполнении. В условиях ситуации неопределенности и столкновения альтернативных точек зрения актуальным является поиск вариантов и возможностей трансформации концепции субъекта в

\* Данный подраздел написан совместно с Т. А. Чистилиной.

направлениях, которые аккумулировали бы в себе как традиционные, так и новейшие философские дискурсы и открывали возможности для оптимистичных прогнозов относительно дальнейшей судьбы человека и человечества.

Функционирование человека в социуме базируется на механизмах, которые в различных сочетаниях обеспечивают определенные конфигурации индивидуальности и формы активности субъекта. Среди них важнейшими являются идентификационные процессы, охватывающие амбивалентные механизмы отождествления и разотождествления. В первом случае речь идет о процессах уподобления индивидом себя, чему-то более общему, трансцендентальному (Бог, Абсолютный дух, общество, государство и т. д.). Разотождествление связано с определением себя как определенной индивидуальности, отличной от других самости, как неповторимого и оригинального существа.

Соотношение между указанными механизмами меняется не только на разных этапах жизненного пути человека, но и в ракурсе исторических изменений, причем наблюдается тенденция от абсолютного преобладания отождествления к смещению в сторону разотождествления, что в целом приводит к образованию субъекта-монады, самодостаточного, самостоятельного, индивидуализированного, а это способствует развитию творческого потенциала человека и формированию в массовых масштабах человека творческого. Вместе с тем, это не означает, что противоположный процесс отождествления исчезает или сводится на нет. Напротив, он также расширяет свое влияние, продуцируя человека «массового», «незавершенного», лишенного творческой силы, самостоятельной активности. В такой ситуации весьма актуальным является концентрация усилий общества на поиске новых механизмов, которые позволили бы вовлечь субъекта-монаду в коммуникативной пространство, а также развили творческие силы массового человека, создали условия для проявления его активности.

Таким образом, размышления над указанными проблемами выглядят очень актуальными как для целей развития каждого человека, так и для будущего социума в целом. Решение указанной задачи выглядит приоритетным перед стихийным воспроизводством человека массы, поскольку последний в определенных условиях может стать угрозой для развития и даже современной цивилизации.

Главные проблемы здесь концентрируются вокруг вопросов о том, действительно ли классический субъект «умер», и если это так, то какой тип субъектности грядет ему на смену – децентрированная совокупность фрагментов, или новый субъект, опирающийся на новые принципы, но все же центрированный вокруг нового ядра субъективных проявлений. От ответа на этот вопрос зависит, какие перспективы являются более реальными для эволюции современной цивилизации и имеют больше шансов для воплощения – оптимистические, пессимистические или какие-то промежуточные, объединяющие в первую и вторую тенденцию.

Требую уточнения ключевые понятия, среди которых мы выделяем прежде всего «субъект» и «Homo creator». Понятие «Субъект» от лат. (Subjectus, греческий аналог – hypokeimenon) – в исходном своем значении означало «подставка», «основа», «скамеечка для ног». Затем этот термин трансформируется и выступает как самостоятельный, обозначая то, что «подлежит», то есть, «что лежит под чем-то в качестве основы» и достаточно точно передается синонимами «субстрат», «субстанция». В этом смысле классическая философия определяет субъекта как носителя определенных качеств, как источник активности, направленной на объект. В философии древней Греции в качестве такой основы считались любые разновидности сущего, а не человек. Более того, в таком значении это слово однозначно не было связано ни с человеком, ни тем более с «Я» [1]. Такой субъект как бы определялся извне и подвергался различным воздействиям, источником которых он не был, то есть, он не мог обнаружить самостоятельности. Поэтому этот субъект с точки зрения современного использования указанного термина, должен был пониматься как «объект». Более современные определения субъекта предусматривают, во-первых, источником активности субъекта внутренние для него механизмы или сочетание внешних и внутренних импульсов при условии преобладания вторых, во-вторых, это понятие преимущественно касается отдельного человека, групп людей, общества в целом; в-третьих, речь идет о субъекте познания, деятельности, исторического процесса. В философском аспекте выделяются онтологическое, гносеологическое, социально-гуманитарное понимание субъекта. Получив антропологическую нагрузку, став синонимом человека, субъект обозначает существо, обладающее сознанием, волей, способностями познавать и действовать. Можно также выделить морально-правовой подход к субъекту, предполагающий понимание индивидуальной или групповой способности обладать правами и обязанностями, предусмотренными неписаными (мораль) и писаными (право) правилами, запретами, предписаниями. В грамматическом значении слово «субъект» означает то же самое, что и «подлежащее» [2]. В обыденной речи закрепилось презрительное наименование субъекта как человека, которого не желают называть его собственным именем из-за действительного или кажущегося преувеличения своей значимости и повышенного внимания к своей персоне.

В центре нашего внимания также понятие социального субъекта, приобретшего содержательность со времен К. Маркса. До этого субъект рассматривался в психологическом аспекте – как изолированный индивид, познавательные возможности которого имеют биологическую природу, который лишь пассивно отражает внешнюю действительность. К. Маркс впервые наполнил термин социально-историческим содержанием. «Социальный субъект» в аспекте существования – это обобщающее понятие, относящееся к активному деятелю, не только «актору», но и творцу социальных отношений во всех сферах общественной жизни, который проявляет себя в активной предметно-практической деятельности, а не только в познании. В качестве социального субъекта могут выступать члены общества в целом («народные массы»), отдельные труппы («общественный класс»), а также личности. Активная деятельность превращает те или иные фрагменты действительности, исторический процесс, общество в целом в объекты, на которые субъект воздействует в соответствии с целями и задачами, которые перед ним стоят.

Индивид выступает как субъект с присущим ему самосознанием постольку, поскольку он владеет миром культуры (орудиями предметно – практической деятельности, формами общения, логическими категориями, нормами эстетических и моральных оценок). Он может быть активным в одних аспектах и пассивным – в других.

Понятие индивидуального субъекта сравнимо с родственными – «личность», «индивидуальность», а также с такими, которые характеризуют процессы их становления в социально-духовной среде. В этом смысле продуктивным представляется обращение к монографии В. В. Гусаченко, в которой нашли определенное освещение указанные категории, рассматриваемые автором нетрадиционно, с учетом сосуществующих сегодня дискурсов Модерна и постмодерна [3].

Обращаясь к проблематике субъективности, мы вынуждены касаться почти всей системы понятий, относящихся к человеку, его сущности, существованию, становлению (в филогенезе и онтогенезе), развитию и саморазвитию. Чаще всего в отношении отдельного человека используют понятия «индивидуальность» и «личность». Под индивидуальностью обычно понимают ансамбль качеств, свойств, проявлений, составляющих неповторимость каждого человека. В таком случае важным представляется то, чем человек выделяется из общей массы. «Индивидуальность является спонтанной, меняющейся в своем проявлении и поэтому она ближе к творчеству. Ее нельзя создать, сделать, хотя над ней надо работать. Индивидуальность всегда неопределенная, изменчивая, неоформленная» [4]. Личность, по мнению В. Гусаченко, – наоборот, обусловлена внешними воздействиями, она представляет собой определенный набор качеств, застывших, будучи переплавленными в горниле индивидуальности и представляя собой стержень самостоятельности, наличия (отсутствия) у отдельного человека собственной позиции по отношению к внешним обстоятельствам. Таким образом, индивидуальное и личностное претендуют на акцентуации внутреннего и внешнего в человеке, но направленность их противоположная: индивидуальность ориентирует «изнутри» «Я» на внешнее, на Других, личность – на саму себя. Индивидуальность и личность как бы дополняют друг друга, представляя разные стороны человека в единстве его неповторимых и типичных качеств и проявлений. При этом в обоих случаях речь идет о результате, более-менее постоянном, определенном. Это – тот существенный осадок, который остается относительно неизменным в процессе жизнедеятельности человека, и составляет основу неповторимого «Я».

Процессуальную сторону человеческого существа характеризуют понятия, фиксирующие внешние и внутренние механизмы и импульсы становления и функционирования его индивидуально-личностных характеристик: «воспитание», «социализация», «идентификация» и другие. Особенно весомым здесь выглядит понятие идентификации, которое, имея сложную структуру и многовекторную направленность, характеризует постоянно осуществляемый механизм самосозидания человека [5]. Специфичность идентификации заключается, в частности, в том, что она одновременно охватывает два взаимосвязанных и диаметрально противоположных по направленности процессы: отождествление индивида с другими и нахождение и построение собственной индивидуальности (self), что придает неповторимость каждому человеку и одновременно обнеспечивает его сходство с другими. Таким образом, идентичность (результат идентификации) – одновременно динамическая конструкция и механизм становления индивидуальности и личности как субъективно очерченного процесса [6], как «Я», отличающегося от «Он», «Они», «Другие». Одним из важнейших механизмов идентификации является процесс отождествления-разотождествления. Под отождествлением понимается активный процесс освоения индивидом или группой норм, ценностей, образцов мышления и поведения, существующих объективно и составляющих социальное пространство жизнедеятельности субъекта, его жизненный мир. В таком случае субъект присваивает роли и позиции, рассматривая себя как члена определенного сообщества. Разотождествление – противоположный процесс отстранения от внешних воздействий и выработки собственных позиций, на основе которых формируется обособленное «Я», или определенная конфигурация субъективности.

Сравнивая понятия «индивидуальность», «личность» с одной стороны и «субъект» – с другой, можно констатировать, что последнее воплощает в себе не простую неповторимую совокупность всех качеств и способностей человека, или устоявшийся ансамбль общественных отношений и других факторов, закрепленных во внутреннем мире человека, его сознании и поведении. Речь здесь идет о специфических формах активного отношения индивида – личности к миру. Поэтому философское понимание субъекта неотрывно от парного ему термина «объект». Если субъект является носителем субстанциальных свойств и характеристик, определяющих его качественное своеобразие, то объект, – это то, что находится в зависимости от субъекта и по определению лишено самостоятельности, внутренней активности. Но указанное понимание взаимодействия субъекта и объекта имеет смысл, если речь идет об отношениях между субъектом – человеком (группой, обществом), с одной стороны, и неживыми природными объектами, – с другой. Во всех остальных случаях (в том числе когда речь идет о взаимодействии людей и животных) «чистых» субъект-объектных отношений не существует, ибо любая форма активности того, кто пытается быть субъектом, наталкивается на встречное противодействие со стороны объекта. Поэтому в истории, в индивидуальном общении между людьми преобладающими являются субъект-субъектные отношения, что значительно усложняет прогностические возможности теоретического анализа общественно-исторических процессов.

Необходимо также отличать исторического субъекта как реальную творческую силу, динамизирующую общественные отношения и проявляющуюся индивидуально и в социально-групповых сообществах, от субъекта как ведущего персонажа европейской философии. В обоих случаях характеристики субъекта менялись как в контексте социально-исторических изменений, так и по мере наполнения новыми содержательными сюжетами философской рефлексии.

Родственным «субъекту» является понятие «субъективность», под которой понимается степень, форма и место обнаружения активности субъекта. «Субективация», в свою очередь, – процесс оформления границ компетенции и сферы активности субъекта. Несколько иную нагрузку несет понятие «субъектность», которое понимается как возможность (способность) индивида иметь качества субъекта в тех или иных пространственно-временных координатах.

