Санкт-Петербургский государственный университет
Философский факультет
Кафедра философской антропологии
Кафедра культурологии
Центр современной философии и культуры
(Центр «СОФИК»)

ПАРАДИГМА

Философско-культурологический альманах

Издается с 2005 года

ВЫПУСК 19

Санкт-Петербург
2012

ББК 71.0
П18

Главный редактор *М. С. Уваров*

Редакционная коллегия номера: д-р филос. наук *Н. В. Голик*; канд. филос. наук *А. А. Кирзюк* (отв. секретарь); д-р филос. наук *Б. В. Марков*; д-р филос. наук *Н. Х. Орлова* (зам. гл. редактора); д-р филос. наук *Е. Г. Соколов*; д-р филос. наук *Ю. Н. Солонин*.

Печатается по решению
Ученого совета
философского факультета
Санкт-Петербургского государственного университета

Парадигма: Философско-культурологический альманах.
П18 Вып. 19 / Отв. ред. выпуска Н.Х. Орлова, СПб., 2012. 212 с.

ISSN 1818-734X

В очередном выпуске альманаха (вып. 18 вышел в 2011 г.) публикуются материалы по философии, истории и теории культуры. В основных разделах альманаха представлены статьи, связанные с культурологическими, философскими, психологическими аспектами смысла жизни, его обретения и утраты. Публикуются результаты изысканий как состоявшихся исследователей, так и статьи начинающих авторов.

Выпуск предназначен для работников высшей школы, аспирантов, студентов, всех, кто интересуется актуальными проблемами современной философии и культуры.

ББК 71.0

© Авторский коллектив, 2012
© Философский факультет, 2012

ISSN 1818-734X

Содержание

Формулы смысла жизни

Фриауф В. А. Отсутствие, избыток и возможная реализация смысла жизни.....5

Клюкина Л. А. «Необходимость себя» как стратегия поиска смысла жизни.....15

Луговая Е. К. Жизнь человека со смыслом и без.....23

Орлова Н.Х. Мысли о свободе и грехе в формуле жизни.....32

Аванесов С. С. Суицид: уверенность и смысл.....43

Перлова З. С. Экзистенциальный кризис: роль свободного выбора и не-выбора.....49

Терехович В. Э. Формулы смысла жизни, препятствующие развитию человека.....58

Внутских А. Ю. Есть ли что сказать естественным наукам о человеческом смысле?.....65

Цивилизация, которая сводит с ума

Воронов В. М. Связь коллективных социально-исторических и индивидуального смыслов жизни: проблема современного мировоззренческого кризиса.....74

Киреева О. В. Город, который сводит с ума.....82

Григорова Я. В. Новые формы отчуждения творческого труда в постиндустриальном обществе.....92

Болотникова Е. Н. Телос заботы о себе в постиндустриальную эпоху.....100

Бабаева А. В. Человек в футлярах виртуального счастья..108

Евсеев В. А. Пессимизм и пути его преодоления: утрата и обретение смысла жизни.....113

Меланхолический гендер, или Обретенное счастье

Наумова Е. И. Меланхолийный гендер в концепции Дж. Батлер.....123

Новицкая А. Б. Гарриет Тейлор Милль и Джон Стюарт Милль о счастье и самореализации женщины.....133

Герасимов О. В.Феноменология смысла Густава Шпета...142

Попов В. В. Иерархичность сущего как необходимое условие возможности обретения смысла жизни в философской концепции Дж. Пико делла Мирандола.....152

Антонова Е. Л. Культурный консерватизм и культурная традиция сквозь призму «обретения» и «утраты».....160

Лагонда Г.В. Со-бытие в супружестве: возможно ли счастье?.....169

Костина С. С., Осин Е. Н. Представления о счастливой и осмысленной жизни: связаны ли они с психологическим благополучием?.....179

Ходырев И. А., Попова С. В. Девиантное мышление как философская проблема.....189

Сохань И. В. Человек и его пища: проблема девиаций в сфере гастрономических практик.....199

Сведения об авторах.....210

Формулы смысла жизни

В. А. Фриауф

Отсутствие, избыток и возможная реализация смысла жизни

В названии статьи легко вычитываются три основных сюжета на одну и ту же тему. Объединяющая эти сюжеты тема имеет давнюю традицию в истории философской мысли. Но вместо исторического экскурса да будет позволено предпослать изложению основных сюжетов статьи небольшую преамбулу. Преамбула в нашем контексте – контексте размышления на тему о смысле жизни – заключается в артикуляции главной особенности человеческого существа и человеческого существования. В чем же заключается эта основная особенность человеческого существования?

Лет десять–пятнадцать назад, завершая очередной доклад по вопросам философской антропологии, я не без пафоса произносил сентенцию: «Человек, дамы и господа, это не данность. Человек – это задание». Публике это импонировало. Мне – тоже.

Однако вскоре мне пришлось задаться вопросом – как это возможно в принципе – что между данностью и заданием в человеческом существовании (может быть, в самом существе человека как такового) возникает некий зазор, возникает несовпадение? Ведь то, что мы метафорически именуем «заданием» человеческой жизни, не может появиться ниоткуда – оно, стало быть, тоже присутствует в «данности», но присутствует каким-то совершенно отличным от всякой другой данности (генетической программы или программы культурного развития человека) образом. Каким именно? Суть дела состоит в том, что в состав человеческой реальности в качестве «задания» внедрена инстанция внемирского, трансцендентного статуса. Человек может об этом даже не подозревать и поэтому прожить всю свою жизнь без всякой актуализации и реализации этой инстанции из трансцендентного истока. В отличие от обществ и цивилизаций традиционного типа, где для реализации «задания» из трансцендентного по-

сюсторонности истока существовала особая практика – практика посвящений, современная западная цивилизация предлагает человеку имманентно ориентированный набор программ человеческого существования и развития. Если на ранних стадиях, когда христианство только становилось мировой религией, именно христианство и доктринально, и в таинствах своего культа ориентировало человека на актуализацию в существе человека внемирского начала, то современная западноевропейская цивилизация заявляет о чисто светском характере своего устройства и признает метафизику в лучшем случае как раздел истории западной философии.

Отсюда – в качестве экспликации заявленной темы и только что изложенной преамбулы – вполне уместно перейти к раскрытию основных сюжетных линий данной статьи. Эти сюжетные линии обозначены как отсутствие, избыток и возможная реализация смысла жизни.

Отсутствие как условие постановки вопроса о смысле жизни

В самом деле, каковы те условия, при которых человек впервые начинает ощущать настоятельную потребность в постановке вопроса о смысле своей жизни? Большинство размышляющих на эту тему склоняются к ответу, согласно которому вопрошание о смысле жизни обусловлено осознанием конечности человеческого существования. Или, иначе говоря, смертность человеческого существа – вот подлинное основание вопрошания человека о смысле своего бытия. Экзистенциально заточенная философская рефлексия легко находит аргументы в обоснование необходимой и тесной связи смертности человека и вопрошания – в связи с конечностью бытия в мире – о смысле человеческого существования.

Однако при более внимательном рассмотрении этой обусловленности обнаруживается парадоксальность связи между постановкой вопроса о смысле жизни и смертностью человека как человека. Оборачивая этот тезис, мы можем прийти к выводу, что смысл жизни заключается в победе над смертностью. К такому выводу нас подталкивают и знаменитые пассажи из текстов Священного Предания христианства и других религиозных традиций. Борхес гениально обыгрывает этот сюжет в одном из своих шедевров – рассказе «Бессмертный».[1] Предположим, что человек внезапно получает дар бесконечного существования в привычном ему

мире. Владимир Соловьев и Семен Франк справедливо указывают в связи с этим, что такая перспектива есть не что иное, как перспектива вечных адских мук. Вместо обретения вожделенного смысла жизни посредством победы над смертью человек получает куда более ужасный вариант – вариант неизбежной скуки и обессмысливания своего неизменного (и неизменяемого) вечного существования. Эта перспектива более мрачная, чем «вечное возвращения того же самого» у Фридриха Ницше.

Не следует ли отсюда вывод о том, что смерть тоже имеет свой смысл – если она понимается при этом не как конец бытия, но как ритуал перехода к новым модусам существования? И разве не об этом говорит нам чудо Воскресения Христова?

Тем не менее для выявления отсутствия как условия возможности постановки вопроса о смысле жизни я хочу напомнить идеи «конкретной метафизики» великого русского мыслителя Павла Флоренского. В основе «конкретной метафизики» Флоренского – топологически заточенная онтология. А именно – учение о символическом устройстве бытия как sui generis *онтологической норме*. Символ есть двуединство явления и смысла или – что то же самое – двуединство телесного и духовного компонентов любого конкретного бытия. Это двуединство обусловлено структурным законом связи явления и смысла, который у Флоренского получил наименование «обратной перспективы». Явление и смысл как компоненты символического устройства бытия, связанные структурой обратной перспективы, взаимно обращены и взаимно коррелированы: любое изменение в одном из компонентов – телесном или духовном – мгновенно приводит к изменению в другой половине символа.

Но – в этом и состоит главная интрига «конкретной метафизики» Флоренского – специфика существования человека давно уже задана вовсе не онтологической нормой, т. е. вовсе не символическим устройством космического и социального бытия. Библейский миф о грехопадении интерпретирован в метафизике Павла Флоренского как топологическое смещение между компонентами символа. Возьмем такой пример бытия-символа, как слово, и посмотрим, что происходит с ним после топологического сдвига-смещения между явлением и смыслом. И здесь открывается удивительная метаморфоза! В символически устроенном бытии, в бы-

тии слова в том числе, мы имеем два компонента – явление и смысл (тело и дух), которые структурно связаны обратной перспективой. После топологического смещения между смыслом и явлением в составе слова смысл становится семемой, явление – морфемой. Но откуда в строении слова появляется элемент, которого не было в символическом его устройстве и которое обнаруживается именно после топологического смещения между явлением и смыслом? Этот новый элемент-компонент Флоренский именует фонемой и определяет его статус как материальное ядро слова.[2]

Генетическим истоком фонемы и оказывается не что иное, как след топологического сдвига между явлением и смыслом слова-символа.[3] Следовательно, если иметь в виду то принципиальное обстоятельство, что топологическое смещение между компонентами любого бытия (слово – только пример общего правила) точно так же приводит к появлению третьего элемента, то мы получаем тайну генетического истока материи как таковой! Недаром в грамотной философской традиции материя всегда понималась как нечто негативное по своей природе, как отрицательная потенция бытия. Алексей Лосев в таких случаях предпочитает говорить о *меонически* устроенной космической реальности, ибо *меон* (инобытие) для него и есть материальная квазиреальность.

Итак, на место топологически смещенного компонента бытия-символа приходит кентаврически устроенное бытие: энергия тела-явления уже не встречается с энергией смысла-духа. Но – свято место пусто не бывает! – эта энергия, встречаясь с небытием, формирует меон. Или материальное квазибытие. Квазибытие есть не что иное, как мерцание энергии бытия на фоне небытия, на фоне отсутствующей второй половины бытия-символа. На место духа и смысла приходит меонически устроенная квазидуховность. Мы именуем эту квазидуховность *сознанием* и *значением*.

Напротив, смысловая, духовная аутентичная компонента бытия-символа вынуждена формировать отсутствующую телесность и в качестве явления мы имеем теперь квазителесность, или меоническую (материальную) плоть. И это плотское, материальное квазибытие также суть не что иное, как мерцание энергии бытия аутентичной половины символа на фоне отсутствующей энергии бытия второй половины.

Явным смыслоощущением отсутствия нормального соотношения явления и смысла объясняется потребность поста-

новки вопроса о смысле жизни. Мировая культура заполнена сюжетами доктрин и практик особого рода – посвятительных по своему существу – обретения утраченного смысла существования человека. Сам Павел Флоренский в связи с этим отмечает, что подлинная задача творческой деятельности человека - не что иное, как обратное совмещение явления и смысла, духа и тела. То есть возвращение устройству бытия его онтологической нормы.[4]

Избыток учений о смысле жизни как стратегия гиперсимуляций в современной культуре

Как и почему отсутствие онтологической нормативности бытия обусловливает постановку вопроса о смысле жизни – ясно из предшествующего раздела. Причем здесь, однако, уже не отсутствие, но избыток вариантов идей и учений, претендующих на статус аутентичного ответа на смысложизненные вопросы?

Прежде всего необходимо констатировать: ситуация, в которой ощущается явная избыточность ответов о смысле человеческой жизни, получила именование культуры постмодерна. Характерно, что еще у Гуссерля, Хайдеггера, Флоренского, Франка и у других представителей этой интеллектуальной эпохи мы можем констатировать – и по содержанию, и по стилю – великие проекты Модерна. Переходными формами являются интеллектуальные поиски Мишеля Фуко, особенно идея о возрождении философии как особой духовной практики – практики «заботы о себе». Фуко именует такую философскую практику «техниками существования».[5]

Однако уже у современника и друга Мишеля Фуко – Жака Лакана – появляются черты мышления и стиль дискурса, характерные не столько для эпохи структурализма, сколько для идущей вслед эпохи постструктурализма. Именно постструктуралистские текстуальные практики, дополненные практикой деконструкции Жака Деррида, определили переход в культуре западной Европы от модерна к постмодерну. В знаменитых «Семинарах» Лакана был найден базовый или конституирующий элемент такого перехода. Что же имеется в виду?

Здесь вполне уместна некоторая ретроспектива. Когда Фердинанд де Соссюр работал над своим знаменитым курсом по общей лингвистике, он долго и тщательно искал подходящую для его новых идей (идей, положивших начало структурной лингвистике) терминологию. Особенно это каса-

лось терминов, связанных с концептуализацией в толковании структуры и сущности базовой таксономической единицы языка – *слова* как такового.[6] Приведем соответствующий пассаж: «Мы предлагаем сохранить слово “знак” для обозначения целого и заменить термины “понятие” и “акустический образ” соответственно терминами “означаемое” и “означающее”, – отмечает де Соссюр. – Что же касается термина “знак”, то мы довольствуемся им, не зная, чем его заменить, так как обиходный язык не выдвигает никакого иного возможного термина».[7]

Никакого иного возможного термина? До какой степени забытья должно было дойти западноевропейское мышление, чтобы утверждать это как самоочевидный постулат! Ведь само толкование состава знака как сочетания означаемого и означающего в Европе появляется только в «грамматике Пор-Рояля» – на что справедливо указывает Фуко. В античной философии и в культуре христианского средневековья в составе знака выделялось не два, а три компонента: метка (аналог означающего), содержание (аналог означаемого) и морфологическое подобие. Так что план выражения относительно плана содержания знака был бинарным – кроме конвенциального означающего знак обязан был выражать также подобие по форме своему реальному референту.

Но вернемся после краткого экскурса в историю темы к размышлениям де Соссюра. В том же курсе общей лингвистики у швейцарского мыслителя мы находим весьма характерное замечание о связи означаемых и означающих в составе знака. Речь у знаменитого основателя структурной лингвистики идет о том, что означаемое и означающее связаны между собою как две стороны одного листа бумаги, так что невозможно ничего изменить в означающем, не меняя при этом и означаемое.[8]

Напротив, переход к постструктуралистской парадигме становится возможным именно тогда, когда Жак Лакан выдвигает знаменитый тезис о разрыве такого типа связи между означающими и означаемыми. У Лакана впервые всерьез обсуждается идея о топологическом смещении между компонентами уже не символа, а знака: у него появляется концепт «плавающих означающих» и «плавающих означаемых».[9] Жак Деррида, опираясь на изучение Талмуда, а также на знаменитый хайдеггеровский destruktion, доводит эту идею до принципа *деконструкции*.

Если не самым очевидным, то самым принципиальным следствием такой смены парадигмы, т. е. перехода от структурализма к постструктурализму, выступает не что иное, как стратегия проекта постмодерна, которую удачно выразил Нельсон Гудмен: «У мира множество путей». Означаемые и означающие, которые пустились (или отпустились) в свободное интертекстуальное плавание, создают ситуацию, прежде никогда невозможную, а именно – вместо одной-единственной истины относительно любого вопроса человеческого познания, познающий субъект впервые сталкивается с множеством истин об одном и том же предмете исследования!

Понятно, что такая же ситуация настигает и классический вопрос о смысле человеческой жизни. Выдвинутая Жилем Делёзом идея номады как нельзя кстати выражает специфику нового интеллектуального стиля.

В самом деле, едва формулируется вопрос о смысле человеческого существования, как тут же предлагается множество идей, доктрин и даже посвятительных практик, претендующих на истинный ответ о смысле жизни, как отдельного человеческого индивида, так и о смысле жизни как таковой. Возникает иллюзия «свободного духовного поиска». Иллюзия, относительно которой Эммануэль Левинас справедливо заметил, что в такой ситуации нет Песни Песней, т. е. отсутствует Смысл смыслов.

Иначе говоря, в ситуации, когда на один вопрос (в нашем случае на вопрос о смысле жизни) существует множество ответов, притом фундированных как теоретически, так и практически, то налицо явная избыточность смыслов. При этом конкурирующие смыслы нельзя объявить ложными только на том основании, что лично Вам больше импонирует, например, адвайта-веданта или дао. Следует сначала выявить те условия, на основании которых среди множества кочующих во времени и пространстве смыслов (идей, доктрин, оперативных техник самореализации) мы выбираем (или, напротив, нас выбирают?) те, что лично нам представляются истинными и релевантными, а другие – заблуждением и аберрацией.

Такая ситуация – ситуация явной избыточности ответов на вопрос о смысле жизни – для человеческого существа более опасна и затруднительна, нежели ситуация явной нехватки Истины с большой буквы. Плюрализм, пришедший на

смену монизму, вовсе не являет собою преимущество демократии и свободы выбора. Скорее он заявляет об устранении иерархии смыслов и приводит к тому, о чем предупреждал еще гений Достоевского: «Бога нет – все позволено».

Что же остается человеку, жаждущему обрести аутентичный ответ на сакраментальный вопрос о смысле своего существования?

Возможная реализация смысла жизни

Разумеется, невозможно преодолеть ситуацию плюрализма истин, когда объявлена девальвация (читай – равноценность) всех возможных истин. Мы видим это в знаменитом тезисе Деррида, согласно которому деконструкция устраняет иллюзии «метафизики присутствия». Или, что то же самое, когда заявлено, что в мире смыслов нет «трансцендентальных означаемых» и «трансцендентальных означающих.[10]

Не поспешили ли идеологи «постструктуралистско-деконструктивистско-постмодернистского комплекса» объявить urbi et orbi о победе над «логоцентризмом»? Ведь оборотная сторона этой борьбы за «децентрацию» - не что иное, как борьба с Логосом, а Логос – это Тот, Кто сказал о Себе: «Я есмь Путь, Истина и Жизнь» (?!).

В опыте мысли ушедшего XX в. от Р. Х. есть и такой опыт, который его адепт назвал учением о Традиции.[11] Если суммарно выразить смысл учения о Традиции у Генона, то мы не ошибемся, определив его суть как доктрину «метафизической реализации» человеческого существования.

Сам Генон строго различает мистическую и религиозную реализации человека от реализации метафизической. При всем уважении к заслугам «каирского отшельника» (Рене Генон, как известно из его биографии, это французский эзотерик, который из бывшего католика стал шейхом одного из суфийских орденов), я предпочитаю вернуться при изложении сути вопроса о «метафизической реализации» к той мысли, которая была высказана в начале статьи. А именно – в структуре «данности» человеческой реальности есть и элемент, привнесенный туда из Трансцендентного Истока. Именно неотмирность данного элемента и влечет, как следствие, специфику человеческого существа и человеческого существования – т. е. несовпадение между «данностью» и «заданием» человеческой жизни.

Не потому ли даже в каноническом Четвероевангелии мы находим знаменательное изречение воплощенного Логоса: «Царство Божие внутри вас есть»? Да, но почему все-таки, если Генон прав, мистическая и религиозная реализация не есть реализация метафизическая? Разве мистик в своем опыте не встречается чем-то не от мира сего? И разве человек религиозный в религиозном опыте лишен возможности встречи с Нуминозным, с тем самым трансцендентным Божеством, который Рудольф Отто метафорически определяет как ganz Andere (совершенно Другое)?

О мистической реализации справедливо будет сказать, что существует спонтанный мистический опыт и мистические переживания, обусловленные соответствующими психотехниками или психоделиками. Последний вариант в наше время поставлен на поток. Но в любом варианте о мистическом опыте верно то, что уже отмечено в античных мистериях. А именно: тех, кто успешно прошел испытания в малых мистериях, именовали «мистес» – видящий сквозь туман. Или, как позже отмечал уже апостол Павел – в мистическом опыте мы видим неясно, гадательно, как сквозь тусклое стекло. Какая же это метафизическая реализация?

Но тогда почему такой метафизической реализацией не является религиозный опыт? Прежде всего потому, что религия, как отмечает тот же Генон, есть всего лишь внешняя сторона Традиции. Ибо во всякой полноценной традиции всегда наличествуют две стороны: внешняя и внутренняя. Простое исполнение религиозных обрядов, как простое принятие на веру религиозной догматики, еще не гарантирует человеку полноценной метафизической реализации. Или, что то же самое другими словами, – актуализации того элемента в структуре «данности», который приводит к исполнению «задания» человеческого существования. То есть к реализации смысла жизни.

А что же это такое – внутренняя сторона Традиции? Генон предпочитает именовать ее метафизикой в подлинном смысле этого слова. В этом случае усваиваются как истины Откровения, так и человеческая природа претерпевает радикальные метаморфозы: происходит полное преображение всего состава человеческой реальности. Виртуальный элемент «данности» актуализирован и «задание» выполнено.

В отличие от Генона, мне думается, что наиболее полным вариантом такой метафизической реализации будет опыт

синергии в исихастской практике «умного деланья». Ибо такой опыт есть не что иное, как обожение человеческого естества, т. е. опыт становления человека Богом по благодати. А это и есть реализация человеком подлинного смысла своей жизни.

---

[1] *Борхес Х. Л.* Проза разных лет: сборник. М., 1989. С. 126–136.
[2] *Флоренский П. А.* Имена: сочинения. Харьков, 1998. С. 224–243.
[3] *Фриауф В. А.* Язык. Сознание. Человеческая реальность... Абсолютно Другое. Саратов, 2005. С. 79–92.
[4] См.: *Флоренский П. А.* Философия культа // Богословские труды. Вып. 9. М., 1972.
[5] *Фуко М.* Герменевтика субъекта. СПб., 2007.
[6] *Соссюр Ф., де.* Курс общей лингвистики. М., 1998.
[7] Там же. С. 68.
[8] Там же. С. 110.
[9] *Лакан Ж.* Семинары, книга 1: Работы Фрейда по технике психоанализа. М., 1998.
[10] *Деррида Ж.* О грамматологии. М., 2000.
[11] См.: *Генон Р.* Очерки о традиции и метафизике. СПб., 2000. Человек и его осуществление согласно веданте. Восточная метафизика. М., 2004. А также другие переводы текстов Р. Генона.

Л. А. Клюкина

«Необходимость себя» как стратегия поиска смысла жизни

Стремление к поиску и реализации смысла своей жизни - врожденное мотивационное свойство, присущее всем людям, и основной фактор, определяющий развитие личности. Чтобы жить и активно действовать, человек должен быть уверен, что его поступки имеют смысл. Однако смысл не является чем-то субъективным, человек не изобретает его, а, как замечает В. Франкл, находит в мире, в объективной действительности, поэтому он выступает для человека как императив, требующий реализации.[1] Социокультурная ситуация, таким образом, является существенным условием нахождения смысла жизни человеком. В культуре и обществе должны существовать практики, создающие возможность для каждого человека найти свое место в жизни.

В XX в. западноевропейские мыслители начинают говорить об антропологическом кризисе, вызванном утратой смысловых основ культуры. Культура, основанная на системе, вытесняет культуру, основанную на личностном начале. Типичными феноменами такой культуры стали стандартизация форм жизни, замена живого переживания деловым общением, опасное вмешательство в природу человека, утрата духовных ценностей, распространение массовой культуры. Сокращение до минимума личного участия в делах культуротворчества привело к тому, что люди стали ощущать дефицит собственного существования.

Вместе с тем антропологической проблемы не существует в китайской традиции. В Китае никогда не было какой-то одной ведущей доктрины, идеологии, которая бы подминала под себя остальную культуру. В Китае ведущей силой была традиция, точнее, ее символы, настраивающие людей на непосредственный опыт переживания жизни. Традиции китайской культуры учат человека переживать жизнь такой, какая она есть. Это переживание вырабатывает особую духовную чувствительность, приводит к просветлению сознания. Поэтому проблема смысла жизни не драматична. Китайцы стремятся жить в согласии с природой. Они больше ценят общение, посредством которого можно научиться жи-

вому опыту, опыту восприятия спонтанности бытия, нежели отвлеченные идеи. Они ощущают себя частью целого. Поэтому у них развито ролевое, родовое начало. Поиск смысла жизни заменяется установкой «делай свое дело».[2] Следует также отметить, что современным китайцам не чужда «американская мечта», они тоже настроены на потребление и комфорт. Однако само поле китайской культуры побуждает носителей этой культуры интуитивно следовать установкам древних предков-учителей.

В российской ситуации деформация мировоззрения, связанная с утратой личностного начала в культуре, многократно усилена. После распада идеологической системы проблема смысла человеческой жизни стала наиболее значимой приметой нашего бытия. В связи с этим закономерным явлением стало обращение к опыту прошлого. Однако исторически так сложилось, что на формирование русского сознания оказали влияние две традиции: византийское православие и западное просвещение. Опыт этих традиций усваивался русским сознанием на свой манер, следствием чего стали многочисленные внутрикультурные конфликты. Поэтому осмысление проблемы смысла жизни, как и культурного кризиса в России невозможно без построения отношения к опыту исторического прошлого, но с учетом требований современности. Современная культурная ситуация может расцениваться как переходная, поскольку во всех сферах культуры наблюдается переход от линейных представлений о детерминационных отношениях к нелинейным. В сфере науки (синергетика) и философии (постмодернизм) был разработан язык, описывающий ситуацию перехода в культуре. Исходя из логики этого языка, можно выделить следующие основные требования современности: открытость миру, что предполагает диалог как внутри, так и между культурами; препятствие энтропии, что предполагает адаптацию к любым историческим условиям; саморазвитие, что связано с воспроизводством сознания в культуре. Одним из первых, кто в середине XX века в нашей стране открыто заговорил об этом и попытался осмыслить эту проблему, был российский философ Мераб Мамардашвили. Сила философии Мамардашвили состоит в диагностическом видении современной ему ситуации. Он не предлагал никаких культурных программ по ее преодолению. Вместе с тем в своих публичных лекциях и выступлениях он артикулировал идеи,

которые соответствуют менталитету российского человека. На наш взгляд, на основе этих идей можно построить стратегию поиска смысла жизни, направленную на преодоление культурного и антропологического кризиса в российской действительности.

Современную социокультурную ситуацию Мамардашвили характеризует как «антропологическую катастрофу». «Среди множества катастроф, которыми славен и угрожает нам XX век, одной из главных и часто скрытой от глаз является антропологическая катастрофа, проявляющаяся совсем не в таких экзотических событиях, как столкновение Земли с астероидом, и не в истощении ее естественных ресурсов или чрезмерном росте населения, и даже не в экологической или ядерной трагедии. Я имею в виду событие, происходящее с самим человеком и связанное с цивилизацией в том смысле, что нечто жизненно важное может необратимо в нем сломаться в связи с разрушением или просто отсутствием цивилизованных основ процесса жизни».[3] Суть «антропологической катастрофы» - разрушение человеческой материи, человеческого сознания. Это происходит тогда, когда человеческое сознание перестает участвовать в мировых событиях, в истории. Человек инстинктивно реагирует на какие-то знаки и бездумно включается в действие и вращение колес общественного механизма. У такого человека нет убеждений, нет ни мужества, ни чести, ни достоинства, ни трусости, ни бесчестия. Когда человек перестает лично осознавать ту или иную идею, он превращается в «зомби» или в машину и служит не понятно чему или кому.

Учитывая реалии XX в., Мамардашвили видит способы обнаружения и осуществления смысла в пересмотре отношений между человеком и личностью, между человеком и культурой, а также создает методологию работы с сознанием. Главная мысль Мамардашвили заключается в том, что пространство человека не ограничивается его телом, сознание человека укоренено глубоко во Вселенной, поэтому он идет к себе издалека и никогда не доходит. Мамардашвили упоминает дискуссии по проблеме наблюдения в квантовой механике и по антропному признаку в космологии, высказывая гипотезу о фундаментальной включенности сознания в процессы познания физической реальности.[4] Человек – существо незамкнутое, его границы совпадают с границами универсума. Задача человека – обрести мир как «целое», т. е. мир, в

котором он мог бы «*мочь* (курсив наш – *Л. К.*), каковы бы ни были противо-необходимости природы, стихийно-естественные понуждения и обстоятельства».[5]

В связи с этим Мамардашвили делает вывод, что понятие «человек» может рассматриваться по аналогии с понятием «небытие». Он отмечает, что «философия всегда строила нечто вроде *отрицательной* онтологии человека, то есть как бы *онтологии отсутствия.* Или онтологию того, чего никогда не было, не будет, а есть только сейчас!».[6] Мамардашвили был знаком с философией немецкого мыслителя XX в. Мартина Хайдеггера, который впервые заговорил о «Ничто». Согласно Хайдеггеру, «ничто» – это способ существования небытия. Ничто – это не то, чего нет, а то, что может быть. Ничто есть условие раскрытия сущего как такового для человеческого бытия. О «Ничто» человек узнает в особых экзистенциальных переживаниях. В таких ситуациях мы как бы ощущаем бытие как таковое, освобожденное от конкретных предметов, привязанностей и стремлений. Перед лицом «Ничто» бытие человека становится «пустым» и «освобожденным». «Свободное отпускание себя в “Ничто”» позволяет человеку мысленно отстраниться от сущего и самому решать: принимать его или не принимать, чему говорить «да», а чему «нет». «Выдвинутость в “Ничто”» есть онтологическое основание свободы человека, а также ее проявлений: творчества и культуры.[7]

Мамардашвили, также как и Хайдеггер, считает, что смысл человеческой жизни реализуется в проявлении свободы. Однако он мыслит свободу в русле русской религиозно ориентированной философской традиции. «Свобода невысказываема и не есть нечто, делаемое человеком, а есть то, что производит свободу».[8] «Свобода – это то, что есть возможность большей свободы».[9] Мамардашвили считает свободу космическим феноменом, необходимым образом реализующимся через человеческую форму. Свобода – это не какая-то абстракция, а живое конкретное явление. «Свобода это феномен, который имеет место там, где нет никакого выбора. Свободой является нечто, что в себе самом содержит необходимость – вот как введена категория. Нечто, что является необходимостью самого себя, и есть свобода».[10] Поэтому человек – это не психика, человек – это дух. Дух у человека формируется в юности. На формирование духа влияют первичные ощущения бытия: ландшафт родных мест, любовь

родителей, какие-то события детства. Все это невыразимо, но эти воспоминания делают человека свободным от тягостных переживаний по поводу конечности своего бытия. Эти первичные ощущения человек стремится понять и познать всю свою жизнь. Поэтому «главная страсть человека – это *быть,* исполниться, состояться».[11] Стремясь исполниться, человек обретает само-бытие, т. е. становится личностью.

Мамардашвили понимает личность как деятельность, осуществленную своим индивидуальным самосознанием и самовыражением и ставшую впоследствии примером для других, т. е. культурной формой. К этому опыту нельзя принудить, личностным опытом надо овладеть и научить этому опыту других людей. Тот, кто построил опыт личностной жизни, стремится не только продлить свое индивидуальное существование, но и сделать осмысленным каждый момент жизни. Мамардашвили рассматривает личность как исторический феномен и связывает его возникновение с эпохой осевого времени, особенно с возникновением христианства. Именно с возникновением христианства личностный мир включается в человеческую историю. Однако личность и человек не подчиняются друг другу, между ними складываются драматические отношения. «История – ответственное поле драмы человеческого существования, на которое человек решается, лишь идя на чудовищный и тяжкий и никогда не гарантированный в смысле успеха труд души, на внутренний труд, на внутреннюю работу. Эта связка истории и человека и определяет нашу *современность,* то есть определяет нас как принадлежащих к христианской культуре и христианской традиции».[12] Мамардашвили называет Личностный мир «неизвестной родиной», обретение которой и есть смысл жизни человека и смысл истории. Концепция личности Мамардашвили признается в современной научной литературе. Здесь под личностью понимается «способ самоутверждения человека в бытии по некоему “индивидуальному закону”, объединяющему противоречивые характеристики личностной жизни (абстрактность и конкретность, индивидуальность и тотальность, субъективность и субстанциональность, уникальность и универсальность)».[13] Таким образом, личность – это человек, который нашел себя как индивидуальность и явил эту индивидуальность миру, сделав ее частью мира, мира культуры. В такие моменты человек становится частью вечной преемственности духа. Это и есть настоящий

человек, живущий подлинной жизнью. Настоящий Человек – это одновременно высшая степень проявления индивидуальности и ее аннигиляция.