«Социальный субъект» как гносеологическая конструкция, характеризует точку пересечения субъективного и объективного в такой специфической сфере бытия, как социальная реальность. От субъекта социальный субъект отличается тем, что первое понятие всегда предполагает наличие противоположного ему объекта. Социальный субъект такого противопоставления не предусматривает, ибо в таком случае он перестает быть самим собой.

Понятие «индивид» предусматривает обозначение единичного в отличие от сообщества, массы. Индивид – отдельное живое существо, отдельный человек в отличие от коллектива, социальной группы или человечества в целом. Индивид не подлежит дальнейшей дифференциации, потому что это ведет к лишению его самобытности, бытия, опирающихся на такое качество, как целостность. Вместе с тем, отдельный субъект перестает быть социальным, если его отделить от общественных связей, в которые он включен и которые творит и осваивает.

Человека традиционно определяют как биологический вид или как представителя этого вида, существующего на планете Земля наряду с другими видами живых существ. Отличать человека от животных можно по многим признакам, но чаще всего это делается по признаку владения человеком разумом (homo sapiens) или по наличию души. Таким образом, человек – это вид живого существа, имеющего душу и сознание. Можно сказать, что человек – не творец миров, а «один из их жителей».

Если сравнить подходы к пониманию человека как социального субъекта, то можно сделать вывод, что в большинстве случаев они опираются на бинарные оппозиции (индивид-общество, биологическое-социальное, человек-животное). Т. Парсонс, например, характеризует субъекты общественной жизни как актеров или существ, которые выполняют определенные социальные роли, акты действия. По его мнению, люди в обществе реализуют определенные осмысленные намерения, чтобы в дальнейшем реализовать их в социуме. Указанные намерения формируются структурами и процессами, которые и образуют действие [7]. Автор замечает: «Социальным субъектом является деятель, которым в свою очередь может быть любой другой индивид, субъект действия, который принимается за центр системы («Я») или какой-то коллектив, который при анализе ориентации рассматривается как нечто единое. Эмпирические сущности, которые «не взаимодействуют» или «не реагируют» на «Я», представляют собой физические объекты. Они являются средствами и условиями действия «Я». Культурными объектами являются символические элементы культурной традиции, идеи или убеждения или ценностные стандарты в той мере, в какой они рассматриваются как объекты ситуации со стороны «Я», но это «интериоризированные» элементы, вошедшие в структуру его личности» [8].

Т. Парсонс утверждает, что субъект действия или «действующее лицо» вносит определенный вклад в возможности развития системы, к которой оно принадлежит. Для актора важно, как эти возможности осуществляются, поскольку некоторые из них необходимо реализовать быстрее, чем другие. «Эта временная характеристика отношения действующего лица к развитию ситуации, – отмечает исследователь, – может быть расположена на оси активность – пассивность» [9]. На одном из полюсов этой оси действующий субъект может просто «ждать развития», не обнаруживая каких-либо активных действий в отношении того, что происходит. На другом полюсе – развитие системы, в которое субъект может вмешиваться в соответствии со своими желаниями или интересами [10].

Социальная реальность у Т. Парсонса выступает как система, открытая для разных связей и взаимодействий. Автор пишет: «...социальная система состоит из множества индивидуальных действующих лиц, которые взаимодействуют друг с другом в ситуации, которая обладает по крайней мере физическим аспектом или находится в определенной среде действующих лиц, мотивации которых определяются тенденцией к «оптимизации удовольствия», а их отношение к ситуации, в том числе отношение друг к другу, определяется и опосредуется системой общепринятых символов, являющихся элементами культуры» [11].

Таким образом, социальность у Т. Парсонса представляет собой место взаимодействия актеров, выступающих в качестве субъектов деятельности. Но деятельность делает актеров одинаковыми, то есть, они обезличиваются. Субъект превращается в обезличенную точку, как точку действия, место приложения социальных сил. Функционалистская теория Т. Парсонса изображает социальность как совокупность актеров, выполняющих определенные функции, но при этом исчезает главная характеристика социальной реальности – ее наполненность смыслом, что может возникнуть только благодаря социальному субъекту, как такой точке, в которой пересекается его активность и структурные влияния социальной реальности.

Мы определяем творческий потенциал человека как «социально-философскую категорию, которая представляет собой индивидуальное проявление творческой сущности человека, механизм активного духовно-деятельного освоения мира через собственные внутренние ресурсы». Этот феномен охватывает телесные, психологические, интеллектуально-информационные, побудительнно-мотивационные механизмы активности человека, которые в сочетании с определенными духовно-душевными проявлениями в благоприятных социальных условиях ведут к созданию новых материальных и духовных ценностей, форм культуры, общения, расширяя вместе с тем горизонты внутреннего мира самого творца [12]. Творческий потенциал отдельных индивидов отличается своей конфигурацией, содержательной направленностью, результативностью, интенсивностью протекания процесса творчества и по другим параметрам.

Сравнение категорий «субъект», «субъективность», с одной стороны, и «творческий потенциал человека», с другой, позволяет констатировать, что последний представляет собой в определенных случаях (когда усилия субъекта преимущественно направлены на создание материальных и духовных ценностей, форм общения и общественных отношений, а также на саморазвитие и самореализацию самого человека) ядром субъективности и движущей силой активности. Когда творческий потенциал доминирует в структуре качеств личности, то мы имеем в наличии определенный тип социального субъекта, который может быть назван как Homo creator (человек творческий).

В современном мире не существует однозначного направленности исторического процесса, влияния только монистических тенденций. Скорее, речь идет о противоречиях, порождаемых различными, подчас альтернативными тенденциями, силами, влияниями. В действительности можно наблюдать различные сценарии развития событий. В исследуемой теме нас, в частности, интересует судьба индивидуализированного субъекта, эволюция которого находится под влиянием противоречивых факторов. Хаос плюрализированого, фрагментированого бытия приводит к соответствующему распаду субъекта. В ситуации постистории, в условиях растворения и децентрации субъектности и субъекта становится проблематичным найти точку фиксации собственного модуса существования. Субъективация, как попытка (способность) «выйти за линию власти, согнуть эту линию» (Ж. Делез), как создание себя по собственному проекту, как «техника себя» (М. Фуко) требует немалых усилий по самотворчеству, порождает необходимость брать ответственность на себя, в современной ситуации также теряет свои основы. Поэтому субъективация предполагает наличие определенных «факультативных правил», рекомендаций, которые «задавали бы направления творческим усилиям». То-есть, необходимым остается рационализация и центрация, хотя и не такие жесткие, как в эпоху Модерна. Между тем, современное сознание, как известно, характеризуется как децентрированное, фрагментарное, шизофреническое», мозаичное. Поэтому субъективация выглядит как пожелание, идеальная конструкция. В крайнем случае речь должна идти о построении новой рациональности.

С другой стороны, совокупное действие условий и факторов, которые влияли на индивидуализированного субъекта в эпоху позднего Модерна, способствуют тотальному отождествлению, что вызывает десубьективацию и массовизацию, порождает, по словам Ж. Ф. Лиотара, «вселенскую реабилитацию посредственности». Последнее нельзя рассматривать как порожденное исключительно ситуацией постмодерна. Известно, что проблема «восстания масс» была поставлена X. Ортегой-и-Гассетом в 30-е годы XX века, для которых характерным был расцвет индустриализма и урбанизации, которые привели к «столпотворению, стадности и всеобщей переполненности», в конце концов, – к господству толпы, «человека массы» [13]. Автор пишет, что восстание масс произошло еще в XIX веке в связи с распространением либеральной демократии, экспериментальной науки и промышленного производства [14]. Принцип индивидуализма, который был определяющим для становления и достижений европейской техногенной цивилизации, обнаружил здесь свой негатив. Атомизированный человек массы, скученный на производстве, в городе, лишается возможностей для активного проявления своего «Я», позиционирования, самости – всего того, что является определяющим для субъекта эпохи Модерна. Но если «Я» исчезает как самосознательным субъект, «все Другие» превращаются в «массу», о которой пишут X. Ортега-и-Гассет и Ж. Бодрийяр, а мир предстает как набор пустых имен или знаков. Ж. Бодрийяр так характеризует используемое им понятие «массы»: «Указанное понятие берет начало от материи и бионаук о материи, от физики и химии, а, следовательно, и от космологии. Оно может быть использовано также во всех областях гуманитарного знания. Возникает вопрос, является ли человек действительно социальным существом. Этого нельзя утверждать наверняка, по крайней мере в социальной сущности человека есть свои пределы. Все более плотные скопления миллионов людей на городских территориях, их совместное проживание там неизбежно ведут к экспоненциальному росту насилия, обусловленного тем обстоятельством, что в условиях вынужденного промискуитета люди как бы взаимно стимулируются. А это уже нечто противоположное социальному бытию или, наоборот, есть сверхсоциальность, крайнее ее проявление, когда она начинает разрушаться сама собой. Появление масс на горизонте современной истории знаменует собой наступление и одновременно катастрофическое разрушение социальности. В этом суть проблемы критической массы» [15].

Общество, превращается в массу, становится монолитным, теряя свою разнородность, потому что в массе не имеет и не может быть частей – индивидуальностей, личностей, субъектов. Все здесь одинаковы. Как пишет Ж. Бодрийяр, «...все положительные устремления..., влечения, в том числе и тяга к социальности, инвертируются и превращаются в негативные влечения, в равнодушие. Влечение заменяется отвращением. Ведь в атмосфере всеобщей коммуникации, перенасыщенности информацией, прозрачности бытия и промискуитета защитные силы человека оказываются под угрозой. Символическое пространство уже больше ничем не защищено. Ничем не защищено и интеллектуальное пространство собственного мнения» [16].

Масса воспринимает все, что происходит вокруг, как зрелище, которое она не в состоянии осмыслить: «Бесконечные морализаторские призывы к информированию: гарантировать массам высокую степень осведомленности, обеспечить им полноценную социализацию, повысить их уровень и т. п. – диктуются исключительно логикой производства здравого смысла. В этих призывах, однако, нет никакого смысла – рациональная коммуникация и массы несовместимы» [17].

Смыслом здесь обладает лишь социальное целое. То есть, социальная реальность теряет собственную целостность, автоматически становится бессмысленной и в дальнейшем уничтожается. В этом случае общество, как совокупность людей, превращается в массу, основной характеристикой которой является ее нерасчлененность.

Например, Ж. Бодрийяр пишет о современном обществе и людях, его составляющих: «большую часть времени они образуют массу в прямом смысле слова, иначе говоря, всю энергию социального и политического они поглощают и нейтрализуют безвозвратно...». «Молчаливое большинство» – это «главное действующее лицо истории» и «все хаотическое социального вращается вокруг... этой одновременно непроницаемой и прозрачной реальности, этого ничто, – вокруг масс... Масса выступает характеристикой нашей современности» [18]. При этом «масса не обладает ни атрибутом, ни предикатом, ни качеством, ни референцией. Как раз в этом заключается ее определенность, или радикальная неопределенность» [19]. Чуть позже – в середине XX века – вступает в силу массовая культура.