Если понимать под свободой необходимость само-бытия, то тогда смысл – это «отсутствующая структура»,[14] означающая бытийственную неукорененность любого нашего действия. Но отсутствие смысла позволяет выстроить отношение к тому, что присутствует, т. е. к Другому. Выстраивая отношение к Другому и сосредоточивая внимание на этом отношении, человек попадает в «место, в котором происходит его мышление», т. е. в «топос». Тогда любой символический факт начинает значить что-либо для нас и приобретает вес в наших глазах, поскольку через взаимодействие с ним происходит генерирование смыслов и становление нашей личности. Онтология «отсутствия» смысла соответствует такой установке менталитета русского человека, как отрицание всего, любых правил и норм, одновременно придавая ей более положительный смысл. Поиск себя через диалектику присутствия и отсутствия «Я» позволяет преодолеть известный русский нигилизм.

Идея «необходимости себя» Мамардашвили близка христоцентрическому опыту православия. Идея христоцентризма предполагает достижение духовного опыта, идентичного подлинному живому опыту достоверных соучастников и свидетелей события Христа, каковы, по соборному Преданию, апостолы и Отцы церкви. Общее здесь - требование идентичности опыта. Стремление к себе предполагает достижение предельных состояний, позволяющих отнестись к форме мысли как содержанию опыта, при усилении ее конститутивного начала. Это опыт самопонимания, суть которого заключается в том, что в процессе самосознания возможно достижение позиции, когда процедура формирования феномена совпадает с приостановкой конституирования «Я», когда совпадают метаструктуры субъекта и Другого. Тогда личностный опыт можно трактовать как сохранение самой возможности вопрошания о бытии, возможности сохранения сознания. Такая точка зрения как нельзя более соответствует ментальности русской культуры. Место России в мире (ее «топос») русскими мыслителями традиционно полагается на краю – там, где, по словам Хайдеггера, «бытие сущего собирается в крайности своей судьбы».[15] Именно здесь собирается то сущее, которое ставит вопрос о бытии, именно здесь

проявляет себя метафизическая «забота» о мире. Отсюда можно сделать вывод, что специфика России определяется скорее не через разум, а через особое крайнее положение России в мире и через отношение русской мысли к бытию мира. Под таким углом зрения эсхатологичность, присущая русскому сознанию, становится условием саморазвития русской культуры.

Однако без форм и изначальных надындивидуальных устоев человек состояться не может. Человек может исполниться только в культуре. Выстраивая свое отношение к традиции, человек создает новую интерпретацию того, что есть, и того, что есть он сам. Возможность спонтанного поведения способствует появлению нового в культуре, что выступает условием ее существования и развития. Под культурой Мамардашвили понимает «определенность *формы,* в которой люди способны (и готовы) на деле практиковать *сложность*».[16] Речь идет о таких формах мысли, посредством которых люди могли бы свои собственные состояния доводить до ясности сознания, а затем создавать культурные практики, позволяющие им выразить свою природу, что, собственно, и есть исторический поступок, событие. Поэтому культура для него есть «нечто необратимое, что нельзя ничем (в том числе и знанием, умом, логикой) заменить или возместить, если ее нет».[17] Условие существования культуры определяется наличием в обществе «открытого и граждански защищенного поля свободного движения»,[18] т. е. возможности проявлять инициативу и высказывать личное отношение к происходящему, а значит, и постепенно менять его. Необходимо применять такие практики в области воспитания и образования, которые учат людей надситуативному поведению, которое не основано на чьей-то милости, идее или доброй воле. В связи с этим Мамардашвили считает, что следует обратиться к варианту просвещения, созданному античной культурой, так как именно в этой культуре была сформирована идея культуры как способа возделывания себя, собственной природы. Возделывание человека означало воспитание и образование его, что называлось пайдейей. Ее целью было обретение humanitas («человечности»). Христоцентрический опыт и практика пайдейи органично связаны друг с другом, что может стать основой для взаимодействия между православной традицией и идеологией просвещения в отечественной культуре. Думается, что применение антропо-

логической стратегии «необходимости себя» в поле «открытой культуры» должно способствовать преемственности личностного опыта в культуре и изменению мировоззрения в системе.

---

[1] *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 37.
[2] См.: Древнекитайская философия: в 2-х тт. Т. 1. М., 1972.
[3] *Мамардашвили М. К.* Сознание и цивилизация // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 107.
[4]Там же.
[5]Там же. С. 110.
[6] *Мамардашвили М. К.* Проблема человека в философии - http://www.psychology.ru/library/00021.shtml.
[7] *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 16–27.
[8] *Мамардашвили М. К.* Проблема человека в философии – электронная версия
[9] Там же.
[10] *Мамардашвили М. К.* Имя и дело - http://www.intelros.ru/pdf/next_step/07/2.pdf.
[11] *Мамардашвили М. К.* Если осмелиться быть // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 180.
[12] *Мамардашвили М. К.* Проблема человека в философии - электронная версия
[13] *Логунова Л.* Исток и тайна персональности // Высшее образование в России. 2001. № 6. С. 61.
[14] См.: *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 2004.
[15] *Хайдеггер М.* Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 33.
[16] *Мамардашвили М. К.* Если осмелиться быть // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 173.
[17] Там же.
[18] Там же.

Е. К. Луговая

Жизнь человека со смыслом и без

Зачем мы здесь – вот в чем вопрос.
К счастью, ответ нам известен. Да,
да, в этой чудовищной неразберихе
ясно только одно: мы здесь затем,
чтобы ждать, когда придет Годо.

С. Беккет

Специфика человеческого бытия в том, что это - осмысленное бытие, только человеку свойственно искать смыслы, в том числе в себе и собственной жизни. Причина наличия этой особенности заключена в разумности человека и его потенциальной внезапной смертности, точнее, в его знании о своей смертности, с которым ему так сложно примириться, и в свете которого он начинает ценить жизнь. Почему же тогда постановка вопроса о смысле жизни кажется как минимум некорректной, а готовность дать на этот вопрос развернутый ответ вообще свидетельствует, по справедливому замечанию А. Секацкого,[1] о неспособности пройти тест на интеллектуальную вменяемость?

Начать надо с различения вопроса о существовании смысла жизни от вопроса «В чем он состоит?». Вопрос о наличии смысла гораздо насущнее для человека, ибо только уверенность в его существовании делает жизнь вообще возможной. Бытие культуры как человеческой реальности есть поле смыслов, которое объединяет людей, создает условия для их коммуникации. Утрата же смысла воспринимается как брешь в бытии культуры, через которую просвечивает абсурд, он несет угрозу обрыва коммуникации и существованию культуры как таковой. Сколько бы ни писали, ни говорили об абсурдности бытия, разум упорно отказывается признать это за истину, ибо последняя также понимается как смысл. Согласно философской традиции, идущей от Античности, лишенное смысла существование само является мнимым, не претендующим на статус бытия.

Интуитивно большинство людей отмахиваются от этого вопроса как риторического, бесполезного для жизни, не желая видеть страшной истины (вероятно, о таком познании,

умножающем скорбь, и идет речь в «Екклесиасте»); к счастью, повседневное выживание не оставляет времени всерьез задуматься о смысле. Такой вопрос требует передышки в беге по жизни, он не терпит суеты. Роль такой передышки часто играют бедствия, катастрофы личного или глобального масштаба, которые напоминают нам о бренности жизни или, точнее, о неотвратимости смерти, и подталкивают к самооправданию, составлению собственной эпитафии.

В. В. Бибихин утверждал,[2] что мы замечаем мир по своей неустроенности в нем. Соответственно, можно сказать, что смысл мы начинаем искать, когда обнаруживаем его отсутствие. Дети не задаются этим вопросом, но они и не чувствуют зазора между собой и миром. До тех пор пока вопрос о смысле не поставлен, человек продолжает пребывать в блаженстве неосознанного существования; разбуженный знанием смерти интеллект начинает воспринимать себя как существование во времени, т. е. в превратности, скоротечности, тягостности и бессмысленности. Само время есть выражение мировой бессмысленности. Смысл жизни – в утверждении, продлении жизни и одновременно попрании смерти. Этому учит религия, но и светский вариант ответа на вопрос о смысле жизни предполагает «вечную» жизнь в памяти людей, чтобы не прекращалось присутствие, а остальное уже относится к средствам достижения этой вечности. Жизнь может быть осмысленна только через приобщение к вечности; обрести смысл – значит привести свое существование в соответствие с сущностью, т. е. достичь Бытия как истинной жизни, пребывания в истине. Однако совпадение существования с сущностью в принципе недостижимо ни для человека, ни для какого иного существа, подобная задача может ставиться только в качестве бесконечного ориентира жизни, ее идеала, а потому человек, всерьез намеревающийся осуществить эту цель, выглядит, по меньшей мере, странно.

Потребность в смысле человеком ощущается как личная, но при этом необходимо признать невозможность существования ограниченного смысла для частного проявления жизни. Человек ищет смысл своей жизни, но для того, чтобы это стало возможным, необходимо утверждение осмысленности любого существования, ибо жизнь осознается нами как единое целое. Нужно, как считал С. Франк, признать «одно из двух: или жизнь в целом имеет смысл – тогда она должна

иметь смысл в каждое свое мгновение, для каждого поколения людей и для каждого человека <…> или же этого нет, и жизнь, наша нынешняя жизнь, бессмысленна – и тогда нет спасения от бессмыслицы».[3] Но какой бы насущной ни была потребность человека в смысле, мы должны считаться как с непреложным фактом с тем, что наша вера в существование смысла жизни остается только верой, она не может быть обоснована ни логически, ни эмпирически.

Согласно религиозной версии этой проблемы для того, чтобы жизнь имела смысл, необходимы два условия: существование Бога и наша причастность ему. Но мир в своей бессмысленности не свидетельствует о Боге, в мире явлений для необходимой сущности Бога места нет. По мнению А. Шопенгауэра[4] и не только его, жизнь есть слепая бессознательная сила, бесконечно воспроизводящая саму себя. Трагедия человека как разумного существа – в способности осознать факт бессмысленности жизни и одновременно невозможности ее изменить. Это знание обрекает человека на муки и страдания, избавление от которых возможно только через отказ от своей индивидуальности, через слияние с мировым целым и прежде всего с другими людьми. Ни о каком достоинстве человека, его особом пути, возможности избежать растворения во всеобщей бессмысленности речи не идет. Единственный выход оставляет А. Шопенгауэр человеку – попытаться выпрыгнуть из бессмысленного круговорота и обрести покой в отказе от желаний и умерщвлении самой воли к жизни.

Однако не стоит спешить с пессимистическими выводами. Так же как для Канта неспособность феноменального мира вместить в себя свободу и Бога не стала поводом отказаться от них, а лишь подтолкнула к расширению границ сущего, так и осознание нами бессмысленности мира может свидетельствовать о том, что этот мир нам тесен, он не отвечает нашим представлениям о должном, мы способны на него взирать с какой-то другой стороны, со стороны смысла. Раз мы осознаем бессмысленность мира, то, может быть, не все на свете и не всецело бессмысленно. Сам поиск смысла свидетельствует о жажде абсолютного (пусть даже только трансцендентного), о том, что феномен человека не ограничивается биологическим существованием, что выживание вовсе не есть для нас самоцель. Ничуть не менее важнtу для человека вопрос «Во имя чего жить», человек ищет, чему бы

себя отдать. Целеполагание для человека как разумного существа - норма. В каждый определенный момент своей жизни, на каждом ее этапе человек ставит перед собой конкретные задачи, но финальная цель его жизни, которая и называется смыслом, уже не связана с природной реальностью или социальным опытом, она выводит человека в мир духовных ценностей и трансцендентных сущностей. Смысл жизни есть нечто абсолютное, а потому, если и не трансцендентное, то как минимум трансцендентальное, смысл жизни представим лишь как бесконечный процесс приближения к нему, он не существует для человека как данность. Но одновременно смысл и имманентен жизни, ибо это ее (жизни) сущность.

И все же: смысл жизни – в ней самой или вне ее? Смысл слова не может находиться в нем самом, но жизнь не слово. Как надо понимать утверждение «У жизни есть смысл»? Как то, что в ней самой есть абсолютная цель или ценность, или как то, что она существует в форме бытия-для-другого? Что вообще делает жизнь осмысленной? Есть ли общее для всех людей дело, которым осмысляется жизнь, через участие в котором впервые приобретает смысл и моя жизнь? Многие полагают, что обретение смысла возможно через участие в истории, которая рано или поздно выведет всех людей в светлое будущее. И не беда, что задача преображения, спасения мира от стихийной бессмысленности и зла потребует от нас невероятных жертв, а гарантий воспользоваться плодами своих усилий дать никто не может. Участие в «общем деле» само по себе есть оправдание нашей жизни, а страдания неизбежны как средство избавления от всех страданий грядущих поколений. Неясно правда, смогут ли пребывать в блаженстве эти грядущие поколения, зная какой ценой оно оплачено?

Безрелигиозный XX век активно эксплуатировал эту готовность человека к жертвенности для достижения масштабных идеологических целей (спасения мира от зла империализма или коммунизма и т. п.). Для рядового человека и привычно, и безопасно перепоручать выбор цели властям (духовным или светским) вместе с перекладыванием ответственности за результат; тебя приносят в жертву идее, а ты еще и благодаришь за то, что не забыли, посчитали достойным. Допустим, что призыв спасти мир от зла благороден и свидетельствует о вере в возможности человека. Но где га-

рантии, что человеческие представления о добре истинны, и что определенные этими представлениями нравственные усилия восторжествуют над силами зла и слепых страстей, когда весь исторический опыт свидетельствует об обратном? Пригодны ли люди на роль «спасителей», не преувеличиваем ли мы в слепой гордыне свои умственные и нравственные силы? Да и нуждается ли мир в спасении? Может быть, его спасение в избавлении от «спасителей»? Мы знаем, куда выстилается благими намерениями дорога. К сожалению, и сегодня, когда идея прогресса себя изжила, когда с тоталитарными режимами и открытым противостоянием политических систем, в основном, покончено, не многие способны пройти проверку свободой и личной ответственностью за собственную жизнь. Для части населения еще работает религиозная версия, кстати, именно ее используют террористы, обещая статус избранника и вечную благодать каждому присоединившемуся к их варианту «борьбы со злом». Но большинство, оставшись наедине со своей жизнью, не знают, что с ней делать, как ею распорядиться. Правда, в обществе потребления сам гедонистический лозунг радоваться жизни, получая от нее максимальное удовольствие, звучит как призыв к служению обществу, ибо в потреблении и видится сегодня наше «общее дело».

Но может быть, все обстоит иначе, и у человека нет страстного желания внести свою лепту в осуществление общечеловеческого дела, тем более с такими неясными видами на будущее? Не исключено, что потребность обретения смысла жизни противоположна политической борьбе за равенство. Как раз перспектива абсолютного равенства людей перед лицом смерти заставляет их задаваться вопросами: «Зачем нужно было именно мне приходить в этот мир? В чем мое предназначение? Что могу сделать для мира я?». И тогда вопрос о смысле жизни сводится к самопознанию, к уяснению своего призвания, своего места в общей иерархии целей и ценностей, своей роли в мировом целом. То есть речь идет не о жизни человека вообще, а о смысле конкретно моей жизни, в этом случае общее решение исключается, ответ у каждого может и должен быть свой. Надо отдать должное христианской религии, которая, говоря о равенстве людей перед Богом, никогда не отменяла идеи избранничества, уникальности своего крестного пути к Богу, да и посмертная жизнь здесь представляется иерархически выстроенной (круги Ада

и Рая). А потому задача поиска смысла в христианстве трактуется как прозрение своего жизненного пути, как свободный выбор идеала, осеняемый благодатью. При этом благодать не есть насилие над человеком, а наоборот – подчинение ей, требующее усилий воли, она есть возможность обретения высшей степени свободы. Утрата веры в загробную жизнь, в перспективу Суда и окончательного приговора существенно затрудняют возможность веры в наличие смысла человеческой жизни.

Каждый человек ищет подтверждений собственной уникальности, исключительности, не хочет жить как все, быть общим местом, не хочет ощущать себя топливом для печи, переплавляющей все особенности, все индивидуальности. Требование жить, чтобы оставить потомство, которое будет продолжать такую же жизнь, напоминает дурную бесконечность, в которой смысла нет по определению. Если человек не справился с собственной задачей осмысленного проживания, стоит ли перекладывать ее на детей, полагая, что прожив «достойно», они тем самым оправдают и существование родителя? Пожелают ли дети исполнять чужие долговые обязательства? Кто спросил их согласие? Да и по плечу ли им подобная ноша?

Если человек не разбужен осознанием тривиальности, избитости, неоригинальности своей жизни, или если его не пугает перспектива исчезновения в неразличимой толчее сменяющих друг друга поколений, если он способен смириться с фактом собственной несвободы, то в этом его спасение. Но есть люди, обуреваемые страстным желанием утвердить свою исключительность, преисполненные протестом против подчинения «единому закону жизни», служения целям, которых они не выбирали. В этом истовом вожделении свободы и самобытности они вступают в конфликт не только с обществом, моралью, но и с жизнью как таковой, ибо требования, которые они ей предъявляют, с ней не совместимы. А потому такие люди часто предпочитают добровольный уход из жизни той рутине, которую она им может предложить, и именно они, будучи мыслящими гражданами, привлекали внимание власти во все времена. Такая пристальная опека вызвана необходимостью защитить социальное тело от попытки некоторых подданных уклониться от выполнения главной обязанности – поддержания устойчивости социума

энергией собственной жизни, обеспечения непрерывности поставки «топлива» впредь.

Смысл жизни по большей части воспринимается нами как цель, идеал, стремление к достижению которого создает возможность нашего развития, а потому и существования в человеческом статусе. Как писал Ф. Ницше: «Величие человека в том, что он мост, а не цель; и любви в нем достойно лишь то, что он – переход и уничтожение».[5] Идея Сверхчеловека понадобилась немецкому философу именно для того, чтобы поддержать человека, утратившего свой привычный ориентир в лице Бога. В отсутствие смысла-цели человек перестает выполнять функцию каната и благополучно возвращается к привычной бессмысленности животного существования. Когда жизнь теряет смысл, от нее избавляются как от бремени, изживают как обязанность, проявляя абсолютное безразличие к событиям собственной жизни и жизни других, как бессмертные в рассказе Х. Л. Борхеса.

Понятия «смысл жизни» и «ценность жизни» часто воспринимаются как синонимы, а это не совсем верно, ибо оценивают нашу жизнь другие и чаще уже после нашей смерти по неизвестным для нас критериям. А вот задать смысл моей жизни никакой посторонний человек не сможет. Потребность человека в смысле жизни, безусловно, еще не говорит о том, что его можно найти в готовом виде. Все готовое, существующее независимо от нашей воли, отторгается нами как чуждое. Хочется согласиться с С. Франком, который писал: «Если бы мы могли найти вне нас готовый “смысл жизни”, он все-таки нас не удовлетворил бы, не был бы смыслом нашей жизни, оправданием нашего собственного существа. Смысл нашей жизни должен быть в нас, мы сами своей жизнью должны являть его».[6] В этом и заключается свобода – создавать человеческую сущность своими поступками, не иметь смысл, а творить его самой своей жизнью, иначе это уже бытие не для себя, а для другого. Смысл лишь задан человеку, а потому «найти смысл жизни, значит сделать так, чтобы он был, напрячь свои внутренние силы для его обнаружения, более того, для его осуществления».[7] Даже если эти усилия не увенчаются успехом, утешением послужит мысль: я хотя бы попытался, я сделал все, что мог.

Признаком осмысленности жизни можно считать личную удовлетворенность ее полноценностью, временное отсутствие привычной скуки, томления и тоски. Правда, Ж.-П. Сартр[8]

считал такую удовлетворенность удавшимся самообманом. Жизнь воспринимается полноценной, когда присутствует ощущение ее нужности, но при этом не в качестве средства для достижения чужих целей. Смысл жизни может быть служением, но только такой высшей цели, которая будучи благом для других, одновременно является благом и для меня, способным обогащать и облагораживать мою жизнь. Такая высшая цель не может быть «ничем иным кроме самой жизни, но не жизни, как бессмысленного текучего процесса и вечного стремления к чему-то иному, а жизни, как вечного покоя блаженства, как самознающей и самопереживающей полноты удовлетворенности в себе».[9] Осмысленная жизнь есть счастливая жизнь, и лучший пример такой счастливой полноценной жизни - любовь. Любовь – единственный случай возвышения единичного человека до всеобщего, смертного – к реальному бессмертию, относительного бытия – к Бытию абсолютному. Любовь как живительная сила способна осветить любую жизнь смыслом и наполнить вечным блаженством.

Смысл (счастье), который мы ищем, кажется, уже был у нас в прошлом (детство, «золотой век»), это поиск утраченного (Бога, блаженства), но осуществляемый для будущего. Однако назад пути нет, перенесение искомого идеала счастья в будущее – тоже утопия. Место полноценной, самодовлеющеценной жизни – в настоящем. Здесь и сейчас наполни сердце любовью, и она остановит холостой бег времени, наделив твою жизнь непреходящим абсолютным смыслом. Это прекрасный призыв, но, к сожалению, у нас нет средств приблизить любовь, ее можно только дожидаться, а потому нет и надежды на то, что намеренные усилия способны ускорить наступление полноценного осмысленного проживания. Вероятно, у жизни есть две стороны, и переход от одной к другой осуществляется незаметно, скачком, как в петле Мебиуса. За периодом отчаяния от бессмысленности существования и собственной беспомощности что-либо изменить вдруг обнаруживается абсолютное спокойствие, согласие с собой и миром, счастливый момент остановленного мгновения, а потом опять пустота. К счастью, со смыслом или без него жизнь не перестает быть самой собой, то есть Жизнью, и даже не познав ее смысл, мы пробуем ее на вкус, а это уже достаточный повод для радости.

[1] *Секацкий А.* Изыскания. СПб.; М., 2009. С. 7–31.
[2] *Бибихин В. В.* Мир. СПб., 2007. С. 16.
[3] *Франк С. Л.* Смысл жизни // Смысл жизни: Антология. М., 1994. С. 501.
[4] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М., 2007.
[5] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра: филос. поэма. Алма-Ата, 1991. С. 12.
[6] *Франк С. Л.* Смысл жизни. С. 539.
[7] Там же. С. 540.
[8] *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. М., 2004.
[9] *Франк С. Л.* Смысл жизни. С. 503.

Н. Х. Орлова

Мысли о свободе и грехе в формуле жизни

> Мы в жизни постоянно наталкиваемся на необходимость, и, тем не менее, значение всей нашей жизни не что иное, как свобода, свободная сила.
>
> *Т. Карлейль*

Разворот к христианской антропологии, к золотому запасу богословской мысли сегодня представляется закономерным и обоснованным. По мысли выдающегося французского интуитивиста Анри Бергсона, религия расширяет, очищает и дополняет понятие человеческой справедливости справедливостью божественной, когда «к установленным обществом санкциям, действие которых столь несовершенно, она прибавляет другие, бесконечно более высокие, которые должны будут применяться к нам в граде Бога, когда мы покинем град людей».[1]

Если путь морали – это путь «дрессировки» индивида, которая делает из него добропорядочного человека для пользы общества, то путь мистического, религиозного опыта способен перенести человеческую жизнь в иную тональность, тональность любви, благодаря которой «люди дадут своей душе открыться для любви к человечеству», а, следовательно, согласовать свою жизнь с ним. Бергсон, однако, не игнорирует то, что понимание религии как основания морали, преломляется через метафизику религиозных догм, через них воздействует на волю и поведение человека. При этом возникает зазор, в котором мы можем обнаружить, что за социальным императивом лежит религиозная заповедь. Между ними происходит взаимообмен, который у Бергсона выражен в формуле «закон берет у заповеди ее повелительность; заповедь получает от закона его неотвратимость».[2]

Ключевым измерением нравственной жизни в христианской этике полагается намерение, помысел, а не только поступок. Относительно них выстраиваются системы поощрения и наказания, базирующиеся на идеях кары и спасения. Вот как пишет об этом бл. Августин: «К чему я *стремлюсь* в

деле, что ни *думаю* и чем ни *увеселяюсь*, Ты все видишь, уши Твои слышат, очи Твои видят и рассматривают; *наблюдаешь, вникаешь, замечаешь и записываешь в книге Твоей доброе и злое*, да *воздашь после* за доброе награды, а за злое мучения, когда откроются книги и судимы будут люди *по написанному в книгах* Твоих (курсив мой.– *О. Н.*)».[3] Св. Иероним вводит в философский лексикон понятие синдерезы, под которой понимается укорененная в душе способность выбирать между добром и злом. О ней пишет Бонавентура,[4] отличая синдерезу от совести, зависимой от разума, а, следовательно, способной ошибаться. По его мысли, синдереза импульсивна в соответствии с бессознательным (коллективным) архетипическим императивом. В этом смысле она защищена от вольных заблуждений и конституируется вокруг суждений о добре и зле. Иначе говоря, разум совести в значительной степени подчинен рациональности закона, в то время как источником синдерезы служит мистическая связь с Богом.

Проблема свободы в моральном самоопределении необходимо выводит на тему «выгоды» с точки зрения психологического выбора пути. Приведем суждения по этому вопросу известного русского богослова Виктора Ивановича Несмелова, который, на наш взгляд, удивительно точно показал всю сложность проблемы. В своем учении о человеке философ исходит из того, что идея нравственной личности необходимо связана с религиозным самоопределением человека, согласно которому быть нравственным – значит являть собою в мир образ Бога. Однако заданная высота нравственного идеала запрашивает сверхчеловеческих усилий. Человеку доступно приближаться к идеалу лишь посредством отдельных нравственных поступков, мотивы каждого из них могут детерминироваться *страхом* наказания или *надеждой* на спасение.

Человеку как бы *выгодно* избегать тех поступков, из-за которых ему могут грозить вечные муки ада. Сдерживать инстинкты из страха вечных мучений, терпеть обиды в надежде на будущее блаженство, помогать или жертвовать несчастным для ощущения нравственного величия: все это можно отнести к нравственным действиям, но в основе их, скорее, лежит практическое соображение «мне непременно следует так жить, потому что это для меня истинно выгодно».

С точки зрения Несмелова, все подобные эмпирические мотивы исходят именно из этого практицизма. Таким образом, все, что может представляться человеку «истинно выгодным, и все поступки человека, которые могут быть совершены им во имя этой выгоды, относительно всегда хороши и сравнительно всегда прекрасны, но только ни в каком случае не нравственны; потому что все расчеты человека о выгоде не имеют никакого отношения к содержанию морального сознания, так как они преследуют не осуществление нравственного идеала ради безусловной истинности, а лишь осуществление некоторых добродетельных поступков ради их предполагаемой выгодности».[5]

По этим же причинам для большинства людей, не обладающих высокой степенью религиозного воодушевления, центр тяжести нравственной жизни смещается в область внешнего выполнения закона и культа. Порой вера в Спасителя отождествляется с принадлежностью к церковному приходу, и доминирующим становится участие в богослужебных обрядах. Истинный же христианин живет свободно, но в строжайшем соответствии со всеми требованиями своего звания. И эти требования он должен исполнять не из страха, а свободно, исходя из любви к Богу, и опасения не потерять связь с Богом. Свобода удерживает христианина в чисто духовной области веры, в области действия любви Христа. Можно предположить здесь новую форму порабощения, однако его добровольность, обоюдность, самоотверженность свидетельствуют о свободном самоопределении. Здесь как бы рабство Богу суть истинная свобода, ее наивысший чин.

На наш взгляд, для прояснения понимания свободы обосновано обращение к теологической методологии. В этом смысле послания апостола Павла и богословские труды, опирающиеся на него, составляют фундамент, «золотой фонд», без опоры на который не могут быть обеспечены необходимая глубина и полнота исследования и понимания. Как показывает анализ богословского наследия, апостол Павел воспринимается как самый «образованный» среди апостолов, а его послания как наиболее продуктивные для обоснования и раскрытия благовестия Христа. Выступая в этом смысле по-преимуществу богословом, он как бы задает ход всей христианской теологии, основной вектор ее содержания. Вместе с тем, это дает и повод упрекать его в рассудочности, недос-

таточной системности, недостаточной проработанности всей тематики. В посланиях Павла исследователи находят и подчинение автора случайным настроениям и подчинение внешним задачам миссионерства. Эти и другие упреки в предельной степени провоцируют недоверие и сомнение в последовательности позиции апостола. Известный русский богослов Николай Никанорович Глубоковский (Санкт-Петербургская Духовная Академия) в своих работах ставит задачу «оправдания» благовестия апостола Павла, указывая на то, что всякий текст творится в условиях своей эпохи. И благовестие св. Павла «переносится в наличные условия своей эпохи и комментируется по соображениям с ними».[6]

Тема свободы, ответственности, выбора является для апостола Павла одной из важнейших. Она ставит перед читателем сложные задачи соотнесения привычных, казалось бы, понятий и схем с призывом отказаться от подчинения Закону, который беспомощен в решении задачи праведной жизни [Рим. 3:20; Гал. 2:16;]. Впрочем, Закон может выступать откровением воли Бога. Тогда следование закону, стремление скрупулезно следовать букве закона в основе своей может держать «тяготу грозного приговора» [Гал. 3:10]. Сам Павел прошел через этот напряженный опыт поиска спасения, когда совершенное соответствие воле Бога синонимизировалось с непреложным исполнением Закона. Здесь возникает провокация на невротическую тревожность, напряжение в сочетании с запредельной пламенностью в осуществлении законнических заповедей. И здесь попадание в ловушку, в которой становится очевидной неисцелимость поврежденной человеческой природы. Порой соблюсти закон, значит не сделать того добра, к которому есть внутренний призыв, или даже совершить зло, которое возможно было не сделать. Возникают условия для внутренней конфликта, рассогласования, болезненной вражды «недостижимого хотения и злого исполнения». Апостол Павел виновницей этой войны плоти и духа считает законническую заповедь.

Согласно комментарию протестантского историка Бауэра Фердинанда Христиана, Павел сформулировал положение, что человек оправдывается не делами Закона, а «верой в Распятого». Так появились «евангелие обрезания» и «евангелие свободы», петринизм и паулинизм. Паулинизм представлен в литературе Посланиями Павла к Римлянам, Коринфя-

нам и Галатам, а петринизм - Апокалипсисом. Борьба этих направлений, достигнув наивысшего напряжения, пошла на убыль и закончилась выравниванием крайностей. Петринизм сделал ту уступку паулинизму, что отказался от обязательности обрядового закона для язычников, а паулинизм наряду с верой как условием спасения признал и дела. Это примирительное, среднее течение нашло свое литературное выражение, по мысли Бауэра, в книге Деяний Апостолов.

Благовестие христианской свободы наиболее рельефно манифестируется апостолом Павлом в его послании к Галатам. Вероучительная часть послания посвящена отношению Ветхого Завета к Новому Завету, а также указывает на утраченное с приходом Спасителя значение обрядового закона Моисея. По мысли Глубоковского, отвергать полностью внешний закон несправедливо, так как он решает ряд задач. Приказания и запрещения обнаруживают перед совестью грех, т.е. апеллируют к личному опыту, а не к отвлеченно-теоретическим умозрениям. Ведь идеальная норма «вечно остается впереди и служит неизменным укором человеческой ограниченности». В этом «укоре» реализуется «законническая педагогия», при всей своей тягостности и дисциплинирующей тюремности.