Попытки реализовать модели организации субъектности, разработанные в классической философии Модерна, по выражению М. Мамардашвили, привели к «ужасным результатам» [20]. История XIX, а особенно XX века со всеми социальными экспериментами, катаклизмами и кризисами, показала опасность центрации сознания. Столкновение такой центрации с реальностью имело результатом «мегавзрыв», последствия и отдаленные эффекты которого мы наблюдаем и сейчас, находясь в состоянии некоего «посттравматического синдрома». Этот медицинский термин достаточно точно характеризует состояние, которое переживает сегодня значительная часть общества. Он сопровождается апатией, потерей ориентиров, обесцениванием ценностей и целей, непредсказуемостью реакций, неуправляемостью и нежеланием вступать в контакт с другими людьми. Травмированное сознание «массового» человека, не пытаясь рефлексировать, выбирает самые простые способы защиты – избегает ударов негативных потоков информации, которые по сути своей и являются теми «силовыми линиями власти», о которых говорили М. Фуко и Ж. Делез. Массовый человек будто цепенеет перед мощным безличным всепроникающим лучом власти. Но в конце концов желание сохранить себя, не оказаться объектом чьих-то манипуляций, занимая при этом пассивно – выжидательную позицию, заставляет человека отождествить себя только со страхом, с чувством самосохранения, то есть, с инстинктивно-биологическими проявлениями собственной сущности, и если С. Кьеркегор выход из этой ситуации видел в религиозной вере, то массовому человеку начала XXI века податься некуда. Во всяком случае, Бог уже давно умер.

Результатом указанной ситуации является то, что субъектность, основанная на осознании идентичности, теряется. Личность превращается в «отвратительного человека» (М. Фуко). Последний отказывается держаться линии власти, избегает ее луча, пытаясь существовать в тени. Он проявляется лишь эпизодически, когда каким-то образом освещается лучом власти, вырывается из тени ее влиянием. Это может быть «любой, неожиданно вытолкнутый на свет каким-то событием, жалобой соседей, повесткой в полицию, судебным делом... Это – человек, противопоставленный власти, которая вынуждена говорить и выставляться» [21]. Ж. Делез считает, что подобным образом действует также и слава, которая неожиданно «падает» на такого «отвратительного человека». Слава в таком случае выступает как сила или инстанция власти, которая заставляет попавшего в поле ее функционирования, «видеть и говорить» [22]. Если так, то попытки так называемых «звезд», известных людей, знаменитостей от политики и шоу-бизнеса провозглашать истины или рассказывать о том, как они «создали себя», выглядят достаточно комично. Скорее, они представляют собой людей, «выхваченных» славой на какое-то время, причем, совершенно случайно. Рынок создает из них нужный продукт, который начинает жить собственной жизнью в знаковом пространстве симулированной реальности. Эти люди находятся в еще большем напряжении по поводу контакта с силой безличного, чем те, кто контактирует с властями в негативном аспекте (из-за жалобы или вызова в суд). Однажды выхваченные славой, они вновь и вновь будут попадать под это влияние через большие или меньшие промежутки времени в соответствии с тем, какой спрос на всякого рода имидж (продукт) существует на конкретный момент. Эта травматизация будет повторяться снова и снова, пока потребности рынка не изменятся.

Когда Ж. Ф. Лиотар говорит о вселенской реабилитации посредственности, как характерной особенность состояния постмодерна, он указывает и на главную, по его мнению, причину этого. Посредственность доминирует благодаря наличию массовой культуры. В оценках последствий распространения массовой культуры в современном обществе по отношению к человеческому «Я» и субъекту в отечественной философии преобладают негативные оценки [23]. Но констатация того, что для «маленького» человека характерны несамостоятельность, моральная «неосознанность», глупость и «духовная спячка» еще недостаточно, потому что указанный статус массовой культуры выглядит разрушительным относительно культуры Модерна, приобретая при этом и некоторые креативные возможности.

Одной из важнейших функций культуры всегда была критическая. Но в эпоху Модерна эта критика направлялась на отклонения от рационально обоснованных проектов; культура будто прислуживала рационально построенному обществу. Поскольку всегда существовал разрыв между проектируемым и реально воплощенным, и реальность отличалась от идеального прототипа, поэтому культура вынуждена была выглядеть оптимистичной относительно будущего и пессимистичной в настоящем, выдавать энтузиазм замыслов и осуждать результаты их воплощения. Ни одно из рационально обоснованных воплощений теоретических проектов социального устройства не сделали мир «умным», прозрачным, предсказуемым, удобным для рационального мышления, свободным от случайностей и многозначности [24].

В постмодернизме меняется содержание и направленность критики культурой действительности. Культура здесь разоблачает рацио-монологизм, то есть, претензии разума и рационализма классического типа на единственно верное решение всех проблем, на линейное понимание социального процесса, при котором прошлое однозначно и одновариантно порождает настоящее, а оно, в свою очередь, также необратимо и однозначно – будущее. Сама культура здесь – не оракул и не провидец, это – гигантский словарь, энциклопедия, текст-лабиринт, гипертекст, который читают и перечитывают заново индивидуализированные субъекты, которые являются одновременно авторами и актерами на культурном поле. Культура – это одна из многих реальностей, которую создает новый субъект.

Указанные контекстуальные изменения порождают новые содержательные коннотации субъектности и изменяют роль субъекта в социальном пространстве. Как уже отмечалось, субъект эпохи Модерна только в намерениях авторов теоретических моделей выглядел целостным и универсальным. Мы имели дело с мистифицированным общечеловеческим, которое носило абстрактно-универсалистский характер: субъект как носитель духа Универсума, как глобально и универсально разумный, как таковой, что ставит перед собой величественные цели. Просветительская рациональность характеризует деятельность человека – субъекта как вневременную, вне контекстуальную, как деятельность какого-то вымышленного метафизического субъекта, богоподобного титана, Богочеловека.

Вместо этой утопической схемы приходит понимание, что человек – носитель субъектности – это хрупкое, уязвимое существо, оно ничем и никем не гарантировано, оно даже убыточно. «Бог умер», и не существует той инстанции, которая бы превзошла человека и подняла ее до своего уровня. Такой «гарантированный человек, тем не менее, продолжает жить, не претендуя на статус самоуверенного нового времени субъекта» [25]. Вместе с тем, именно этот человек эпохи постмодерна является действительным носителем субъектности и социальной активности. Она работает не с реальностями как таковыми, а с текстами. Творцом смыслов этих текстов является не автор (он «умер»), а «скульптор», который безлично транслирует читателю материал – информацию для будущего содержания. Читатель, который одновременно выступает в роли автора и актера, и является действительным носителем новой рациональности и субъектности [26].

Блуждая по текстам (а ими становятся и проявления социальной реальности), читатель–автор–актер самостоятельно решает, что ему считывать, а что – пропускать, на чем акцентировать внимание, а что – оставлять в тени. Он в этом не зависит ни от кого, всегда оставаясь свободным в своем выборе. Задача такого субъекта заключается не в том, чтобы открыть в тексте – реальности какой-то скрытый смысл, не установить его «аутентичность», а показать, что за каждым текстом скрывается множество смыслов и других текстов.

В таком случае индивидуализированный социальный субъект не столько познает мир, сколько привносит в него созданные им дополнения, самостоятельно изобретенные формы присоединяются к уже существующим – контекстуальным. При этом субъект рассматривает используемые им образы как эпистемологическая метафоры, как познавательные средства, благодаря которым так или иначе подается реальность. Такие метафоры всегда открыты для соавторства, развития, для разносторонних толкований. Творческая человеческая деятельность, как проявление субъектности, не ограничивается какими-либо «единственно верными» рациональными и парадигмальными установками.

Человеческая жизнедеятельность в таком случае выступает как многомерный процесс, который непрерывно эволюционирует и разветвляется. Субъекты имеют право и возможность осуществлять «техники себя», развиваться в любых концептуализациях.

В результате, в обществе постмодерна повышается спрос на интеллектуалов, которые способны легализовать не одну концепцию рациональности и могут перевести достижения любой сферы рациональности на языки всех других сфер. В таком обществе не может быть узаконен только один тип рациональности или идеологии, не нужны интеллектуалы – законодатели, стоящие на страже незыблемости официально признанного типа рационального освоения мира.

Социокультурная и социальная практика в таком случае также разворачивается как некий «гипертекст», как мультиуниверсум текстов, соединенных сетью – нелинейных связей и отношений. Такой гипертекст всегда открыт для преобразований, он – многовекторный. В разных текстовых пространствах могут доминировать разные логики их взаимосвязи, различные локальные парадигмы рациональности [27]. Таким образом, социокультурное пространство, в котором диверсифицируется человеческая активность, выступает как арена противоборства необозримой количества различных типов рациональности. Конечно, традиционная моно рациональность сохраняет свое влияние в науке, технике, экономике, но она должна перестать быть диктатором в мировоззренческом понимании в тех сферах, где повторяемость, однозначность, «железная» закономерность играет второстепенную роль по сравнению с неопределенностью, случайностью, многозначностью. Прежде всего это касается социальной реальности, где речь должна идти по крайней мере о сочетании рациональностей различных типов с интерпретационными возможностями субъекта. Функции субъекта – интерпретатора в таком случае заключаются в отстаивании плюралистических взглядов на социум и на возможные пути его освоения, на обеспечение возможностей свободного развития личности. Это возможно путем диалогового взаимодействия между сторонниками разных типов рациональности и реальных действий. Статус субъекта заключается в том, что он не является законодателем, а лишь интерпретатором этих результатов, которые достигнуты сторонниками различных типов мировоззрений и подходов.

Что касается механизмов становления и функционирования субъектности в условиях постмодерна, то можно констатировать обретение свободы субъектом и способности его к самовыражению, самостоянию, самодеятельности, которые обеспечиваются за счет определяющего преобладания разотождествления над отождествлением, как это происходит в постмодерном социуме. Работая с текстами и контекстами, оставаясь свободным от любых внешних воздействий, индивидуализированный субъект – интерпретатор имеет возможность неограниченного экспериментирования с реальностями, как существующими реально, так и виртуально. Его существование возможно в постоянном движении от одних интерпретаций к другим, при этом темпы и направления задаются им самим. Результатом и является лишение классической рациональности ореола единственно возможного и истинного пути познания и освоения действительности, нивелирования авторитета идеологий, схем, моделей социума. Даже подлинность, как результат и следствие идентификационных процедур, выступает как один из возможных вариантов интерпретационных поисков.

Продуктивной выглядит также процедура объективации субъективного, которая, в частности, связана с выявлением многомерности и исторической изменчивости рациональности, наполнением ее субъективными смыслами. Развитие современной науки в ее методологических основах приводит к выводу, что монистическая рациональность декартовского типа, которая стала основой проекта Просвещения, – это лишь один, первоначальный вариант рациональности, выполненный в механистическом ключе. Основой такого мировосприятия является вера в безграничные возможности разума и науки, центрированное видение мира, монизм и всеобщность, ведущие к ограничению свободы, к насилию, тоталитаризму. Разум здесь выглядит как исходная и конечная инстанция субъективности, которая отождествляется с познанием вообще и проявляет себя в различных сферах социального знания. В просветительской модели наука выступает как незаинтересованное стремление субъекта к истине. Фактически здесь нет места для антропологических параметров рационализации научного познания. Наука выглядит вневременной, вне контекстуальной деятельностью обезличенного субъекта, не признаются ни моральные, ни прагматические принципы научного познания. Это – фиктивный субъект – схема, не имеющий внутренних импульсов самоопределения. Жажда познания у него имеет такой же абстрактный характер.

Монорациональность классического типа была дополнена рационализмом «второй волны» – контекстуальным рационализмом, когда характер процесса производства нового знания был поставлен в зависимость от контекстуальных условий его получения – идеалов науки, господствующих программ и процедур, культурных контекстов. В результате была признана возможность различных рациональностей, которые разными путями ведут к постижению объекта исследования.

Постмодернистская реакция на кризисные явления в европейской техногенной цивилизации породила не только поиск новых рациональностей, но и привела к кардинальному пересмотру значения рационализма как такового. В концентрированном виде это проявило себя в разработке так называемой ризоматичной рациональности. Последняя, в отличие от просветительской рациональности, которая ассоциируется с образом линейного порядка («мировым деревом»), заменена образом грибницы, или ризомы, которая спонтанно разрастается [28]. Такое понимание рациональности представляет ее не в статике, а в динамике исторического развития, живых изменений. Поэтому ни одно из отдельных состояний не может быть положено в основу. В таком случае субъект выступает как единственный творец реальностей, которые могут быть выведены из постоянно подвижного поля ризоматичных рациональностей. Сам субъект тоже находится в постоянном поиске путей объективации субъективного, результаты которого являются одновременно почвой и ризомой, которая его питает.

Современное состояние эволюции социума на глобальном уровне характеризуется противостоянием различных, часто альтернативных сил и тенденций, неоднозначно отражается на индивидуализированном социальном субъекте. Последний, избавляясь от форм самовыражения, присущих ему в эпоху Модерна, находится одновременно под влиянием растущего отождествления (вследствие развертывания процессов глобализации и информатизации) и разотождествления (со старыми социальными формами). Первая тенденция, которая проявляется в результате фрагментации бытия, роста влияния виртуальной реальности, СМИ, массовой культуры, не требует от индивида дополнительных усилий, осуществляясь будто сама собой. Вторая, наоборот, требует самостояния, самоопределения, сознательного саморазвития и самореализации.

В результате мы имеем, с одной стороны, так называемого «массового» «отвратительного» человека, «травмированную посредственность», с другой – самодостаточного социального субъекта, или человека-монаду с развитым творческим потенциалом и способностью к субъективации объективного путем разотождествления. А это и есть тот самый человек творческий, Homo creator. Желаемая динамика социального субъекта может быть организована в таком случае путем воздействия на нескольких направлениях, в том числе, путем ограничения факторов, порождающих массовизацию и воспроизведение десубъективированного человека соответствующего типа, а также через налаживание связей и диалога между отдельными субъектами и объектами и коллективностями разного уровня.

Постмодернистская реальность и соответствующая форма философской рефлексии опираются на плюрализм, фрагментарность, рост значения случайности. Это порождает новые конфигурации субъективности, в которых взаимодействуют рациональные и внерациональные, социальные и виртуальные, устойчивые и кратковременные элементы. В ситуации постмодерна акценты смещаются с группового на индивидуализированного социального субъекта, к которому предъявляются повышенные требования. Важнейшим направлением успешных изменений на уровне общества должно быть ценностно-духовное обеспечение процесса эволюции субъекта, который будет отвечать современным условиям.

Акцентирование внимания на негативных последствиях постмодерна выглядит непродуктивным. Так, массовая культура, действительно, несет в себе разрушительные элементы для гуманистического мировоззрения современного типа а также для субъектобразующих интенций указанной эпохи. В постмодернизме роль культуры, вместе с тем, определенным образом меняется. Она выступает не как надзиратель и арбитр, определяющий соответствие тех или иных социальных явлений утвержденным стандартам, а как одна из многих форм реальности, что имеет свои преимущества и недостатки. С феноменом культуры взаимодействует субъект, он должен сам выбирать образцы и приемлемые фрагменты культуры. Меняется смысл критической функции культуры, ранее состоявшей в верном служении обществу с постоянными и выверенными принципами и мировоззренческими координатами. Отныне культура имеет возможность критиковать любой монополизм, разоблачать претензии на исключительность и превосходство, линейное понимание социальных процессов. Культура здесь – не оракул и не провидец, она – гигантский словарь, энциклопедия, которые читают и перечитывают индивидуализированные социальные субъекты.

Изменяются содержание, формы и конфигурации самого субъекта. Последний не умирает бесследно, – он переходит в формы, соответствующие времени: более реальные, активные и продуктивные. Субъект становится... актером автором-интерпретатором текстов, представляющих многочисленные проявления реальности. Субъект будто опускается «с неба на землю»: вместо абстрактного идеального субъекта, подчинявшего свои мысли и поведение требованиям Разума и Порядка, в качестве субъекта выступает обычный человек. При наличии внутренних импульсов активности (творческого потенциала) такой человек, работая с текстами и интерпретируя их, способен проявлять самостоятельность и креативность. В таком случае индивидуализированный социальный субъект не «узнает» мир, а привносит в него созданные им же самим формы и содержания. Поэтому, речь должна идти не о атомизированном индивиде, ставшем результатом плюрализации социума, а, скорее, о субъекте-монаде, самодостаточном и свободном в своих проявлениях.

Социум в ситуации постмодерна также выступает как совокупность текстов: гипертекст или мультиверсум текстов. В свою очередь, каждый текст взаимодействует с другим через контексты. Такой гипертекст является открытым для интерпретаций и многовекторным по направленности. Постмодерн опирается на понимание бытия как плюралистического в своей основе и несводимого к какой-то из форм, а постижение его – как осуществляемую через диалог коммуникацию между субъектами – носителями разных точек зрения.

Человеческая жизнедеятельность также выступает как многомерный процесс, непрерывно эволюционирующий и разветвляющийся. Субъекты имеют возможность осуществлять «техники себя», развиваться в любых концептуальных парадигмах. В постмодернизме повышается спрос на субъектов, которые способны легитимизировать не одну концепцию рациональности, а могут перевести достижения любой сферы на языки всех других сфер.

**6.2. Противоречия и искушения технологизированного**

**общества в постиндустриальном мире**

Современное развитие техногенной цивилизации характеризуется целым рядом кризисов, касающихся человечества в целом (глобальные кризисы и проблемы), самой этой цивилизации, отдельных регионов и стран. Пересекаясь, они создают ту сложную картину социальной жизни, проблем, которые необходимо осмысливать и решать.

Как отдельный вид кризиса, касающийся развития техногенной цивилизации в различных ее разновидностях, исследователи выделяют кризис инженерии [1], под которой понимается сфера профессиональной умственной и практической деятельности инженера по созданию, изготовлению, обслуживанию и эксплуатации техники. Среди главных видов деятельности инженера – инженерное изобретательство, конструирование, проектирование. При этом изобретательство охватывает все циклы инженерной деятельности: установление связей между всеми элементами инженерной реальности, функциями инженерных устройств и природными процессами; между природными условиями и конструкциями, которые создаются. Указанные элементы отыскиваются, описываются, рассчитываются в процессе изобретательства. Конструирование представляет, так сказать, практическую сторону, создание техники, объединение требований к объекту с поиском конструктивных решений и объединением отдельных конструкций в определенную целостность (машину, механизм, устройство, сооружение) [2]. Проектирование – это определение конструкции инженерного устройства в теоретической форме. Инженер, таким образом, устанавливает связи между функциями объекта с возможностями материального, технического обеспечения, а также функций изделия с конструктивными его особенностями. Кроме того, в его обязанности входит установление типов, особенностей функционирования и построения объекта, а также взаимоотношений между функциями и конструкциями.

Инженерия исторически предшествовала проектированию, инженерное искусство объединило теорию с техническими действиями, естественное и техническое в объектах.

Постепенно сложились тесные взаимосвязи между наукой и инженерией, на основе чего возникает и проектирование. Как раз союз науки и инженерии обеспечил высокую эффективность инженерной деятельности по сравнению с опытными разработками, опорой на практику.

Преимущества инженерного обеспечения проектирования перед опытным заключаются в следующем:

– инженерные знания имеют более глубокое обоснование, чем те, которые опираются на опыт и практику;

– их преимущество заключается в том, что они являются более операциональными, точными, поддающимися четкому исчислению;

– инженерное обоснование позволяет решать широкий круг задач.

Инженер заимствует научные знания, проектировщик заимствует инженерное знание о функционировании и строении объекта, о связи между функциями и его конструкцией. Между наукой, инженерией и проектированием происходит своеобразное разделение функций: наука обеспечивает инженерию необходимыми знаниями, а инженерия создает условия для деятельности проектирования.

Традиционное инженерное проектирование рассматривало процессы, которые предварительно были описаны в естественных и технических науках, за пределами машинного производства (в архитектуре, проектировании) кроме этого, разрабатывались процессы, сложившиеся на основе опыта, а также желаемые состояния объектов.

Ситуация сегодня отличается тем, что и в инженерном проектировании все большее место занимает то, что не обусловлено естественными науками. Речь идет об экологическом, эстетическом измерении техники, социальных, человеческих аспектах влияния техники и т. д. «Экспансия проектного мышления в инженерию требуют от инженеров не только организовывать инженерное дело по образцу проектирования…, но и мыслить проектно» [3]. К тому же, распространение получил так называемый «проектный фетишизм», главным принципом которого является требование реализовывать все, что заложено в проект. В поле зрения инженера все чаще попадают процессы, не поддающиеся расчету, не включающиеся естественные и технические науки (влияния инженерии на природные процессы; трансформация деятельности и других искусственных систем, влияние инженерных проектов на человека и общество).

Долгое время (особенно в период со второй половины XIX в. – до середины ХХ в.) инженерия развивалась, охватывая изобретательскую деятельность, конструирование и традиционное инженерное проектирование и добиваясь на этом пути поразительных достижений, составивших основу техногенной цивилизации.

Технология в этих процессах естественно выглядит детищем инженерии, она не только отработала наиболее эффективные пути развития инженерии, но и способствовала постепенному осознанию и выявлению операциональных, деятельностных, социокультурных составляющих инженерной деятельности, расширяя поле своего применения за рамки решения непосредственно инженерных задач и становясь одной из важнейших составляющих новой технической действительности. Технология связывает в единую цепь науку, технику, инженерию, проектирование, производство и социально-культурные процессы [4].

С развитием технологии происходят кардинальные изменения в механизмах и условиях прогресса техники и технического знания. Уже не установление связей между природными процессами и техникой (как в изобретательстве), и не расчеты и разработка технических изделий (инженерия) являются определяющими в техническом прогрессе, а разнообразные комбинации сложившихся идеальных, технических объектов, имеющихся видов исследовательской, инженерной и проектной деятельности, технологических и изобретательских процессов, операций и принципов. Традиционное изобретательство и конструирование начинают обслуживать этот процесс, который определяется уже не столько познанием процессов природы, возможностями использования знаний в технике, сколько логикой внутреннего развития технологий.

Технология, особенно в развитых в техническом отношении странах, уже сегодня выглядит той суперсистемой (техносферой), которая определяет формирование и развитие всех технических систем, изделий, а также технического знания [5]. Развиваясь уже в пределах технологии, а не наоборот, инженерия все больше становится стихийной, неконтролируемой, в конце концов, деструктивной силой. Теперь характер инженерных задач определяется не наличием человеческих потребностей, которые необходимо удовлетворить, а возможностями техносферы и технологии, которые через социальные механизмы формируют соответствующие потребности, а через их удовлетворение, – и «техногенные» качества человека. Так, технология не только покоряет технику и инженерию, но и человека и общество. В результате типичным для технологизированного общества становится человек с разорванной на гуманитарную и техническую культурой.