Вместе с тем, закон пригоден для младенческого состояния в качестве временного педагогического метода [Гал. 4:1]. Зрелое христианство имеет возможность отказаться от закона. В противном случае как бы аннулируются благие плоды жертвы Христа [Гал. 2:21]. Для апостола Павла все благовестие покоилось на «промыслительно-спасающей воле Бога, которая постепенно и согласно обнаруживается в разных степенях, но всегда *по собственной инициативе и автономно*».[7] Именно в этой воле, и в ней одной источник и ветхого, и нового, в ней благодать становится осуществленным законом [Рим. 3:31]. Именно в этом источнике кроется, по мысли Томаса Карлейля, внутренняя сущность всякой «религии». Свободным становится всякий, «кто в своем жизненном странствии отважится поставить все на карту, посвящая жизнь послушанию Богу и слугам Божьим, отрекаясь от дьявола и слуг его, такой свободный человек пройдет с благочестивым мужеством, несмотря на бурю и грозы, по намеченному пути».[8]

Согласно апостолу Павлу, свобода от закона, это «да» Христу. Именно эта свобода несет те спасительные дары, ко-

гда в человеке начинает действовать новый «закон духа жизни во Христе» [Рим. 8:2]. Именно этот новый закон освобождает для духовности. Здесь вера выступает основанием и источником. Любовь рождается как естественное следствие этого движения. В свою очередь, рабство закону закрывает человеку доступ к этим дарам. Обладание дарами духа как бы вырывает верующего из природного бытия, перемещает его в всерхприродный, тем самым наделяя его особой свободой от Закона. Беспомощность закона помещает человека в «заколдованный круг, где нет просвета», в «великую пропасть, через которую невозможно перешагнуть или перебросить мостик», в состояние отчаяния [Рим. 7:24]. Постоянно происходит борьба, потому что «данное нам Богом приказание: *"Действуй, творя добро",* таинственно пророческими знаками начертано в наших сердцах и ни днем, ни ночью не дает нам покоя, пока мы не раскроем и не исполним его, пока оно, как видимое, деятельное Евангелие свободы, не будет просвечивать во всех наших поступках.[9] В этом случае жертва Христа освобождает от этого угнетения, так как «вера наполняется оправдывающее-благодатным содержанием голгофской жертвы и бывает [Гал. 5:6] действующей в любви *сама из себя и по себе*».[10]

Свобода от Закона обоснована и тем, что по убеждению апостола Павла, Закон был дан ангелами, но не самим Богом. Таким образом, «сама смерть Иисуса поколебала их власть, сделав Закон недействительным». Вместе с тем, говоря, что Христос – конец Закона [Рим.10:4], апостол Павел подразумевает параллельное сохранение и прекращение силы Закона в соответствии с различием состояния мира в сфере бытия во Христе и вне ее.

Для апостола Павла вопрос Закон или Обетование, Закон или Евангелие разрешаются в контексте негативной и временной функции закона относительно обетования. Закон может лишь содействовать цели обетования, исполнять педагогическую роль до времени исполнения обетования [Гал. 3:19-24].

Как пишет выдающийся мыслитель-гуманист Альберт Швейцер, «несоединимость Закона и эсхатологии проявляется в том, что эсхатология постоянно угрожает Закону. Причем двояким образом: благодаря свойственному ей по самой ее природе стремлению к непосредственной и абсолютной этике и благодаря надмирному характеру мессианского бы-

тии, которому не может соответствовать закон, направленный на мир природный».[11]

Согласно апостолу Павлу, Евангелие определяет и основной смысл свободы [Гал. 5:1-24]. Причем, главным является тезис, что Свобода и Закон абсолютно несовместимы. Свобода - это не то, что человек выбирает сам, а то, что устанавливает Бог. Поэтому ни человек, ни общественный институт не могут поставить её под угрозу. Дальнейшее бытие уже не зависит от Закона мира и просто параллельно ему. Человек становится «новой тварью» [Гал. 6:15; 2Кор. 5:17], оригинальным созданием по благодати, которая и определяет новые условия обновления и святости. Здесь реализуется идеальное устремление к своему нравственному совершенству.

Вместе с тем, Свобода не означает распущенности, не сближается и не граничит с беззаконием, ибо в себе самой содержит собственные регулирующие нормы. Она означает освобождение Богом от своего «я», вступление в борьбу с плотью и её желаниями, выход в своем бытии на уровень, неподвластный угрозам и обвинениям Закона. Христианская свобода является, главным образом, внутренней свободой, вопросом отношения, которое предшествует действию.

Здесь мы выходим на нравоучительное значение апостольского понимания свободы. Жизнь в свободе означает конец тщеславия, самоуверенности, зависти [Гал. 5:25, 26]. Принципиально важным является и то, что христианская свобода не освобождает человека от ответственности за свои поступки. Более того, она запрашивает высочайшей ее меры.

Вплотную к проблеме свободы примыкает онтологическая катастрофа грехопадения, «проступка» первых людей, катастрофа утраты…свободы. По мнению Игн. Брянчанинова, «праотцы почтены были свободою; при свободе в руководителя дан им Дух Божественной премудрости: справедливость требовала, чтоб свободе предоставлено было выразиться по произволу ее».[12] Но свобода праотцов выразилась в самоубийстве грехопадения.

Замечательно обосновал центральность темы греха в контексте современных антропологических поисков В.В. Зеньковский: «Вся наша жизнь, при всей ее зависимости от физической, социальной и духовной среды, при всей реальности свободы нашей, неизменно и глубоко связана с центральной темой жизни, с данным нам крестом, от которого нам невозможно уклониться или убежать. Трудность

креста лежит как раз во внутренней «неустроенности» человека — идущей и через наследственность, и через неправильную физическую, социальную, духовную жизнь, через обременение души разными конфликтами. Все это обнимается понятием «греха» — охватывающего эмпирию человека и его духовный мир».[13]

Как стал возможным грех, если существо первого человека животворилось силой Бога и безгранично устремлялось к нему? Первые люди, как характеризует их Несмелов, «свободно-разумные существа», которые «благоговейно» чтили Бога и были настолько послушны его воле, что усилили содержание предупредительной[14] заповеди отказом даже прикасаться к плодам познания добра и зла, а не только не есть. Будучи благодаря своей физической природе «собственною вещью внешнего мира», человек связан с другими вещами этого мира «механическими законами взаимодействия».[15] В то же время наделенный надприродным началом посредством разума, свободы и ответственности, «сознавая природное содержание своей личности идеальным, человек в этой самой идеальности сознает свою личность как реальный образ такой совершенной Личности, бытие которой вполне совпадает с ее сознанием».[16] С одной стороны, в реальной (укорененной в бытии) идеальности (божественной природе) личности наличествует дуализм. С другой стороны, образ Бога отображается во всей полноте личности, а не в каком-то частном ее аспекте.

Таким образом, Несмелов как бы преодолевает и односторонний дуализм, и размытый пантеизм. Согласно православной традиции, проблема зла, грехопадения должна быть осмыслена таким образом, чтобы не разрушить радикально веру в человека, как образ Бога. На наш взгляд, интерпретация психологического строя первопреступников у Несмелова сохраняет в себе черты этой традиции. Философ убежден, что иммунитет к злу у человека был столь силен, что голос искусителя не мог стать внутренним голосом людей, не мог формировать у них мотивацию к злу, к преступной деятельности. Учение Несмелова, «которое по существу представляет первый систематический опыт философского обоснования православной антропологии»[17] строится на признании сложности (и даже невозможности) рационалистического разрешения антиномий в доктринальной сфере. Он различает загадочную двойственность человеческого бытия, одна сторона

которой указывает на принадлежность человека природному миру и подчиненность его природы универсальным физическим законам, а другая отражает его надприродную ипостась.

В анализе грехопадения человека богословская мысль указывает на три вектора совершенного зла: само непослушание, нарушение запрета, что отождествляется с оскорблением, нанесенным лично Богу. На втором векторе повреждение грехом всего существа человека, опрокидывание его в бездну «тленности». Третий вектор воспроизводит «гибельные» последствия греха, как для собственной природы человека, так и для всего человеческого рода.

Склонность к злу приобретает в человеке как бы «физический закон жизни» [Рим. 7: 21–23]. Причем библейские толкования не дают оснований оптимистично надеяться, что зло уйдет из мира по одному только желанию людей. Ключевое значение приобретает осмысление идеи наследования греховной природы и ответственности за грех прародителей. Возникают предпосылки для признания парадокса «необходимости» существования зла, что вызывает «недоумение» по поводу творческой идеи Бога. По Несмелову, мы вынуждены здесь мыслить только «в противоречивых формулах». Он подчеркивает, что наиболее непросто в этом смысле обсуждать библейский рассказ о первом падении людей, так как сам сюжет никак не обнаруживает точку минимума обрушения человека, из которой начинаются обозначенные выше векторы зла.

Несмелов детально анализирует психологический строй первых людей в драматической истории «потери» рая, которая начинается со слов: «И насадил Господь Бог рай в Эдеме на востоке, и поместил там человека, которого создал» [Быт. 2:8].

Отношения с окружающим миром первый человек строил не на принципах прагматического подхода и иерархического доминирования, а с позиции сознания своей ответственности перед Богом сохранности и преумножения божественной гармонии. Мир не знал страданий, а лишь «религиозные волнения», которые, как пишет Несмелов, создавались «ощущением Божьего присутствия в мире». Единственный запретительный наказ не прикасаться к древу познания добра и зла [Быт. 2:16–17] дает человеку первые нормативные ограничения свободы воли. Несмелов убежден, что, учитывая благого-

вейное отношение к Богу, для человека смертельно не само по себе *запретительное* дерево, но смерть возможна как результат нарушения запрета, так как «познание может быть достигнуто людьми только путем неуклонного сохранения данной им заповеди».[18]

Традиционные же интерпретации психологии грехопадения трактуют мотивы поведения «преступников» сквозь план уже свершившегося падения и заражения человеческой природы «генотипом зла». Человека упрекают в желании «знать», которое в потенции ведет к действию, выступает своеобразной предпосылкой греха. По мысли В. Н. Лосского, грех начинается тогда, когда «ум прилепляется к привходящей мысли», когда появляется «некоторый интерес или внимание, указывающие уже на начало согласия с вражеской волей, ибо зло всегда предполагает свободу, иначе оно было бы лишь насилием, овладевающим человеком извне».[19] Отсутствие «видимой борьбы» в ситуации, когда грех был очевидно *невыгоден* человеку, называется «великой нравственно-психологической загадкой». Вместе с тем онтологическая и нравственная катастрофа традиционно толкуется как результат желания человека «быть как Бог». Именно в словах «Будете как боги, знающие добро и зло», была заложена приманка — искушение «уподобиться» Богу.

Как бы мы ни трактовали мотивы рокового «поступка» человека, но, говоря словами Зеньковского, укорененность греха в самом духовном начале создает главную трудность и запутанность нашей жизни. Для человека сохраняется возможность (свобода) изменить внешние условия жизни, уйти от людей, от культуры, от суеты. Но навсегда утрачена возможность оторваться от онтологической загадки греха и связанных с нею потерь.

---

[1] *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М., 1994. С. 105.
[2] Там же. С. 9.
[3] *Августин бл.* Беседы души с Богом // Августин бл. Цветы благодатной жизни. СПб., 1997. С. 112.
[4] *Бонавентура.* Путеводитель души к Богу. М., 1993.
[5] *Несмелов В. И.* Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни // Несмелов В. И. Наука о человеке: В 2 т. Т. 1. СПб., 2000. С. 368.
[6] *Глубоковский Н.Н.* Благовестие св. Апостола Павла по его происхождению и существу. СПб., 1897. С. X.
[7] Там же. С. 117.
[8] *Карлейль Т.* Этика жизни. Трудиться и не унывать! СПб., 1906. С. 318.

[9] *Карлейль Т.* Этика жизни. Трудиться и не унывать! СПб., 1906. С. 322.
[10] *Глубоковский Н.Н.* Благовестие св. Апостола Павла по его происхождению и существу. СПб., 1897. С. 134.
[11] *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 357.
[12] *Брянчанинов Игнатий*, святитель. Слово о человеке. М., 2001. С. 389.
[13] *Зеньковский В.В.* Основы христианской антропологии (Часть 1)
[14] «никакой угрозы здесь Бог не высказывал, а Он только предупредил человека о том, что естественно и неизбежно должно будет последовать за нарушением данной человеку заповеди». *Несмелов В. И.* Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. СПб., 2000. С.232.
[15] *Несмелов В. И.* Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. СПб., 2000. С. 174.
[16] Там же. С. 230.
[17] *Константин (Горянов),* епископ. Антропология Виктора Несмелова // Православное учение о человеке: Избранные статьи. М.; Клин, 2004. С. 303.
[18] *Несмелов В. И.* Метафизика жизни и христианское мировоззрение // Несмелов В. И. Наука о человеке. СПб., 2000. Т. 2. С. 242.
[19] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия. М., 1991. С. 99.

С. С. Аванесов

Суицид: уверенность и смысл

> Разумеется, он отлично знал, что самоубийство совершается не по какой-то одной причине, а чаще всего их целый куст, но он никак не мог освободиться от мысли, что одной (и, быть может, решающей) причиной был он: и самим фактом своего существования, и своим сегодняшним поведением.
>
> *М. Кундера*[1]

Всякий поступок, подлежащий нравственной квалификации, обнаруживает перед внимательным наблюдателем связь внешнего действия и внутреннего (душевного) расположения, «настроя» того, кто совершает этот поступок. «Если я стреляю в человека, – пишет Г. П. Федотов, – я совершаю акт убийства, хотя бы человек, по милости Божией, остался жив. Но, с другой стороны, одно желание убить не делает меня убийцей. Есть момент перехода желания в действие, внутреннего мира во внешний, который является решающим».[2] Для того, чтобы этот «решающий» переход намерения в действие совершился, субъекту действия требуется некое *достаточное основание*. В таком ракурсе следует рассматривать и самоубийство в качестве предмета нравственной философии. Подлинная причина суицида, его *необходимое условие* - внутренняя готовность, решимость, настрой; повод, достаточное основание – конкретный «внешний» толчок, влекущий реализацию уже сложившейся практической интенции, активацию внутренней готовности. Без субъективного настроя на суицид ничто не может быть его достаточным основанием; иначе говоря, субъекту в таком позитивном расположении духа никакого предложенного «извне» основания *недостаточно* для совершения самоубийства.

Необходимым условием совершения самоубийства, его глубинной и подлинной причиной является *утрата смысла жизни, сопровождаемая уверенностью в полном и окончательном отсутствии такого смысла.* Потенциальный

самоубийца погружен в состояние *абсолютной безнадежности*. Он уверен в том, что продолжение жизни не имеет смысла, поскольку его участь не подлежит изменению, а какая-либо перспектива перемены экзистенциального состояния невозможна. И тогда может случиться, что «ничтожная, маленькая неприятность становится для человека непомерно огромной причиной глубокого отчаяния. Утрата жизненных надежд вызывает ненависть к виновникам такого поражения, будь то другой человек, природа, человечество или Бог».[3] Внешняя «неприятность» приводит в действие сформированный в душе человека «механизм» лишения себя жизни, запускает уже сложившуюся суицидальную установку.

В литературе, поднимающей серьезные экзистенциальные вопросы, мы встречаем многочисленные описания такой ситуации. Обратимся, например, к Ф. М. Достоевскому. Ипполит Терентьев, один из героев «Идиота», в своем рассуждении четко различает необходимое условие самоубийства («последнее убеждение») и его достаточное основание («окончательную решимость»); в этом различении надо видеть серьезный вклад Достоевского в философию суицида. Ипполит говорит, что в его сознании созрело «последнее убеждение» в том, что жить не стоит,[4] поскольку «приговор» ясен и отмене не подлежит;[5] содержанием приговора выступает *неизбежная* смерть. Это «последнее убеждение» родилось из «логической цепи выводов». Однако «окончательная решимость» привести в исполнение свой приговор возникла «вовсе не из логического вывода», а из «одного странного обстоятельства», далекого от всякого рассуждения.[6]

Отметим в связи с этим указание Г. Л. Тульчинского на то обстоятельство, согласно которому «объективным факторам поступка» принадлежит «определяющая роль» в его детерминации; «субъективным» же факторам («идущим от человека») принадлежит «решающая роль».[7] Здесь также можно видеть попытку развести необходимое условие поступка, которому принадлежит *определяющая* роль, и его достаточное основание, которому приписывается *решающая* роль. Применение категорий «объективного» и «субъективного» к описанию человеческого состояния представляется в данном случае вполне оправданным, ибо *внутренняя* (субъективная) готовность человека к суициду

есть признак принятия им уже совершившейся *объективации* личности, ее одержимости налично сущим как безысходным, принудительным. Когда внутренняя опора существования утрачена, тогда человек передает себя в полное распоряжение «внешнему»: обстоятельствам, ситуации и т. п..

Так вот, ночью Ипполиту явилось привидение Рогожина, оскорбившее его насмешливым взглядом; этого оказалось достаточно, чтобы «решиться».[8] Как видим, согласно Достоевскому, необходимое условие суицида (каковым является отчаяние, потеря смысла жизни) можно логически выяснить и выразить в общедоступных рациональных понятиях; достаточное же его основание оказывается иррациональным, индивидуальным, *случайным* (если оно рассматривается *само по себе*), поддающимся не столько обобщению или прогнозу, сколько регистрации. Тем самым у Достоевского указан *истинный* предмет *философской* суицидологии – *необходимое условие самоубийства.* Достаточное его основание от философии (как, собственно, от всякого рационального способа познания) ускользает и ее методами не схватывается. «Горючий материал, – пишет С. Аскольдов (по иному поводу), – может быть подготовлен и, так сказать, соблазнительно лежать, готовый загореться от первой искры, случайно заброшенной. Однако именно случайности то и не подлежат расчетам».[9] Когда сформирован решительный внутренний настрой, тогда любая случайная перемена настроения может оказаться решающей.