Инженерная деятельность становится одним из источников обострения других кризисов техногенного общества – экологического, антропологического, кризиса развития. Человек становится все более зависимым от технических систем обеспечения (начиная с быта, жилья, медицинского обслуживания, образования и заканчивая организацией свободного времени, развлечений и т. д.), подчиняется техническим ритмам жизни, потребностям, формирующим технические новации. В орбиту кризиса втягивается вторая и третья природы. В итоге человек и природа не успевают адаптироваться к стремительным изменениям в технико-технологической сфере, где эти изменения меняют друг друга молниеносно.

Кризис инженерии сопровождается кризисом рациональности как таковой и рациональной картины мира, которые составляют гносеологические основы научного познания. Оказалось, что разум, знание – это сила, которая может использоваться на пользу человеку, а также быть источником деструктивного воздействия на человека, общество, духовную культуру. Все большее распространение приобретает необходимость привнесения в понимание истины ценностной составляющей, учет социальных и культурных факторов.

Европейская цивилизация переживает очередной кризис в понимании природы. Вообще-то кризисы сопровождают социальный прогресс каждый раз, когда происходит переход к очередной эпохе. Но с точки зрения технического развития особое значение имел пересмотр представлений о природе, произошедший в эпоху раннего Модерна (ХVII в.). Аристотель рассматривал природу как иерархически упорядоченную, и каждая вещь в ней занимала свое «естественное» место, из которого ее можно сдвинуть «насильственным» или «естественным» путем. Галилей, обращаясь к идеям Платона, Демокрита, Коперника, рисует образ единой природной реальности как одновременно физической и математической, где любое движение подчиняется законам природы и математики. В наше время существует два типа понимания природы: как природы вообще и как природы планетарной.

В планетарной природе не действуют законы, независимые от человека, его деятельности, науки, техники, от цивилизационно-культурных закономерностей. Вместе с тем, это – не мертвый объект человеческой деятельности, а живой организм, а сама деятельность людей преобразуется в важный фактор эволюции природы. Природа становится целью человеческой активности, она способна чувствовать, отвечать человеку, ассимилирует его активность.

Двойственность в понимании природы проявляется также в рассмотрении ее как определенной непротиворечивой целостности, а также как дифференцированное существование различных природных миров. В первом случае нерешенной остается проблема выбора основ для такой целостности (пока не удается связать макро- и микромир), во втором такая задача и не ставится, только констатируется наличие у разных «природ» своих законов, онтологических и познавательных основ.

В любом случае в обоих случаях необходим синтез существующих подходов с целью построения целостной картины мира на основе имеющихся качественно неоднородных форм и уровней его бытия. Таким образом, сегодня приходится пересматривать все составляющие традиционной научно-инженерной деятельности, в том числе и саму идею инженерии. В русле указанных процессов следует рассматривать и возникновение неклассических технических наук, специфика которых проявляется в особом значении комплексных исследований, в необходимости разработки специальных и теоретических методов исследования для решения специфических задач. Технические неклассические науки состоят из разнородных предметных и теоретических частей, системных и блок-схемных моделей объектов, здесь используются специфические средства и языки описания этих объектов. К нетрадиционным наукам помимо инженерных объектов входят также различного рода системы «человек-машина», сложные технологические системы. Здесь изучаются закономерности создания различных технических систем и их свойства, а также закономерности и особенности функционирования всей области технических систем и сооружений различных степеней обобщения [6].

Если раньше данные традиционных технических наук использовались в изобретениях, в процессах конструирования, инженерного проектирования, то сейчас речь идет о нетрадиционных видах инженерной техники (например, системотехники), такого же нетрадиционного проектирования.

Сегодня трудно обойти вниманием влияние новых информационных технологий на человека, на структуры ее идентичности, формы коммуникации, типы личности, которые формируются благодаря общению с новой техникой. Дело в том, что современную технику (особенно информационную) уже недостаточно рассматривать как инструмент, являющийся нейтральным по отношению к человеку и выступающий продолжением органов труда. Любые инструменты «направлены не только вовне, на объекты человеческой деятельности, но и внутрь самого субъекта, изменяя структуру его деятельности или порождая новые ее формы». К тому же, расширяя возможности, технические средства одновременно подчиняют человека, вызывая целый спектр отношений – от глубокой зависимости и неприязни к технике до иррационального страха.

Исследователи современной культуры даже пришли к выводу, что человек столкнулся с новым для себя явлением – с «хищными технологиями». Он окружил себя совершенными и якобы незаменимыми для него вещами, без которых он уже не представляет собственное существование. «Речь идет о прожорливых вещах, несущих в себе искушение, ставших большими, чем они есть на самом деле; вещах, в которых слились средство и содержание, технология и психология, и которые, кроме удовлетворения потребности, ради которой они и были созданы, начинают удовлетворять другие потребности или даже их порождать», – пишут В. А. Емелин и А. М. Тхостов [7].

Авторы в качестве основы для анализа используют концепцию Маклюэна, который, в частности, понимает сущность медиа как внешних параметров расширения человека [8]. Автор утверждает, что любые технологии являются продолжением человеческого тела и его органов. При этом механические технологии являются продолжением органов тела, электрические – стали продолжением нервной системы.

Продолжая аналогии, можно предположить, что инструменты – вещи могут быть продолжением высших психических функций, создавая новые формы мышления, памяти, внимания. И это действительно так. Использование любой технологии приводит к ее интериоризации, т. е. к усвоению через психические механизмы, и тем самым к изменениям в отношениях человека с реальностью в связи с новыми появляющимися возможностями. «Человек, подобно пчеле, оплодотворяет машинный мир, позволяя ему размножаться и создавать новые формы». Новейшие средства коммуникации (мобильные телефоны, компьютерные системы, цифровое телевидение) ориентированы на максимальную взаимосвязь с пользователем, становясь неотъемлемой частью последнего, его органами, нервами, мышцами и даже мозгом, без которых пользователь уже не может представить своей жизни.

«Предельно расширив мир человека, уничтожив пространственно-временные границы, сделав возможным жизненный доступ к любой необходимой информации, новейшие технологии фактически сделали человека своим придатком, и он добровольно отдался им в искушении получить новую информацию, удовлетворение и в конечном счете власть. Фактор владения и умение пользоваться технологическими медиумами становится условием роста социального статуса человека».

Авторы прослеживают влияние на повседневную жизнь человека мобильной связи как наиболее массовой и близкой к субъекту технологии. Мобильный телефон к тому же делает своего обладателя доступным, даже предельно доступным. Дело в том, что главное назначение мобильной связи – обеспечение непрерывной возможности доступа к связи абонентов, независимо от местоположения последних, – быстро обернулось негативной стороной, которая заключается в разрушении внешних границ человека – пользователя телефона. С одной стороны, современный человек желает быть доступным для тех, чьи звонки ему приятны, необходимы, с другой – наличие телефона вынуждает его отказываться от приватности. Мобильный телефон разрушает все преграды, человек становится беззащитным дома, на работе, в дороге, в гостях, на отдыхе. Человек, охваченной системой мобильной связи, потерял одну из важнейших характеристик полноценной идентичности – возможность иметь собственные границы, защищенные от вторжения. Вместо этого он получает какое-то причудливое пространство, принадлежащее не только ему, но и любому, кто каким-то образом узнал его номер мобильного телефона: «Это пространство имеет диффузные свойства общего коммуникативного тела – необыкновенного и пугающего свойства «неполного авторства», которое характеризуется невозможностью контроля субъектности, ощущением «открытости для других» и, в конце концов, лишение ощущения нормальной безопасности. Эта смесь доступности снаружи и внутри делает расплывчатой сердцевину. Еще одно проявление доступности абонента заключается в том, что комплекс услуг мобильной связи позволяет определить местоположение владельца телефона. Автор этих заметок еще на заре эры мобильной связи был шокирован SMS–приветствием от оператора с пожеланием удачного отдыха за границей, когда он был в гостях в родном селе, которое действительно находится на границе с соседним государством. Оператор тогда немного ошибся, но затем уже подобные ошибки не происходили: мобильный телефон стал действенным средством контроля не только потенциального, но и реального, о чем нам постоянно напоминают криминальные сериалы, демонстрируемые различными каналами телевидения и скандалы вокруг спецслужб США. Мобильные телефоны, являясь постоянным спутником человека, превращаются в его «виртуальный ошейник». Авторы статьи называют «забавным симптомом» факты, когда умерших владельцев хоронят вместе с их мобильными телефонами. Но это скорее трагическое свидетельство того, что назойливый спутник человека не желает покинуть ее и после смерти.

Негативное влияние, несмотря на внешнюю доступность и открытость абонента мобильной связи, осуществляет «мобильник» на саму возможность общения, приводя к его выхолащиванию и упадку. «Человек превращается в абонента. «Мобильный телефон выполняет все более разнообразные функции и любое мгновение жизни получает свое мобильное сопровождение».

Таким образом, заключают авторы, мобильная связь, развивая свои технологические возможности, одновременно начинает все в большей степени влиять на субъекты, незаметно превращая их в объекты манипулирования, определяя их модели поведения, настроение и даже степень свободы. Более того, телефоны, наряду с Интернетом, становятся технической основой для возникновения новых культурных феноменов, в частности, появления организованных с их помощью социальных групп, или «виртуальных стай», под которыми понимаются сообщества, самоорганизующиеся с помощью беспроводных технологий, как правило, незнакомых людей. Ярким примером является волна революционных (и кровавых) событий, прокатившихся в 2010–2012 годах по ряду государств Ближнего Востока, будучи инспирированными благодаря общению через мобильную связь и Интернет. Движущую силу этих событий Г. Рейнгольд называет «умной толпой», под которой как раз и понимается «ситуативно самоорганизующиеся с помощью мобильных электронных технологий для решения тех или иных конкретных задач группы людей». Одной из разновидностей «умной толпы», своего рода репетицией будущих социальных беспорядков, были ранее спланированные массовые акции, о которых были оповещены с помощью SMS большие группы людей (мобберы) внезапно появлявшиеся в общественных местах, где в течение нескольких минут участники с серьезным видом выполняли ранее согласованные сценарии действия абсурдного содержания, а затем одновременно быстро расходились в разные стороны, будто ничего не произошло.

Подобные технологии выглядят примерами манипуляции человеческими массами при сохранении иллюзии их собственного свободного выбора. «Искушение в данном случае заключается в легкости формирования фальшивой коллективной идентичности и нахождения «себе подобных».

Вместе с тем, авторы указывают на то, что встроенная в мобильник технология SMS не только способна выполнять роль механизма организации социальных групп, но еще в большей степени формировать новые формы общения, мышления и речи. Информация передается не только для разрешения конфликтов, разъяснения позиций или освещения фактов, но и является средством примитивного, обезличенного общения. Заканчивается это часто типично для общения в электронном пространстве – эскапизмом или бегством от действительности из-за неспособности решить реальные жизненные ситуации. К тому же, «дистанционное голосовое общение избавляет от чрезмерных нервных затрат и стрессов, …провоцирует на симуляцию или в худшем случае на ложь».