Такое же различение подлинной причины (необходимого условия) и внешнего повода (достаточного обстоятельства) суицида можно обнаружить у Достоевского в рассказе «Сон смешного человека». Герой рассказа пристально глядит на звездочку в разрыве облаков. «Это потому, что эта звездочка дала мне мысль: я положил в эту ночь убить себя. У меня это было твердо положено еще два месяца назад, и как я ни беден, а купил прекрасный револьвер и в тот же день зарядил его. Но прошло уже два месяца, а он все лежал в ящике; но мне было до того все равно, что захотелось наконец улучить минуту, когда будет не так все равно, для чего так – не знаю. И, таким образом, в эти два месяца я каждую ночь, возвращаясь домой, думал, что застрелюсь. Я все ждал минуты. И вот теперь эта звездочка дала мне

мысль, и я положил, что это будет *непременно* (курсив наш. – *С. А.*) уже в эту ночь. А почему звездочка дала мысль – не знаю».[10]

Любопытно сравнить эти сюжеты Достоевского с рассуждением Альбера Камю о достаточных основаниях суицида (он называет их «причинами» самоубийства). «Причин для самоубийства много, и самые очевидные из них, как правило, не самые действенные. Самоубийство редко бывает результатом рефлексии (такая гипотеза, впрочем, не исключается). Развязка наступает почти всегда безотчетно».[11] При этом и «малости» бывает достаточно, «чтобы горечь и скука, скопившиеся в сердце самоубийцы, вырвались наружу».[12] Речь, опять-таки, идет о том, что внешний толчок оказывается роковым только в том случае, когда во внутреннем мире субъекта уже сформировалось самоубийственное отчаяние. «Человек страдает, – пишет Камю в эссе “Между да и нет”, – на него обрушивается несчастье за несчастьем. Он все выносит, свыкается со своей участью. Его уважают. А потом однажды вечером оказывается – ничего не осталось; человек встретил друга, когда-то близкого и любимого. Тот говорит с ним рассеянно. Возвратясь домой, человек кончает самоубийством. Потом говорят о тайном горе, о душевной драме. Нет. Если уж необходимо доискиваться причины, он покончил с собой потому, что друг говорил с ним рассеянно».[13]

Шопенгауэр склонен считать такое внешне парадоксальное основание самоубийства следствием *физиологического* расстройства. Его гипотеза такова: «Если dyskolia (тяжелый характер, дурное расположение духа. – *С. А.*) вследствие телесных ненормальностей (которые лежат большей частью в нервной и пищеварительной системе) достигает очень высокой степени, то малейшая неприятность является достаточным мотивом для *самоубийства* (курсив наш. – *С. А.*)». И лишь значительная «величина» несчастья может довести до самоубийства человека, чьей психической характеристикой является eukolia.[14] Несомненно, физиологическое расстройство организма влияет на человеческую активность. Однако главное условие вольной смерти как *экзистенциальной* катастрофы все же следует искать в более серьезном расстройстве – в болезни духа. Атеизм, утрата смысла жизни, чувство абсурдности происходящего, потеря ценностной

ориентации – все это можно именовать, по мнению С. Великовского, «пантрагическим настроением». При таком «расположении духа» экзистенциальный срыв «отнюдь не обязательно вызывается обстоятельствами, из ряда вон выходящими. Отныне достаточно и толчков обыденно-житейских: доверие к бытию настолько подточено, что опрокидывается иной раз мелочами быта. И даже совсем вроде бы пустяками».[15] Таким смертельным «пустяком» стал для Ипполита его сон, давший ход его давно созревшему «убеждению».

Можно привести еще немало примеров подобного рода. Гарри Галлер из романа «Степной волк» Германа Гессе пишет о своем заранее обдуманном намерении покончить с собой: «Спешить не нужно было, мое решение умереть не было минутным капризом, это был зрелый, крепкий плод, медленно поспевший и отяжелевший, готовый упасть при первом же порыве ветра судьбы, который сейчас его тихо покачивал».[16] Герой романа Харуки Мураками думает о своем друге, окончившем жизнь самоубийством: «Наверняка Готанда давно уже это задумал и просто дожидался удобного случая. Сколько раз, наверное, рисовал в воображении, как его “мазерати” идет на дно <…> Это был его единственный выход, и он это знал. *Он просто ждал подходящего случая – вот и все* (курсив наш. – *С. А.*)».[17] Примеры можно множить.

Различение необходимого условия и достаточного обстоятельства самоубийства имеет не только теоретическое значение и выполняет не только дескриптивную функцию; оно указывает направление *практических* действий, имеющих целью предотвратить крушение личной жизни, остановить распад конкретного индивидуального существования. Предотвратить суицид возможно лишь в том случае, когда сопротивление ему осуществляется не как борьба против случайных и непредсказуемых (а самое главное – *вторичных*) обстоятельств его совершения, а как духовное усилие, прилагаемое против его коренной причины – экзистенциального отчаяния. Эта уверенная безнадежность и есть тот фундаментальный *грех*, который лишает человека онтологической перспективности и продуцирует то, что именуется злом, в том числе и смерть. Как через грех зло вошло в жизнь и входит в нее, так борьбой с грехом уничтожается зло, жизнь очищается от смерти. Борьба со смертью как злом безнадежна;[18] победа над грехом имеет

следствием освобождение и от смерти: «последний же враг истребится – смерть» (1 Кор 15:26). Внутренняя уверенность в отсутствии смысла жизни (а значит – смысла сопротивления злу) есть тот грех, который открывает человека деструктивному воздействию извне и ставит его в зависимость от всякой «объективной» случайности, помещает его на грань выпадения в небытие. Не будь предварительного внутреннего согласия на такую аннигиляцию, не произошло бы действительного самоубийства. Надо умереть духом, чтобы затем умереть и телом. Внутреннее упорство жить, *присутствие духа* должно быть понято и принято личностью в качестве главного средства сопротивления неблагоприятным обстоятельствам как наличным условиям *жизни*.

---

[1] *Кундера М.* Смешные любови. СПб., 2007. С. 132–133.
[2] *Федотов Г. П.* В защиту этики // Федотов Г. П. Собр. соч.: в 12 т. Т. 2. М., 1998. С. 325.
[3] *Лаут Р.* Философия Достоевского в систематическом изложении. М., 1996. С. 259.
[4] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 8. Л., 1973. С. 325.
[5] Там же. С. 328.
[6] Там же. С. 337.
[7] *Тульчинский Г. Л.* Разум, воля, успех: О философии поступка. Л., 1990. С. 31.
[8] *Достоевский Ф. М.* Идиот. С. 341.
[9] *Аскольдов С. А.* Религиозный смысл русской революции // Из глубины. М., 1992. С. 235.
[10] *Достоевский Ф. М.* Сон смешного человека // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 25. Л., 1983. С. 106.
[11] *Камю А.* Миф о Сизифе: Эссе об абсурде // Сумерки богов. М., 1989. С. 224.
[12] Там же.
[13] *Камю А.* Избранное. М., 1988. С. 341.
[14] *Шопенгауэр А.* Новые паралипомены // Шопенгауэр А. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1910. С. 455–456.
[15] *Великовский С. И.* Философия «смерти Бога» и пантрагическое во французской культуре XX в. // Философия. Религия. Культура. М., 1982. С. 47–48.
[16] *Гессе Г.* Степной волк. Новосибирск, 1990. С. 151.
[17] *Мураками Х.* Дэнс, дэнс, дэнс. СПб., 2006. С. 526.
[18] Ср.: *Хоружий С. С.* Аналитический Словарь Исихастской Антропологии // Синергия. М., 1995. С. 58.

З.С. Перлова

Экзистенциальный кризис: роль свободного выбора и не-выбора

Современный человек обречен на постоянный поиск и выбор идентичности в условиях супер-информатизацияи. Для того чтобы предотвратить кризис смысла, необходимо рефлексировать взаимоотношения с миром и не останавливаться в поиске. Поэтому необходимо дифференцировать различные типы кризисов, определить в нем роли экзистенциального выбора.

Для осуществления этой цели необходимо решить несколько задач. Во-первых, проанализировать литературу по теме экзистенциального кризиса, неопределенности, Бытия и Ничто. Во-вторых, построить теоретический конструкт, заключающийся в классификации экзистенциальных расстройств, в зависимости от степени их осознанности, веры в смысл вообще, способности к свободному ответственному выбору и нахождению персонального смысла.

Объектом исследования было выбрано кризисное состояние индивидуума, связанное с утратой им первичных представлений о смысле, а предметом – способность и желание осуществлять выборы в условиях различных типов кризисов.

В процессе исследования были выдвинуты четыре гипотезы:

- понятие экзистенциального кризиса неоднородно, нельзя ограничиваться представлениями о нём как о вакууме смысла;
- существует градация кризисов, зависящая от веры в смысл, готовности к выбору и субъективного переживания кризисности;
- способность к экзистенциальному выбору приближает человека к нахождению смысла;
- чрезмерно частый и активный выбор ведет к болезненной неудовлетворенности и может усилить кризис.

Кроме того, были выбраны методы: анализ литературы, построение теоретического конструкта через синтетическую обработку источников, однократные феноменологические интервью.

Рассмотрим сначала основные положения и историю возникновения парадигмы экзистенциализма и в его русле – понятия экзистенциального кризиса.

А. Шопенгауэр утверждал, что человеческие желания бесконечны и все до одного удовлетворены быть не могут. Специфически человеческим феноменом является рефлексия, логическое обдумывание совершенного поступка, поэтому участь человека – колебание между лишениями и скукой. Ему вторит Р. Мэй, указывая на тревогу как на способ освобождения от скуки.

Праотцом экзистенциальной психологии принято считать С. Кьеркегора, провозгласившего ценность веры, не умаляя значимости разума. Вслед за ним Л. Шестов отметил, что вера может стать концом человеческой борьбы и человеческой трагедии, если бы только она могла быть обретена.[1]

Взгляд Э. Гуссерля, определяемый как трансцедентально-герменевтико-экзистенциальная феноменология состоит в отказе от трактовок явлений в рамках теорий в силу их непосредственной данности сознанию. Феноменология М. Хайдеггера несколько отлична от гуссерлевской, в ней отмечено, что человеческое бытие воспринимает как собственное бытие (Dasein), так и бытие других сущностей. Отчуждение человека от Бытия представляет из себя человеческую сущность. Также он говорит о свободе как экзистентном бытии, изначально владеющем человеком.

Проблема свободы интересовала и Ж.-П. Сартра. Основная его идея в том, что человек творит себя сам и представляет из себя ни больше, ни меньше то, что он в силах осуществить. Такая этическая концепция подразумевает высочайшую меру ответственности каждого живущего перед всем миром и, более того, ответственности за человечество.

Свобода всегда подразумевает наличие выбора. И если у Ж.-П. Сартра ответственность за выбор человек несет перед собой, то у К. Ясперса он происходит перед лицом Бога. В этом концепция религиозного экзистенциализма.

Появление экзистенциальной психологии как самодостаточной науки связано с именами Л. Бинсвангера и М. Босса. Различие в их представлениях кроются там же, где и между Э. Гуссерлем и М. Хайдеггером. Первые в каждой паре за конечную цель берет выделение априорных структур, то вторые стремятся понимать человека как открытое пространство, нуждающееся в помощи. Иначе говоря, Л. Бинсвангер –

типичный представитель диагноста, в то время как М. Босс – непосредственно терапевт.

Основной принцип В. Франкла – «трагический оптимизм»: при вере в лучшие человеческие качества нельзя закрывать глаза на его низменные мотивы. На протяжении жизни человеку приходится бороться, так как не он ставит вопрос о смысле, а жизнь совершает над ним ситуации необходимости поиска. Самоактуализация, по мнению В. Франкла - побочный продукт исполнения смысла, а не самоцель. В отсутствии борьбы, поиска смысла возникает явление экзистенционального вакуума – дефицита обеспеченности жизни личностным смыслом.

С. Мадди в концепции экзистенциального невроза отталкивается от работ Э. Фромма и Ж.-П. Сартра, он выделяет четыре формы экзистенциального недуга:

1) вегетативная – выражающаяся в недоверии к ценности любой деятельности.

2) бессилия – сохранение ощущения важности, при недостатке уверенности в собственных силах

3) нигилизм – деструктивная позиция антисмысл, направленная на установление нового смысла на месте кажущейся бессмыслицы

4) авантюризм предполагает активность, болезненный поиск жизненности в экстремальных формах деятельности

Попытаемся выяснить роль экзистенциального выбора в кризисе. Пусковым механизмом экзистенциального кризиса могут стать как глубоко трагические, так и радостные, и даже нейтральные события, если они оказываются последней каплей, главное - они должны преображать статическую картину предшествующего бытия.

Момент выбора – самый опасный и серьезный. Человеком владеет страх, что в следующую минуту он уже не будет столь свободен выбирать, поскольку нечто, пережитое в этот момент может затормозить обратный путь к исходной бифуркации. Самоопределение как продукт свободы – это то, что человек делает со своей свободой, как отмечают Збышко Мелосик и Томаш Шкудларек, мы перестаем быть собой и теряем свободу. Даже и сам поиск, не только выбор идентичности обособляет, разделяет людей (М. Бубер), привязывая их к бахтинским «суррогатам времяпрепровождения».

По этому же самому поводу М. Хайдеггер говорил, что вопрос самоопределения это не вопрос «Как именно мне ли-

шить себя свободы», это не навсегда, потому что человек Хайдеггера «выдвинут в Ничто», самоопределение чередуется с самонеопределенностью, с точками бифуркаций.

Разговоры о неопределенности наталкивают меня на воспоминание о ментальном эксперименте Эрвина Шрёдингера, который поместил кота к ящик с радиактивным ядром, которое может распасться в течение часа с вероятностью 50%, тем самым умертвив кота. Этому явлению есть две интерпретации: Копенгагенская, которая гласит, что выбор состояния животного, мертвого или живого происходит в момент наблюдения, которое, в свою очередь, чревато тем, что наносит непоправимые изменения в систему и многомировая интерпретация Эверетта. Прикладывая этот опыт к объекту нашего рассмотрения, что рефлексия в принятии решения также играет непосредственную роль (как и наблюдение в состоянии системы), а многомировая концепция к жизни обычного человека неприменима, он обречен всегда все-таки склониться к одному варианту, смерти или жизни кота.

Возможность выбора – это и дар, и проклятие. Специфически человеческое свойство по Ж. П. Сартру и А. Камю, - самоубийство, т. е. выбор из двух альтернатив – жизни и смерти, причем второй, противоестественной для биологического организма. Но выбор в пользу смерти делают не только суициденты, по сути, «сама жизнь есть борьба живого с мёртвым в самом себе».[2]

Никакое духовное обновление, творческий прорыв невозможны без отказа от старых норм и стереотипов, самосовершенствование неизменно связано с кризисом перерождения. Поскольку это данность только рефлексирующих личностей, выбор и кризис можно назвать даром, однако чрезмерно интенсивные переживания в период кризиса могут быть чреваты неврозами, вакуумом смысла. Тогда свобода становится проклятием. В этом отличие вакуумного типа кризиса от ищущего: первый предполагает отсутствие способности делать выбор из-за отсутствия веры в собственный смысл, торжество Энтропии и безысходности, а второй диктует чрезмерное число смыслов, из-за чего постоянно принуждает делать экзистенциальный выбор. Вектор определяется самим человеком, однако степень моральной ответственности перед собой в этом случае повышена.

Это размышление дополняет концепцию, в которой кризисы наступают в случае отказа от веры в принципиальную

возможность смысла (а) или неспособность этот смысл отыскать при сохранении самоценности жизни (б). Кризис как продукт слишком большого числа смыслов, (в) их обретения в актуальной ситуации бессмыслицы, недостатка навыка селекции рассматривал М. Ш. Магомед-Эминов: «Наделение смыслом бессмысленного явления может приводить к деформации личности и возникновению неврозов, назовём их смыслоневрозами. В этом случае люди страдают не из-за отсутствия смысла, наоборот, их расстройство вызвано неспособностью утратить смысл».

Важно разобраться, что именно представляет из себя для экзистенциалистов идея о границе между Я и не Я. Самый очевидный ответ лежит в области телесности, когда организм считает чужим всякий объект, не входящий в его состав. Но опыты с зондом А. Н. Леонтьева, а также современные способы деформации и симулякризации телесности решительно заставляют сомневаться в этом. «Расщепив эту луковицу», мы найдем не Ничто, но великую пустоту, частицу мировой субстанции, включающей в себя все сущее, и в этом – текучесть человеческого существования, его привязанность и реципрокные отношения с Бытием. Это не Ничто, поскольку ничто никак не заряжено, не может быть ничем наполнено и никак продолжено, а пустота предполагает работу по ее преображению.