«... Индивид пытается заменить телефонный разговор сообщением в тех случаях, когда он чувствует вину, не выполняет обязательств или элементарно не желает переключаться на другого». В таких случаях речь должна идти о психологических механизмах потери приватности. Текстовое сообщение хотя не так агрессивно оккупирует наше пространство, его можно просмотреть, когда у вас будет для этого время и желание, или удалить не читая.

Мобильный телефон разрушил важную часть человеческого бытия – эпистолярный стиль общения. SMS-сообщения – это не письма, а цифровой вариант телеграммы, представляющий собой разорванные, фрагментарные тексты, информационная ценность которых стремится к нулю. Мобильные телефоны порождает вместе с тем определенный вариант «новояза» – так называемого «албанского» или «падонковского» языка, суть которых заключается в упрощении грамматических конструкций, которые пишутся согласно их звучанию и объединяют словосочетания в отдельные эпитеты («превед» – здравствуйте, «ржу ни магу» – ваш тонкий юмор меня заинтриговал, «падонок» – друг, «друкк» – негодяй и т. п.). Становится модным писать SMS на таком эрзац-языке, с помощью шаблонов, которым можно быстро выразить свою «словно мысль» (или ее отсутствие), не задумываясь над правилами правильной речи.

Таким образом, мобильные телефоны, войдя в нашу жизнь, мгновенно соблазнили нас, проявили себя как достаточно действенные и неоднозначные механизмы одновременно расширяющие возможности человека и подчиняющие нас своему влиянию. Поэтому человек информационного общества должен быть всегда начеку в отношении соблазнов сверхтехнологичного машинного мира, чтобы ненароком не стать его придатком. Расширяться за счет электронных помощников можно лишь до определенного предела.

Особый круг вопросов касается ситуации вокруг новых государств, образовавшихся после распада СССР, к которым относится и Украина. Анализ тогдашней ситуации показывает, что это был разлом цивилизационного масштаба, разрушения претерпела разновидность техногенной цивилизации, которая в социально-экономическом, политическом, идеологическом аспектах была альтернативой западной (капиталистической) техногенной цивилизации.

Общими для обеих разновидностей были ценности науки и техники, рациональности, креативной деятельности, идеалы прогресса, творческой личности, стремление создать общество потребления [9].

Вместе с тем, существовала разница в базовых ценностях, в формах, темпах, направлениях и результатах научно-технического и технологического развития. Речь идет о социалистическом коллективизме, который противостоял западному индивидуализму и узко корпоративной солидарности, господстве единой идеологии, одной партии, в конце концов, государства, в противовес плюрализму, демократии в западном мире.

Тем не менее, Украина была в определенном смысле образцом социалистического (коммунистического) индустриализма и техногенного развития в целом. Это было индустриально развитое общество с соответствующей техносферой, высоким уровнем образования, культуры, развитым человеческим потенциалом.

Стихийные преобразования последних десятилетий, неудачные эксперименты, ошибки и преднамеренные действия в пользу частных интересов позволяют характеризовать современное состояние украинского государства как «неудачную конвергенцию с капиталистическим строем» [10].

Но на ситуацию можно посмотреть и со стороны взаимодействия двух типов одной и той же цивилизации в ее технико-технологических аспектах. Надо отметить, что в Украине изменения часто происходили хаотично и непредсказуемо, что привело к созданию некоего общественного сфинкса, в котором элементы западной цивилизации механически сосуществуют с разрозненными аспектами социалистической системы.

В свое время как раз удачное индустриальное развитие вывело СССР в разряд сверхдержав мирового масштаба наряду с США, позволило победить в Великой Отечественной войне, относительно быстро возродить научно-технический потенциал в послевоенные годы, и набрать разгон для развития в 60–70 годы ХХ века. Но постепенно на первый план выходили негативные факторы, обусловленные огосударствлением всех сфер жизни, господством государственной собственности и административно-командных методов управления, а также тоталитарным господством моноидеологии и политической власти партии. Фундаментальные ценности социализма (коллективизм, социальная справедливость, демократия и др.) все больше выхолащивались и превращались в пустые формы без содержания, в лозунги. Научно-технические достижения все в большей степени обслуживали интересы военно-промышленного комплекса. Если к этому добавить инерционность и неповоротливость системы хозяйствования, ее неэффективность и затратность реализуемых проектов, игнорирование индивидуальной инициативы и творческой активности рядовых исполнителей, то, понятно, что такая система была обречена.

Поэтому в период развития самостоятельных государств, начиная с 90-х годов происходила не только неудачная, но и запоздалая конвергенция: на вооружение брались не новейшие технологии и обновленные ценности, а происходило неестественное объединение элементов советской (коммунистической) системы индустриального типа с такими образцами либерально-технологического западного индустриализма, который и в самых развитых государствах Европы, Америки, Азии уступает совершенно новой фазе развития. Это общество, которое возникает, называют по-разному: постиндустриальным, информационным, образовательным и т. п. [11]. Конечно, и этот тип общественного устройства не идеален. Но именно в наиболее развитых регионах мира постепенно пробивают дорогу идеи гуманитарного развития, под которым понимается изменение ориентаций в обществе от максимизации прибыли, власти, потребления и самовыражения на обеспечение развитой гармонии общества, личности и природы. Тем самым может быть преодолен как крайний индивидуализм и субъективизм либерализма, так и господство государства и коллективности в тоталитарном обществе коммунистического типа и в центре всех отношений оказываются субъект-субъектные, а не субъект-объектные отношения [12].

Конечно, указанные ценностные ориентации есть не что иное, как желанная цель, идеал, пока полностью не реализованный нигде в мире, но как раз западное общество находится ближе к такой ориентации. Как раз здесь идея гуманитарного развития находит реализацию в определенных социальных технологиях и способствует тем самым преодолению наиболее вопиющих противоречий либерализма и индустриализма, в том числе и тех, которые порождены проникновением технологий техногенной эпохи во все сферы общественной жизни.

Что касается сферы украинского материального производства, то ситуация здесь наиболее вопиющая: более-менее действующими остаются несколько отраслей, в основном те, которые обеспечивают иностранных заказчиков сырьевыми ресурсами. Упадок имеет такие масштабы, что сегодня Украина уже называется аграрной, а не индустриальной державой. Не приходится говорить о перспективных постиндустриальных наукоемких технологиях.

В государственном управлении господствующими остаются технологии тоталитарного государства, а островки демократических механизмов здесь выглядят чужеродными: часто таковыми они являются лишь по форме, но лишены надлежащей содержательности. Сохраняется вертикаль жесткой государственной власти, не проводятся реформы местного самоуправления, в отношениях между народом и властью преобладает монолог, а не диалог. «Правовое государство» и «гражданское общество» существуют в виде пропагандистских штампов, имеющих отдаленное отношение к реальности.

Мероприятия, касающиеся образования, науки, культуры, медицины, призванные вдохнуть новую жизнь в эти важные институты общественной жизни, реализуются бессистемно, и опять же касаются фасада, а не сущности процессов. Так, в области высшего образования произошло расширение его доступности путем введения платного обучения и создания частных учебных заведений. Вместе с тем, произошло резкое ухудшение качества подготовки учащихся и студентов. Попытки заимствовать западные стандарты образования ограничились восприятием внешних признаков (ступенчатое образование, накопительная система в оценке знаний студентов и т. д.). И здесь наблюдаются не всегда удачные попытки сочетания технологий советского образца с новейшими мировыми достижениями без учета особенностей студенческой молодежи и преподавательского состава, при игнорировании отечественных традиций и реалий переходного периода.

Далекими от гуманитарного развития остаются отечественные культура, медицина и другие отрасли. В лучшем случае в нетронутом виде используются технологии, наработанные в советские времена (медицина), в худшем – некритически заимствуются западные технологии (поп-культура, например).

Таким образом, техника в широком смысле в дальнейшем остается важным фактором прогрессирующего развития общественных организмов. Однако ее негативные воздействия должны ограничиваться созданием и использованием оптимальных технологий, а сам социальный процесс должен осуществляться с учетом культурных и других социальных факторов (традиции, менталитет народа, имеющиеся природные и человеческие ресурсы, состояние творческого потенциала общества и человека). Большое значение при этом имеет выработка ценностных ориентиров, соответствующих возникающим вызовам истории и воспринимаемых обществом как необходимые для воплощения. Со стороны ученых и управленцев необходима не только выработка таких ориентиров, но также разработка механизмов их реализации и организации выполнения практических мероприятий, а при необходимости, – корректировка результатов и ограничения негативных последствий.

**Выводы**

Человечество вряд ли способно решить проблемы, возникшие в результате некотролированного НТТП, путем обращения к той же технике по принципу – «негация технико-технологического развития должна преодолеваться созданием более совершенных машин и технологий». Пересмотру подлежит вся технологизированная культура, а может будет необходимым переход от техногенной к какой-то другой цивилизации.

Но для этого прежде всего необходимо пересмотреть основные принципы и содержательные подходы к развитию науки, техники, технологии, определить их новое место в социуме. Одним из таких путей может быть выработка нового, целостного, одновременно технологического и гуманитарного представления о природе. Это уже будет не традиционный, а гуманитарный вариант естествознания, который должен выглядеть как синтез технических, социальных и гуманитарных составляющих [13]. В определенном смысле такие проекты осуществляются в США («Исследование последствий техники») и в Германии («Оценка последствий техники»).

Традиционно поиск выхода из кризиса техногенной цивилизации осуществляется в направлениях создания безотходных производств, новых технологий, ЭВМ, экологически чистых источников энергии, нетрадиционных материалов, производства с замкнутыми циклами, биотехнологий.

В политико-идеологическом смысле главное внимание уделяется выработке систем коллективной ответственности, разработке инженерной этики, утверждению «умных» ограничений.

В философии техники превалируют более радикальные установки на критическое переосмысление идей, лежащих в основе техногенной цивилизации, прежде всего идей значимости и содержания естественных наук и инженерии [14]. Главным здесь является вопрос о том, как реализовать силы природы (первой и второй), как использовать их для блага человека и общества, согласовывая их целями и идеалами человечества. Это означает не что иное, как ограничение влияния деструктивных техногенных процессов, обеспечение безопасного развития цивилизации, освобождения человека из-под власти техники, улучшение качества жизни. Эти задачи вступают в противоречие с необходимостью обеспечения приемлемого и достойного уровня существования для миллиардов людей, защиты и восстановления первой природы.

Другой проблемный вопрос заключается в том, как можно контролировать негативные воздействия современной инженерной, проектировочной и технологической деятельности на природу. Ведь изменения в природных процессах, в трансформации человека, неконтролируемые изменения второй и третьей природы подвергаются вычислению и планированию только в ближайшей перспективе, в более отдаленном будущем здесь царит ситуация неопределенности. К тому же, такие процессы требуют разработки разных сценариев развития с учетом достаточно большого количества факторов влияния и риска.

Но отсутствие ответов на вопросы не является аргументом к тому, чтобы такие вопросы не ставить и не искать пути выхода из кризисной ситуации: все, что можно предусмотреть и вычислить, необходимо предусматривать и вычислять, необходимо работать над минимизацией негативных воздействий на природу и человека, формировать «разумные» потребности у людей, необходимо отказаться от проектов, эффект от которых нельзя определить, а вред возможен.