Здесь может начаться терминологическая путаница. В тексте А. Шмалько «Экзистенциальный кризис и его разрешение»[3] формулируется та же дихотомия, что и Пустота-Вакуум Сартра-Франкла и вегетативно-бессильная фаза, по С. Мадди. Просто в тексте Шмалько под сартровской Пустотой и вегетативной стадией Мадди (а) понимается Ничто (а), а под франкловским вакуумом и формой бессилия, по Мадди (б), как раз Пустота (б). Д. А. Леонтьев в статье «Смыслоутрата и отчуждение» пишет о нарушении связанности с миром по двум причинам: принудительности (а) и пустоты (б). В первом случае купируется возможность делать экзистенциальный выбор, во втором, право выбора остается за личностью, но она не способна обнаружить для себя смысл. Лексические помехи не меняют сути отличия – в одном случае (а) утверждается отсутствие качества, не предполагающее возможности наличия; в другом (б) отрицается его присутствие, предвосхищается существование возможности. Представлю эти рассуждения в виде сводной таблицы:

Утверждение отсутствия (а)	Отрицание присутствия (б)
Ничто по А. Шмалько Пустота по Ж. П. Сартру Вегетативная форма по С. Мадди Принудительность по Д. А. Леонтьеву	Может обладать позитивным характером Пустота по А. Шмалько Вакуум по В. Франклу Бессилие по Мадди Пустота по Д. А. Леонтьеву

Тогда как патологии типа (а) деструктивны, этого нельзя сказать о второй категории. У М. Хайдеггера Пустота (б) «продуктивна в качестве вмещающей открытости. Русский язык подсказывает – пустота – это нечто отпущенное на простор и поэтому способное в себя впустить».[4] Пустота – это точка отсчета, это «стартовый капитал» творчества, это пространство, *где еще не сделан выбор,* и, следовательно, бесконечен перечнь возможностей. Как писал О. Мандельштам в своем стихотворении «Silentium»:

Она ещё не родилась,
Она - и музыка, и слово,
И потому всего живого
Ненарушаемая связь.

Точка отсчета в математическом представлении – Ноль. У Ноля есть интересные свойства, он не склоняется ни к одному полюсу знаковости, а вступая в отношения с любыми числами либо не изменяет их (при сложении или вычитании), либо лишает их смыла (деление на ноль невозможно), либо обнуляет их (при умножении). Если задуматься, человек в ситуации вакуума (Ноля) либо сохраняет все свои свойства (сложение, вычитание), либо лишается смысла (деление), либо начинает с начала, приобретает шанс двигаться дальше с точки этого самого Ноля. Вспомним, также, что именно с Ноля часов начинаются новые сутки, новый день, а при нулевой температуре вода изменяет агрегатное состояние.

Отрицание присутствия с отсылкой в будущую перспективу исключительно позитивно, можно сказать, что патологии типа (б) могут обогатить, духовно наполнить личность, когда она начнет делать экзистенциальные выборы и стремиться к тому, чтобы пустить в себя новое содержимое. М.

Хайдеггер сказал бы: «горшечник, формирующий на гончарном круге стенки и дно, изготавливает, строго говоря, не чашу. Он только придает форму глине. Нет - он формует пустоту. Ради нее, в ней и из нее он придает глине определенный образ».[5]

Итак, я попробую свести все размышления по заданной теме в таблицу:

Присутствует переживание кризиса		**Отсутствует переживание кризиса**
Экзистенциальные выборы делаются	Ищущий тип. Уникальный смысл не обретен, субъект активен и стремится к его нахождению (авантюры и безрассудства). Энтелехия вакуумного типа (в)	Идеальный тип. смысл обретается, крепнет вера в самоценность жизни, свободная и ответственная личность, не боящаяся делать выборы (г)
Экзистенциальный Не-Выбор становится не сделанным выбором	Вакуумный тип. Отсутствует понимание ценности собственной жизни, уникальный смысл не обретен, присутствует вера в самоценность жизни. Потенция к выбору (б)	Статический тип Смысл наличествует, человек рефлексирует за собой необходимость делать выборы, но не задумывается над глобальным смыслом (д)
Экзистенциальные выборы не делаются	Вегетативный тип. Отсутствует понимание и принятие ценности жизни вообще и своей в частности. Биологическое существование. Человек не принимает ответственности, свободы. Самая тяжелая форма (а)	Обывательский тип Человек не задумывается над ценностью своей жизни, не принимает ответственности. Может встречаться у прагматиков или у людей с неудовлетворенными базовыми потребностями (е)

Пользуясь словами С. Франка о том, что всякое отрицание есть утверждение отрицательного содержания, попробую обосновать разницу между экзистенциальным Не-Выбором и не сделанным экзистенциальным выбором. Вегетативный тип предполагает утверждение отсутствия, формулировку «делается Не-Выбор». Человек в таком состоянии находится в отчаянии, перед лицом Небытия и Ничто, для него все предметы представляют из себя модификации, инвариантной Пустоты.

Как только позиция отрицания возможности и значимости выбора сменяется на потенциальное принятие возможности, характер кризиса меняется на вакуумный, в котором признается Пустота, но Пустота только лишь как противоположный знак бытия. Все привыкли понимать под Вакуумом в физическом смысле и в прямом переводе с латыни пустоту в отсутствии вещества, но современные квантовые исследования значительно корректируют эту версию. Вакуум – самое энергоемкое явление, в нем каждую секунду рождается бесконечное число частиц, которые мгновенное аннигилоруют, взаимоуничтожают друг друга.[6] Это представление соотносится с психологическим понятием вакуума, представляющего из себя пустоту в небывалом потоке возможностей, противоречащих друг другу решений, мгновенно уничтожающих себя, не успев воплотиться в жизнь.

Разделяют полюса Бытия и Ничто: полюс неизвестности и полюс выбора. Когда человек овладевает этой неизвестностью и начинает принимать необходимости выбора, он превращается в Скитальца, в ищущий тип (в). Он постоянно оказывается лицом к лицу с Ничто, как с бесконечностью-минус-единица этой вещи. Если человек приемлет такой расклад, он достигает точки самоактуализации(г). В этом переходе – преодоление кризиса смысла, но и он не безопасен.

Достигнув гармонии, утратив тревогу и страх, человек ввергается в скуку, ведь участь человека - колебание между лишениями и скукой. Он продолжает осознавать ценность и смысл жизни, выбирать вещи из бесконечности-минус-единица, но без тревоги за Ничто, без осознания того, что выбор лишает свободы выбора остальной бесконечности. Этот тип статичен (д), даже эгоистичен, он выдвинут не в Ничто, а в себя, как сказал бы М. Хайдеггер.

Наконец, обывательский тип как последняя ступень несознательной деградации, к которой может прийти личность

в поиске спокойствия. Это по сути тот же самый вегетативный тип, биологическое существование в пространстве, где нет смыслов, но в отсутствии субъективного переживания кризиса. Если человек встретится с осознанием пустоты жизни, он перейдет на первую ступень (а) и тем самым замкнется цикл возможных критических состояний.

Истинный кризис, как мне представляется, напрямую связан с наличием или отсутствием желания и необходимости делать экзистенциальный выбор. Иногда Человек вынужден что-то решать, когда совсем не хочет этого, иногда, наоборот, его мнение оказывается в стороне и не учитывается в ситуации. И то и другое вызывает болезненную реакцию, а в долгосрочной перспективе может выразиться в расстройстве.

---

[1] *Бердяев Н.* Лев Шестов и Киркегард // *Бердяев Н. А.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. Париж, 1989

[2] *Леонтьев Д. А.* Виктор Франкл. В борьбе за смысл // *Франкл В.* Человек в поисках смысла». М., 1990. С. 102.

[3] *Шмалько А.* Экзистенциальный кризис и его разрешение» // http://www.psyinst.ru/library.php?part=article&id=1629

[4] *Бибихин В. В.* Вступление // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 15.

[5] Там же. С. 16.

[6] *Льюэллин-Смит К.* Явные и скрытые симметрии // Фундаментальная структура материи. М., 1984. С. 97–129.

В. Э. Терехович

Формулы смысла жизни, препятствующие развитию человека

> Все человеческое мышление не имеет другой цели, как ответ на высший вопрос: каково назначение человека и какими средствами он может его достигнуть.
>
> *И. Фихте*[1]

> Утрата смысла жизни – основная проблема современного общества, все остальные проблемы из нее проистекают.
>
> *В. Франкл*[2]

Все действия человека осознанно или неосознанно определяются его пониманием смысла существования в мире. Культура же любого общества обязательно включает в себя несколько концепций смысла существования человека в Природе. Каждая такая концепция содержит набор устойчивых кратких утверждений или формул смысла жизни, как например: «смысл жизни – это…», «смысла в жизни нет», «смысл жизни в…» и т. д. Формулы эти устойчивы и принципиально не меняются. Я утверждаю, что каждая такая формула способствует либо совершенствованию человека, общества и человечества, либо их деградации. Нейтральных формул смысла не существует. Отсюда следует, что принятие человеком одной из концепций смысла имеет решающее значение для его развития. Соответственно концепция смысла, доминирующая в конкретном обществе, имеет решающее значение для развития этого общества. Причем влияние отдельных формул смысла на человека и общество происходит не столько сознательно, сколько бессознательно – посредством принятия ими какой-либо идеологии, культуры или традиции.

Далее попробуем показать, как разные формулы и концепции смысла жизни влияют на совершенствование или деградацию человека. Все формулы смысла жизни с точки

зрения воздействия на людей можно разделить на две большие группы, назовем их *позитивными* и *негативными*. Позитивные формулы способствуют развитию и совершенствованию каждого человека в отдельности и человечества в целом, как например: «смысл моей жизни в помощи голодающим». Негативные формулы соответственно способствуют деградации и саморазрушению каждого человека в отдельности и человечества в целом, как например, «смысл моей жизни в моем личном удовольствии, независимо от того страдают другие или нет».

Комбинируя формулы смысла, люди образуют концепции смысла, которые объединяют смысл жизни отдельного человека со смыслом жизни других людей и смыслом существования Природы. Обычно в одной концепции собираются как позитивные, так и негативные формулы смысла – так людям легче их принимать.

На разных этапах развития цивилизации одни и те же концепции смысла существования могут способствовать как совершенствованию людей, так и их деградации. Соотношение позитивной и негативной частей концепции смысла зависит от ее текущей трактовки, практики ее применения и культуры конкретного общества. Перечислим самые известные концепции смысла в порядке их возникновения.

Иудаизм. Задача человека – трудиться, исполняя заповедь Единого Бога, служить Ему, слушать Его волю и стремиться к Нему.

Буддизм. Жизнь – страдание, происходящее от желаний. Человек должен стремиться освободиться от желаний, изучать свое сознание, совершенствоваться через правильные мышление и образ жизни. Конечная цель – достижение особого просветленного состояния – нирваны.

Христианство. Цель земной жизни человека – в спасении через покаяние, через любовь к Богу и Его творениям, в исполнении заповедей Бога и подготовке к вечной жизни через воскресение. Не человек создает свой смысл, а Бог, и нам не дано открыть Его замысел.

Ислам. Смысл жизни – преданное и смиренное поклонение Аллаху через скрупулезное исполнение Его предписаний.

Прагматическая концепция. Смысл жизни открывается через личный практический опыт здесь и сейчас. Смысл – то, что принесет больше всего пользы конкретному человеку и человечеству в целом.

Экзистенциально-феноменологическая концепция. Нет объективного мира и никакой заданной цели, кроме той, что человек сам привносит в мир. Человек творит свои цели и ценности, свой личный смысл в абсурдном мире. Человек есть то, что он делает из себя сам, он свободен и отвечает за эту свободу только перед самим собой.

Постмодернистская концепция. Никакого рационального или внешнего смысла нет, и даже искать смысл некому. Нет личности, есть лишь набор желаний, мыслей и поступков. Нет цели, есть игра; нет общего, есть частное; нет истины, добра и красоты, есть неопределенность, двусмысленность, иррациональность; нет замысла, есть случай. Жизнь – бессмысленная хаотичная игра слов и фактов.

Светский научный гуманизм. Цель биологической жизни встроена в нее саму – это самовоспроизведение. Человечество воспроизводится в рамках неуправляемой эволюции, как неотъемлемая часть вечной самодостаточной, но бесцельной Природы. Жизнь есть то, что можно обнаружить посредством научных наблюдений. Наиболее ценны развитие и совершенствование жизни людей. Ядром гуманизма - просветленный эгоизм творческой и самореализующейся личности.

Универсальное сознание или *религиозный гуманизм.* Через глобализацию и упрощение объединяются религии (христианство, буддизм и даосизм), натурфилософские и эзотерические учения, современная научная и гуманистическая культура. Смысл жизни человека определяется его мистической связью с Высшими разумными силами Природы, и может заключаться, например, в активном участии в общемировом процессе реализации Высшего Замысла через творчество и самореализацию.

Выше приведены девять наиболее распространенных концепций смысла существования человека – четыре религиозных, четыре нерелигиозных и одна комбинированная. Существуют, конечно, и другие концепции смысла, большей частью они конкретизируют или комбинируют девять названных. Но, как уже было сказано, любая концепция смысла состоит из набора устойчивых формул или утверждений о смысле жизни человека.

Из двух групп формул смысла жизни, позитивной и негативной, нас в первую очередь будет интересовать вторая, поскольку формулы смысла именно второй группы доминируют сегодня в культуре цивилизаций «западного» типа, спо-

собствуя их деградации. Все негативные формулы смысла, в свою очередь, можно условно разделить еще на две части – формулы, отрицающие какой-либо аспект смысла существования человека в Природе, и формулы, не отрицающие, но ограничивающие какие-либо аспекты смысла существования человека в Природе или отрицающие их частично. Перечислим некоторые негативные формулы; в соответствии с нашим основным утверждением каждая из них по-своему ложна и по-своему способствует деградации человека.

Формулы смысла, отрицающие какой-либо аспект смысла существования человека в Природе:

1) понятия «*смысл*» нет, и не может быть его определения;

2) поиск смысла жизни *вреден* для человека, поскольку отвлекает от решения более насущных задач – выживания, познания и совершенствования Природы;

3) никакой общей *системы у смыслов не может существовать*;

4) смысла в жизни *нет*, нет смысла и в существовании Вселенной; жизнь *бессмысленна* и *абсурдна*; в лучшем случае, какой-то социальный или биологический смысл присутствует в существовании некоторых людей;

5) если смысл жизни и существует, его нам никогда *не узнать*.

Формулы смысла, ограничивающие какие-либо аспекты смысла существования человека в Природе или отрицающие их частично:

1) есть два независимых варианта определения «смысла» – *значение* в неком контексте или *цель*; в первом варианте смысл жизни есть значение этой жизни для кого-то; во втором – смысл жизни человека тождественен цели жизни этого человека для самого себя;

2) смысл жизни *нереален*, это или фантазия, или индивидуальная психологическая конструкция, или социальный договор группы людей, объединенных общими проблемами, общей территорией, общей культурой и т. п.;

3) жизнь и поиски ее смысла – *разные* вещи, человеку приходится выбирать, что важнее – *просто жить* или *искать смысл*;

4) у каждого человека есть только *свой особый смысл жизни*, каждый может найти или создать его и следовать ему;

5) смысл жизни – *в самой жизни*, в повседневной деятельности; в наслаждении процессом «здесь и сейчас»;

6) смысл жизни – *только* в *удовольствиях*, в их количестве, качестве и длительности; для одного важны удовольствия физические, для другого – эмоциональные, кто-то предпочитает интеллектуальные радости, а кто-то – духовное наслаждение;

7) смысл жизни – *только* в *счастье*; поскольку понятие счастья очень трудно однозначно определить, такая формула широко распространена («человек создан для счастья», «счастье у каждого свое»);

8) смысл жизни – *избегать страданий* – телесных, душевных, духовных («раз уж я живу один раз, так постараюсь прожить без страданий и тревог»); уменьшение страдания окружающих людей – тоже смысл;

9) смысл жизни – *только* в *покое*; что бы человек ни делал, он всегда хочет покоя и отдыха («оставьте меня все в покое, а я уж как-нибудь сам разберусь в своей жизни»);

10) смысл жизни – *только* в *исполнении долга* перед собой, семьей, детьми, людьми, Природой, Богом; смысл – в *жизни для других* («скажите, ради кого жить, и пока есть силы, я исполню все, что скажите; а кончатся силы – спокойно уйду; как минимум – продолжится мой род, а с ним род человеческий»);

11) смысл жизни – *только* в *познании*, познании себя, людей, Природы и Бога, так как возможность бесконечного познания отличает человека от других объектов Вселенной («всем можно пренебречь только бы больше знать»);

12) смысл жизни – *только* в *любви*, любви к себе, к родным, к человечеству, к Природе, к Богу («наслаждайся любовью, люби всех или хотя бы тех, кого тебе хочется любить; неважно, что такое любовь, а если тебя кто-то не любит, делай все, чтобы полюбили»);

13) смысл жизни – *только* в *творчестве*, в успешной *реализации* своих возможностей – в самореализации («твори, созидай и пускай кому-то не нравится твое творчество, твой успех; ведь ты пришел на Землю для того, чтобы делать то, на что способен»).