Конечно, необходимо новое понимание техники, которое бы преодолело натуралистический подход и выходило бы на определение ее как проявление сложных интеллектуальных и социокультурных процессов, как особой среды для человека, которая бы не навязывала ему архетипы поведения, ритмы функционирования, стиль мышления, эстетические предпочтения и прочее.

Нужна новая картина мира. Если старая научно-техническая картина опиралась на идеи свободного использования сил, энергий и материалов природы, на веру в возможности человека творить новые миры, то новая картина мира должна формировать у человека умение работать с различными природами и пользоваться достижением различных типов культуры, и вместе с тем учиться прислушиваться к самому себе [15].

Все это означает, что необходимо понимать, какая техника нам подходит и приемлема, с какими ограничениями своей свободы мы будем согласны, какие ценности развития мы примем, а какие отбросим как не соответствующие нашему пониманию человека и его достоинства, с нашим пониманием идеалов действительной (положительной) культуры, исторического прогресса, достойного будущего.

Еще раз нужно отметить, что речь не идет об отказе от инженерии, техники, технологии как таковых. Но необходимым является пересмотр наших взглядов на их роль в жизни общества, приоритетов развития с учетом вектора гуманитарного развития инженерии и техники. Кроме того, они должны быть не отдельными видами деятельности, а органами человеческого развития. На имманентное развитие науки, техники, инженерии и технологий должны быть наложены осмысленные и обоснованные ограничения и богатый выбор из альтернативных возможностей, наиболее безопасных и достаточно эффективных вариантов развития. Преобладающим должно быть не только созерцание и объективизированные изучения НТТП, а выслушивание и конституирование основных сил и условий, определяющих характер такого развития [16]. На этом пути и может быть сформулирована и внедрена в жизнь новая идея роли и возможностей техники как таковой. Очевидно, что отказ от техники и технологии (как этого требуют представители алармизма и антисциентизма) невозможен. Вместе с тем, неубедительной является демонизация техники, обвинения в ее адрес. Человеческая деятельность составляет основу техники, сама техническая по своей сути. И не вина техники как таковой, что в современном мире развитие технико-производственной деятельности, технической среды и технологий представляет угрозу для существования самого человека. Поэтому и выходы из тупика технического развития следует искать на путях гуманизации, учета экологических, антропологических, социально-ценностных факторов в создании и использовании техники. Ясно лишь одно – новая цивилизация, если ее удастся сформировать, – тоже будет опираться не технику и технико-технологическое развитие. Но это должна быть новая техника, – гуманитарно-ориентированная, возможно, с меньшими ресурсами, но и более безопасная для человека, общества, природы.

**6.3. Украина в глобализированном мире:**

**альтернативы развития**

Несмотря на ход политических событий в Украине, на смену 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 целый ряд противоречивых внутренних и внешних факторов.

В условиях перехода к новым стадиям развития человечества, связанных с распространением постиндустриализма, информатизации, 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 определенным группам, объединений по интересам, искусственным симулированием отношений «общения», коммуникации «диалога», 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 информационного «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.

В этих условиях 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 20-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 кафедре выступал В. П. Шерстнюк, – человек разумный, если и ангажированная «измами», то в пределах, которые диктовали здравый смысл, жизненный опыт и теоретическая осведомленность. В 1991 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 [1]. 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 [2].

То, о чем писал наш учитель в 1990–91 гг., оказалось весьма актуальным в 2008 году. 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 [3]. 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 реформирования изменений в ряде стран мира, прежде всего в Китае. Указанные тенденции анализируют в своих работах авторы, о которых сказано 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-ментальную специфику различных регионов мира (Б. Гаврилишин) [4].

Особый интерес вызывают работы, в которых пересматриваются позиции относительно источников и движущих сил изменений в современном обществе, роли систем ценностей в указанных процессах [5]. 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, постоянными формами кооперации людей, социальным прогрессом и т. д. Глобализация, информатизация, реконструирующие мировоззрение 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 отменить 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, связанны 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 в попытке объединить эффективное экономическое развитие с сохранением ориентации на идею социальной справедливости и гармоничного развития общества [6].

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 предлагали реальные варианты реформирования системы без резких скачков и разрушительных нововведений [7]. 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 сохранение роли государства и использование современных методов управления с учетом конкретных условий хозяйствования и уровней экономической жизни [8].

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 индустриализации 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 машиностроения 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 назначения 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 неривновисности, 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, неспособностью 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 антикомунистичним пропагандистским штампам. В результате сегодня мы имеем государство, территория которого рассматривается как возможное 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 [9]. Конкурирующими выглядят формационная, цивилизационная, культуротворческая, мир – системная теории эволюции общества. Обсуждаются преимущества либерально-демократического устройства перед авторитарным или тоталитарным [10]. Социальные проблемы рассматриваются в контексте цивилизационно-модернизационных изменений, глобализации, информатизации общества [11].

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 собой 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 социума не только обнаружили неспособность наших власть придержащих к прогнозированию последствий своих действий (речь идет обо всех без исключения), но и показали 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 значительное 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. [12]. К тому же, практически доказана перспективность указанного типа цивилизационного развития для недостаточно развитых стран на примере Китая, Вьетнама [13]. 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 сосуществования развитых и недостаточно развитых в том числе с господством докапиталистических экономических укладов стран придает дополнительный импульс для эффективного движения капитала в мировых масштабах [14]. 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 [15]. 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 [16]. Здесь свою роль сыграли и невежество руководящей верхушки, отсутствие желания упорно работать в выбранном направлении, преувеличение властных амбиций отдельных «гетманов» и «гетьманят», 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). Тем более, антиукраинскими выглядят итоги «революции» 2014 года!

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 [17].

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.

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. Федотовои, В. А. Колпакова, Н. Н. Федотовой [18], 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 [19]. 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 изменился целерациональный, первой формой которой была экономическая деятельность. Главным стержнем развития здесь было свободное движение капитала и господство принципа либерализма [20].

1914–1970 гг. – это период второй трансформации капитализма, происходившей на основе организованного общества и его воплощения – техники, которая понималась шире, чем использование 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 [21]. 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 [22]. 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 [23]. 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.

Как бы ни называть сегодняшнее общество – постиндустриальным, технотронным или техногенным, информационным, глобализированным – разными средствами человечество вынуждено будет решать обозначенные выше проблемы [24].

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 государствами незападных 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 государства 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, которые будут ее институциональные формы. Но эта альтернатива была бы действительным прогрессом» [25]. Этот вывод перекликается с тем, о чем писал, В. П. Шерстнюк почти 20 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 [26].

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 года, нам может угрожать и совершенно разрушительный сценарий по «сомалийстскому» или ливийскому образцу, если политики по-прежнему будут ослеплены собственными амбициями и целями, родившимися за пределами Украины.

**Примечания к шестому разделу: Человек и общество в постиндустриализме**

**6.1. Homo creator как субъект**

**социального действия в современном обществе**

1. Гусаченко В. В. Трансгрессии Модерна / Гусаченко В. В. – Х.: ООО «Озон-Инвест», 2002. – 400 с.

2. Гринчишин Д. Г. та інші. Короткий тлумачний словник української мови / Гринчишин Д. Г. та інші. – К.: Радянська школа, 1988. – С. 174.

3. Гусаченко В. В. Указ. Соч.

4. Там же. – С. 6.

5. Чаплигін О. К., Дорошкевич А. С. Ідентичність у світі, що змінюється: до визначення поняття// Науковий вісник. Серія «Філософія». Харківський державний педагогічний університет ім. Г. С. Сковороди. – Х.: ОВС, 2002. – Вип.11. – С. 145.

6. Там же.

7. Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения. // Американская социологическая мысль / – М.: Издание Международного Университета Бизнеса и Управления, 1996. – С. 499–525.

8. Там же. – С. 463.

9. Там же. – С. 466.

10. Там же.

11 Там же. – С. 464.

12. См.: Чаплигін О. К. Творчий потенціал людини: від становлення до реалізації (соціально-філософський аналіз) / Чаплигін О. К. – Х.: Основа, 1999. – С. 86.

13. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Ортега-и-Гассет Х. [Пер. с исп.]. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 16, 19.

14. Там же. – С. 55.

15. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Бодрийяр Ж. [Пер. с фр.]. – М.: Добросвет, 2000. – С. 110.

16. Там же. – С. 111–112.

17. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства или конец социального / Бодрийяр Ж. – Екатеринбург. – 1980. – С. 14–15.

18. Там же. – С. 6–7.

19 Там же. – С. 10.

20. Мамардашвили М. Как я понимаю философию / Мамардашвили М. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.

21. Дельоз Ж. Фрагменти з книги «Переговори» // Фуко М. Історія сексуальності. Том 2. Інструмент насолоди / Дельоз Ж. – Х.: Око, 1999. – С. 262.

22. Там же.

23. См.: Самохвалова В. И. Массовая культура и маленький человек. // Философские науки / Самохвалова В. И. – 2001. – №1. – С. 55–66. 24. Соболь О. Проблема раціональності у постнекласичній перспективі. // Філософська думка / Соболь О. – 2006. – №4. – С. 129–155.

25. Соболь О. Указ. соч. – С. 138.

26. Там же.

27. Там же. – С. 149.

28. Там же. – С. 147.

**6.2. Противоречия и искушения технологизированного**

**общества в постиндустриальном мире**

1. Розин В. М. Философия техники. – М., 2001. (электр. вар.).

2. Там же.

3. Там же, С. 66.

4. Там же, С. 67.

5. Там же, С. 67.

6. Там же, С. 69.

7. Емелин В. А., Тхостов А. М. Технологические соблазны информационного общества: пределы внешних расширений человека // Вопросы философии. – 2010. – №5. – С. 84–90.

8. Там же.

9. См.: Кара-Мурза С. Г. Правильная революция. – М.: Экмо-Алгоритм, 2010. – 336 с; Степин В. С. Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 744 с.

10. Чаплигін О. К. Україна в глобалізованому світі: альтернатива розвитку // А. К. Чаплыгин. Человек и творчество. Работы разных лет. – Х.: ХНАДУ, 2011. – С. 390–404.

11. Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – 452 с.

12. Сагатовский В. Н. Что такое гуманитарное развитие общества // Социально-гуманитарные знания. – 2002. – №3. – С. 65–83.

13. Розин В. М. Указ. соч.

14. Там же, С. 71.

15. Там же, С. 77.

16. Там же, С. 72.

**6.3. Украина в глобализированном мире:**

**альтернативы развития**

1. 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. – Х.: ХНАДУ, 2008. – С. 27–53.

2. Там же.

3. Валлерстайн И. Маркс и слаборазвитость // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2008. – № 1. – С. 50–66; Иноземцев В. Л. Демократия: насаждаемая и желанная. Удачи и провалы 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.

4. 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.

5. 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.

6. См.: Буров Г., Федотова В. Г. Китайский опыт модернизации: теория и практика // Вопросы философии. – 2007. – №5. – С. 7–20.

7. 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, ХНАДУ, 20 листопада 2008 року. – Х.: ХНАДУ, 2008. – С. 27–53.

8. Там же. – С. 39–46.

9. См.: работы Б. Гаврилишина, Г. С. Киселева, В. Г. Федотовой.

10. Иноземцев В. Л. Указ. соч.

11. Федотова В. Г. Типология модернизаций и способов их изучения // Вопросы философии. – 2000. – № 4. – С. 3–27.

12. Котельников М. Е. «Маркс и ХХ век». К итогам научной конференции в честь 190-летия со дня рождения К. Маркса // Вопросы философии. – 2008. – № 11. – С. 45–51.

13. Буров Г., Федотова В. Г. Китайский опыт модернизации: теория и практика // Вопросы философии. – 2007. – № 5. – С. 7–20.

14. Валлерстайн И. Указ. соч.

15. См.: Бек У. Указ. соч. – С. 14.

16. Чаплигін О. К. Імітація і гра як складові публічності в епоху «після всього» // Сучасні проблеми управління. Матеріали ІІІ міжнародної науково-практичної конференції, 29–30 листопада 2005 р., м. Київ. – К.: Політехніка, 2005. – С. 95–96.

17. 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.

18. Там же.

19. Там же. – С. 8–10.

20. Там же.

21. Там же. – С. 12.

22. Там же. – С. 12.

23. Там же. – С. 13.

24. Там же.

25. Валлерстайн И. Указ. соч. – С. 64.

26. Шерстнюк В. П. Указ. соч. – С. 54.

**ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

Название предлагаемой монографии, с одной стороны, как бы должно страховать автора от возможной критики по поводу расплывчатой постановки проблемы, с другой, – в ней сконцентрированы тематизации, актуальные и значимые для функционирования философского знания в различных секторах современной культуры.

Не случайно в начале речь идет о путях преодоления мировоззренческих иллюзий, мифологем и штампов, усвоение которых сначала выглядело необходимостью для нашего поколения, а затем с такой же необходимостью пришлось их преодолевать.

Вообще, одним из ведущих при написании текста было стремление насытить философское знание практически значимыми сюжетами и вопросами. С этих позиций вопрос о многообразии предмета философии приобретает особое звучание: важно, чтобы студенты, не просто получали представление о том, что такое философия, но поняли, зачем философия нужна инженеру, учителю, чтобы абстракция философской теории обернулась для каждого конкретикой жизненных достижений и свершений.

Более сложным для восприятия выглядит подраздел относительно плюрализма философских и научных методологических систем, содержание которого, в частности, призвано показать необходимость философии как одного из важнейших инструментов познавательной деятельности, принципы которой также носят исторический характер.

И, наконец, в споре относительно будущего философии автор в целом занимает оптимистическую позицию: речь сегодня не должна идти о какой-то «смерти» философии (как утверждают сторонники постмодернизма). Скорее, мы имеем дело с очередным переходным этапом, на котором уходят на второй план старые учения и тематизации, а их место занимают другие, более современные.

Линия на освещение практически значимых вопросов сохраняется и в последующих разделах книги. В центре внимания второго раздела монографии находятся некоторые аспекты экзистенциального характера. В частности, раскрывается структура духовной составляющей творческого потенциала, анализируются экзистенциальные проявления свободы – этой одной из наиболее важных общечеловеческих ценностей.

В частности, делается вывод, что свобода только в метафизическом смысле может рассматриваться как один из самых высоких и желанных для реализации идеалов человечества. В реальной же жизни осуществление указанного идеала свободы демонстрирует различные уровни воплощения, и очень часто они оказываются искаженными, ограниченными. Поэтому воплощение свободы в жизнь требует постоянных усилий и борьбы.

В подразделе «Невидимое в привычном…» сделана попытка показать становление мироотношения подростка 60-х годов ХХ столетия сквозь призму непосредственного жизненного мира.

Ракурс, избранный при рассмотрении прошлого сквозь призму культурных артефактов той поры, позволил автору не только увидеть прошлое издалека, преломленное через жизненный опыт, но найти дополнительные аргументы как против существовавших в прошлом иделогических мифов, так и опровергнуть то наносное, что накопилось в современных интерпритациях, не менее нагруженных стремлением приукрасить прошлое, но уже в иных расцветках.

Тема «Темпоральное измерение бытия человека» не единожды возникает на страницах монографии. Причем, рассматривается она как на социально-философском, так и на индивидуально-бытийственном уровнях, что позволяет выйти на более общие и экзистенциально значимые вопросы жизни и смерти, судьбы, индивидуального времени и других.

Традиционно моральная проблематика относится к разделу практической философии. Многолетнее внимание к философским взглядам Г. С. Сковороды, инициированное участием более, чем в двадцати философских Сковородиновских чтениях, проводимых ежегодно в Харькове совместно с сотрудниками Национального музея философа в с. Сковородиновка, позволяет рассмотреть различные аспекты моральной философии в ее конкретно-исторических проявлениях.

В частности, в условиях современных цивилизационных сдвигов, в том числе распространения аморализма и нигилизма, как никогда акутален призыв философа к саморазвитию, самореализации творческих способностей каждого человека. Вполне обоснованным выглядит вывод о том, что жажда творчества, стремление к свободе и справедливости – это тот экзистенциальный треугольник, в рамках которого каждый человек должен сам определить ту меру, которая бы позволила ему осуществить себя как разумное и моральное, творческое существо.

Тема человеческой самореализации находит свое воплощение также в разделе «Философия и литература». Идет ли речь о судьбе прекрасного Иосифа – главного героя романа Т. Манна «Иосиф и его братья», или о подростке из одноименного романа Ф. Достоевского, везде авторами подаются образы тех, кто стремится «сделать сам себя», кто ставит перед собой высокие цели и показывает свою состоятельность в их достижении.

В этом же ряду герой, пожалуй, одного из самых проникновенных и искренних исповедей в мировой литературе, принадлежащей Августину Блаженному. Важно и то, что прочитанная в ракурсе задачи выяснения «технологии» самотворчества человека, эта книга представляет идеальную и точную модель этого процесса. Важным лейтмотивом всего раздела выглядит идея о духовно-деятельном характере самотворчества человека на избранном им пути к идеалу. Именно с Августина берет начало в европейской культуре рассмотрение творчества и самотворчества человека как постоянного диалога – с Богом, с другими людьми, с самим собой. Постепенно это способствовало распространению традиции рассматривать человека как существо универсальное, имеющее неисчерпаемые потенциальные возможности выходить за рамки непосредственных условий существования, быть способным к творчеству и самотворчеству.

На первый взгляд, несколько особняком выглядит содержание подраздела, в котором анализируется понимание коммунизма (шире – идеала) героями «Чевенгура» А. Платонова. Но это не так. Главное здесь – уяснение того, к чему может привести извращенное понимание теоретической идеи неразвитым сознанием, и на что способно последнее при попытке «творчески» воплотить ее в жизнь.

Завершающие разделы посвящены рассмотрению влияния современного научно-технико-технологического прогресса на человека и социум в целом, какие противоречия и соблазны угрожают нам в ближайшем и более отдаленном будущем.

В имеющейся литературе в связи с указанными тенденциями авторы разыгрывают разыне сценарии будущего общества и отдельного индивида. Реализация оптимистических вариантов может быть связана в том числе и с тем, сумеет ли человечество использовать человеческий капитал, важнейшей составной частью которого является творческий потенциал человека.

**СОДЕРЖАНИЕ**

|  |  |
| --- | --- |
| **ПРЕДИСЛОВИЕ** | 3 |
| **ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ. Философия и жизнь. Будущее философии** ………………………………………………………. | 6 |
| 1.1. | Трудное расставание (о преодолении иллюзий и мифологем марксистско-ленинской идеологии)………..... | 6 |
| 1.2. | О многообразии определений предмета философского знания………………………………………………………... | 15 |
| 1.3. | Об историческом характере философской методологии и ее современных интерпретациях………………………... | 25 |
| 1.4. | «Смерть» философии – смена образа или..?........................ | 44 |
| Примечания к первому разделу……………………………. | 58 |
|  |  |
| **ВТОРОЙ РАЗДЕЛ. Бытие человека в экзистенциальном измерении** ………………………………. | 64 |
| 2.1. | О духовной составляющей творческого потенциала человека в компаративистском измерении……………….. | 64 |
| 2.2. | Эти странные лики свободы: перипетии экзистенциальных воплощений…………………………… | 75 |
| 2.3. | Невидимое в привычном (заметки о повседневности)…... | 82 |
| *2.3.1.* | *Мир повседневности в зеркале философии*……………….. | 83 |
| *2.3.2.* | *Иллюстрации на конвертах как зеркало жизни* *в эпоху хрущевской «оттепели»*…………………………... | 87 |
| 2.4. | Оставить след на земле (о темпоральном измерении бытия человека)…………………………………………….. | 100 |
| Примечания ко второму разделу…………………………... | 109 |
|  |  |
| **ТРЕТИЙ РАЗДЕЛ. Моральная философия и саморазвитие человека**.............................................................. | 115 |
| 3.1. | Триптих о философии Григория Сковороды……………... | 115 |
| *3.1.1.* | *Г. С. Сковорода и философия здравого смысла*………….. | 116 |
| *3.1.2.* | *«Сердечный» гуманизм Г. Сковороды и реалии ХХI века*... | 120 |
| *3.1.3.* | *Самосовершенствование человека как путь* *к духовному росту*………………………………………….. | 134 |
| 3.2. | Творчество и справедливость: грани взаимодействия…… | 142 |
| 3.3. | Взаимосвязь репродуктивного и продуктивного в культуре как основа формирования разных конфигураций творческого потенциала человека……….............................. | 148 |
| Примечания к третьему разделу…………………………… | 160 |
|  |  |
| **ЧЕТВЕРТЫЙ РАЗДЕЛ. Философия и литература** …......... | 163 |
| 4.1. | Древнекитайская «книга перемен» и «исповедь» Аврелия Августина как источники по философии творчества и самотворчества………………………………. | 163 |
| 4.2. | Человек и время у Т. Манна и М. Хайдеггера: сравнительный анализ……………………………………… | 175 |
| 4.3. | Исповедальность как форма самотворчества человека в романе Ф. Достоевского «Подросток»……………………. | 193 |
| 4.4. | «Ублюдочный» коммунизм Андрея Платонова в мире странных («прочих») людей……………………………….. | 211 |
| Примечания к четвертому разделу | 235 |
|  |  |
| **ПЯТЫЙ РАЗДЕЛ. Технологизированный мир: новые проблемы**…………………………………………………… | 243 |
| 5.1. | К определению понятий «техника» и «технология»……... | 243 |
| 5.2. | Техногенное общество и его эволюция…………………… | 261 |
| 5.3. | Индустриализм: предпосылки сдвига…………………….. | 269 |
| 5.4. | Информационная революция: начала и последствия……... | 278 |
| Примечания к пятому разделу | 288 |
|  |  |
| **ШЕСТОЙ РАЗДЕЛ. Человек и общество в постиндустриализме** ………………………............................... | 293 |
| Человек и общество в постиндустриализме | 293 |
| 6.1. | Homo creator как субъект социального действия в современном обществе…………………………………….. | 293 |
| 6.2. | Противоречия и искушения технологизированногообщества в постиндустриальном мире……………………. | 314 |
|  | Выводы | 327 |
| 6.3. | Украина в глобализированном мире: альтернативы развития…………………………………….. | 330 |
| Примечания к шестому разделу…………………………… | 346 |
|  |  |
| **ЗАКЛЮЧЕНИЕ**…………………………………………………….. | 351 |
| **СОДЕРЖАНИЕ**…………………………………………………….. | 355 |