С какой радостью человек бросается к простым рецептам смысла жизни! Следовать готовым советам изначально легче, но затем отчего-то возникает чувство обманутости, и легкость оборачивается затруднением. Действительно, что

могут дать утверждения, отрицающие какой-либо аспект смысла жизни или саму возможность смысла? Отрицание только снимает проблему, но не решает ее. Ответ подменяется объявлением незаконности самого вопроса. Если же полное отрицание неудовлетворительно, то на выбор предложено с десяток ответов полуотрицательных, что будут логически обоснованы, подкреплены цитатами, жизненным опытом и даже научными достижениями – найди смысл только в удовольствии или только в счастье, только в любви или только в познании, только в творчестве или только в исполнении долга, остальное отвергни.

Но какая польза от ответа на вопрос о смысле жизни, если он естественным образом не раскрывает темы счастья, любви или свободы? Или смысл жизни делает необходимыми все аспекты этой жизни, а значит, объясняет их, или это никакой не смысл жизни, но очередная логическая спекуляция.

Перед любым человеком, обдумывающим вопросы смысла жизни, есть, как минимум, три альтернативных пути:

1) отрицать все возможные формулы смысла жизни;

2) выбрать одну или несколько формул или концепцию, а остальные отвергнуть как ложные;

3) найти способ объединить разнообразные формулы смысла в непротиворечивую и гармоничную систему.

Возьму на себя смелость утверждать, что только третий путь не заканчивается тупиком, как первые два. Для этого есть причины, которые сформулируем в виде трех принципов.

1. Все отрицающие формулы, как например, «смысла в жизни нет», «вопрос о смысле жизни не имеет смысла», «общего смысла нет» ложны в своей отрицающей части.

2. Все формулы, ограничивающие смысл жизни какой-либо областью связей человека, – истинны частично. Чем больше ограничений вводит формула, тем более ограниченной она становится. И, наоборот, чем больше областей человеческой жизни объединяет формула смысла жизни, тем ближе она к полноте и универсальности.

Так формула «смысл жизни только в познании» может существовать в нескольких вариантах. Например, «смысл жизни заключен только в самопознании». Но если самопознание отрицает необходимость познания людей, Природы, законов Вселенной, то именно в этих ограничениях такая формулировка смысла жизни становится ложной. И наобо-

рот, чем больше областей познания будет включено в формулировку смысла жизни как познания, тем полнее она становится, тем меньше в ней ограничений и ложности.

3. Невозможно обнаружить одну или несколько истинных и универсальных формул смысла жизни. Необходимо искать всеобщую систему, гармонично объединяющую все возможные формулы.

Это не только возможно, человек обречен на эти поиски! Как писал Артур Шопенгауэр, если бы наша жизнь не имела конца и не была исполнена страданий, то, быть может, никому в голову не пришло спросить, по какой причине существует мир и почему он таков.[3]

Подведем итоги. Осознанно или нет, каждый человек разделяет ту или иную концепцию смысла своего существования в Природе. Набор формул смысла жизни, входящих в концепцию, непосредственно определяет, будет человек совершенствоваться и развиваться или же деградировать и разрушаться. Принятие человеком той или иной концепции смысла имеет решающее значение для его развития. Таким образом, решение любой проблемы из области морали, из области ценностей, из области поведения отдельного человека или группы людей невозможно без изучения концепций и формул смысла существования, разделяемых этим человеком или этой группой людей. Хочешь понять человека и его поведение – узнай его концепцию смысла жизни.

Подробный анализ каждой из перечисленных формул смысла, а также вариант обобщающей системы смыслов рассмотрены в книге автора «Формула смысла. Исследование мнений о смысле существования человека».[4]

---

[1] *Фихте И.* О назначении ученого. Лекция первая // Несколько лекций о назначении ученого. Назначение человека. Основные черты современной эпохи. М., 1998.
[2] *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990.
[3] *Шопенгауэр А.* Афоризмы житейской мудрости. М., 2006.
[4] *Терехович В. Э.* Формула смысла. Исследование мнений о смысле существования человека. СПб., 2011.

А. Ю. Внутских

Есть ли что сказать естественным наукам о человеческом смысле?

Традиционно считалось, что естественные науки как науки «точные» – «номотетические» – призваны лишь формулировать законы однозначного действия и *объяснять* происходящее посредством выявления причинно-следственных связей в массивах однородных, повторяющихся явлений. Соответственно, положения естественных наук обычно понимаются как теоретические конструкты от внутреннего человеческого смысла достаточно далекие. Свет с длиной волны 760–780 нанометров при определенных условиях способен дать красивейший закат. Но какой смысл в красоте заката, который никто не наблюдает? Ценности и смысл в мир привносит только человек. Напротив, науки гуманитарные – «идеографические» – традиционно считались «обителью смыслов», поскольку именно они направлены на *понимание* смысла уникальных событий. Их предмет включает в себя человека, его сознание и выступает как текст, имеющий собственно человеческий смысл.

С этими тезисами, конечно, сложно спорить. Однако вопросы их интерпретации, призванной помимо прочего раскрыть существо неразрывной (как нам кажется) связи естественных и гуманитарных наук в отношении осознания человеческого смысла, представляются нам весьма актуальными – особенно в эпоху, которую многие авторитетные исследователи называют «бессмысленной».

Как известно, акцент на методе «понимания» или «толкования» (объяснения) жизни в «науках о духе» – в противоположность эмпирическому анализу естественных наук, – пожалуй, впервые предельно четко поставил в своих работах Вильгельм Дильтей еще в XIX веке. В итоге же, на рубеже XIX–XX вв., как отмечал Макс Вебер, во многом под влиянием таких крупных мыслителей, как Лев Толстой, на этой основе сформировалось даже массовое радикальное неприятие естественной науки как лишенной человеческого смысла, науки «бесчеловечной» – в том числе у учащейся молодежи. Вебер писал: «…естественные науки дают нам ответ на во-

прос, что мы должны делать, *если* мы хотим *технически* овладеть жизнью. Но *хотим* ли мы этого и *должны* ли мы это делать и *имеет* ли это <…> смысл – подобные вопросы они оставляют совершенно нерешенными или принимают их в качестве предпосылки для своих целей <…> необходимо освобождение от научного интеллектуализма <…> Сегодня <…> у молодежи появилось <…> чувство <…> что мыслительные построения науки представляют собой лишенное реальности царство надуманных абстракций, пытающихся своими иссохшими пальцами ухватить плоть и кровь действительной жизни, но никогда не достигающих этого… необходимо освобождение от научного интеллектуализма».[1]

Такого рода тенденцию можно проследить и в наши дни – опыт Освенцима и Чернобыля многому научил человечество и заставил быть гораздо осторожнее в оценке достижений естественных и технических наук. Весь вопрос, однако, в том, насколько правы сегодня, в начале XXI в/ сторонники «абсолютной специфики» гуманитарного и естественнонаучного знания, считающие, что естествознанию в общем-то о человеческом смысле сказать нечего. Тем более нечего в ситуации «антропологической катастрофы», когда, согласно Мерабу Мамардашвили, для терапии зомбированного, переставшего осмыслять действительность человека акцент должен делаться отнюдь не на природе и даже не на социальном контексте – а сугубо на восстановлении его (человека) внутреннего пространства.[2]

Однако, разбирая эту позицию, во-первых, следует согласиться с мнением академика В. С. Степина о том, что в современной науке присутствуют мощные интегративные тенденции: «Жесткая демаркация между науками о природе и науками о духе имела свои основания для науки в XIX столетии, но она во многом утрачивает силу применительно к науке уже последней трети XX века <…> в естествознании наших дней все большую роль начинают играть исследования сложных развивающихся “человекоразмерных” систем, которые обладают “синергетическими характеристиками” и включают в качестве своего компонента человека и его деятельность. Методология исследования таких объектов сближает естественнонаучное и гуманитарное познание, стирая жесткие границы между ними».[3] Во-вторых, следует

отметить, что человеческая проблематика все более явно «вписывается» в фундаментальную естественнонаучную проблематику. Во всех фундаментальных отраслях естествознания появились многочисленные «ссылки на человека». Мы рискнем выдвинуть тезис, согласно которому со второй половины XX века и до настоящего времени идет процесс «антропологизации», так сказать, «очеловечивания естествознания» через формирование общего для всех естественных наук *глобального антропного принципа.*

Поясним сказанное. Пионером в этой области стала физика, точнее космология. Английский физик Брэндон Картер в 1973 г. (а до него советские исследователи А. Л. Зельманов и Г. М. Идлис) сформулировал «сильный антропный космологический принцип», согласно которому Вселенная должна быть такой, чтобы на определенном этапе своей эволюции она могла породить разумного наблюдателя.[4] Сказанное отнюдь не означает, что человек – буквально цель эволюции природы. Телеология в чистом виде, скорее, представляет собой вчерашний день естествознания. Однако свойства Метагалактики (наблюдаемой Вселенной), значения фундаментальных физических констант таковы, что появление разумного наблюдателя где-нибудь во Вселенной оказывается в целом достаточно вероятным процессом, хотя, разумеется, не на каждой планете это происходит (здесь мы видим известное диалектическое дополнение необходимости случайностью). Иллюстрацией «сильного антропного космологического принципа», отражающего закономерный и направленный характер космической эволюции, может служить, может быть, самый важный факт, открытый космологией в XX в. – факт расширения и остывания Метагалактики, благодаря чему *сама эта система формирует условия для появления в ней все более сложных структур* в ряду: от элементарных частиц до планет. В результате на одной из планет (и почти наверняка не на единственной – в свете открытия в других звездных системах сотен экзопланет, в том числе земного типа)[5] появляется Жизнь, а потом и Разум.

Не отстала со своим антропным принципом и химия. В 1969 г. Ден Кеньон и Гэри Стейнман сформулировали «принцип биохимического предопределения», гласящий, что на всех этапах эволюции, от возникновения элементов до появ-

ления протоклеток, наблюдается устойчивая тенденция к появлению живых систем, основанных на углероде.[6] Таким образом, и в случае химической эволюции мы видим в целом закономерный и самодетерминированный процесс (который, конечно, не исключает действия случайности, «расшатывающей» прежнюю необходимость и рождающей новую необходимость в форме случайной флуктуации). Только один пример. Существует достаточно обоснованное предположение, что жизнь на Земле в форме бактерий и сине-зеленых водорослей впервые возникла в древнем океане. Первоначально она не могла пойти по пути прогресса через освоение суши по многим причинам – и в том числе потому, что жесткое ультрафиолетовое излучение уничтожало все живое, не прикрытое озоновым экраном (кислорода, превращающегося в верхних слоях атмосферы в озон, в то время было очень мало). Но благодаря фотосинтезу сине-зеленых водорослей и других фотосинтезирующих растений содержание кислорода в атмосфере медленно, но неуклонно возрастало и в итоге – благодаря, кстати, тому же УФ-излучению – сформировался озоновый экран. В результате жизнь сумела выйти на сушу и породить именно здесь свои наиболее сложные формы.

Наконец, в биологии, замыкающей триаду фундаментальных наук о природе, англичанин Джулиан Хаксли и советский биолог Кирилл Михайлович Завадский формулируют концепции, выступающие как элементы антропного биологического принципа. Хаксли выдвинул концепцию *неограниченного прогресса*,[7] а Завадский – концепцию *мегаарогенеза*.[8] Так, по Дж. Хаксли, неограниченный прогресс – это направление эволюционного процесса, который не ставит пределов на пути собственного продолжения, т. е. за счет накопления универсальных приспособлений не уходит в «тупики» узкой специализации. Дело в том, что специализированные, прекрасно приспособленные к узким, «локальным» условиям среды виды рано или поздно вымирают, поскольку условия эти меняются и специализированные – «непластичные» – виды не имеют шансов на выживание. Наблюдается же «неограниченный прогресс» только в линии, ведущей к человеку. Причем это направление – мегаарогенез как последовательность крупных ароморфозов, по К. М. Завадскому, – представляет собой результат развития всей живой природы

в целом, которая, начиная с бактерий, не претерпевших существенного усложнения за миллиарды лет, его обусловливает.

Таким образом, современные науки о природе фактически утверждают, что *мир человечен*, что он чреват человеком, закономерно порождает его и потому не может быть ему враждебным. Подчеркнем, что идея глобального антропного принципа естествознания имеет серьезные философские предпосылки – достаточно вспомнить идеи русских космистов, причем не только, может быть, несколько мечтательных Николая Николаевича Федорова и Константина Эдуардовича Циолковского, но и гораздо более «жесткого» естественника Владимира Ивановича Вернадского. Согласно общей для всех русских космистов идее, природа закономерно порождает человека, который и вселяется во Вселенную как в предуготовленный ему дом.[9]

Какое это имеет отношение к проблеме человеческого смысла? Самое прямое, поскольку в целом закономерно порождающая человека природа содержит если не сам смысл, то объективные основания для ценностного отношения человека к миру и для возникновения человеческого смысла. Повторимся: если «мир человечен», если он чреват человеком, если он закономерно порождает его, он не может быть ему враждебным. В связи с этим, правда, возникает еще один важный вопрос – ставит ли природа пределы развитию человека уже после его появления? Что, например, есть человеческий индивид, как не «бытие-к-смерти»? Многие авторитетные отечественные исследователи вслед за Мартином Хайдеггером и Эммануэлем Левинасом полагают, что конечность, смертность индивида и есть наиболее очевидный и неустранимый предел человека, одновременно придающий его жизни смысл и ценность.[10] Подчеркивается, что в более или менее отдаленной перспективе *технически* индивида можно сделать практически бессмертным. Скорее всего, это уже не абстрактная, а все более реальная возможность, особенно если учесть, что генетически запрограммированная индивидуальная смерть появляется отнюдь не вместе с жизнью, а является исторически сформировавшимся биологическим приспособлением вида, которое возникает только с многоклеточностью, и генетические механизмы этого явле-

ния могут быть познаны и скорректированы. Однако будет ли это бессмертное существо человеком – отнюдь не факт, поскольку предел индивидуальной смертности составляет основу человеческой субъективности и ответственности, его открытости для другого, открытости для следующих поколений.[11] Не вдаваясь в детальный анализ этого важного тезиса, подчеркнем, что, по-видимому, индивид бессмертный (очень долго живущий), как и индивид смертный в принципе может обладать сознанием как единством субъективного и объективного. Каким образом такой индивид сможет сохранить автономию своей субъективности и интенцию к осмыслению действительности в условиях зомбирующего социального прессинга, о котором говорил М. Мамардашвили – вопрос именно *социальный*, выходящий за пределы проблемы индивидуальной смертности. Во всяком случае, собственно *природа* не накладывает фатального, абсолютно непреодолимого запрета на практически бесконечное существование человеческого индивида.

А вот как быть с внешними природными ограничениями существования уже возникшего – пусть и закономерно – человечества? В эпоху очевидной пробуксовки проекта Просвещения, основанного на наивной вере в возможность бесконечного «фронтального» прогресса, в пору экологического кризиса и эсхатологических ожиданий, этот вопрос кажется риторическим. Проще всего сказать, что непреодолимые ограничения на развитие общества природой, конечно, наложены. Более того, кажется, что мы живем в пору, когда эти ограничения неприступным Эверестом уже вполне явственно возвысились над обреченным человечеством. Но для философа тем более важно обратиться к научному анализу проблемы природных ограничений человеческого развития – «очевидные» вещи очень часто перестают таковыми быть при их внимательном рассмотрении. Никогда не следует забывать, что и сама философия возникла из удивления перед вещами, которые неожиданно перестали быть «сами-собой-разумеющимися» – еще Аристотель отмечал, что философия начинается с удивления.

Для адекватного ответа на вопрос, фатальны экологические, генетические, космические лимиты для человечества или нет, следует прежде всего понять, случайно или необхо-

димо появление самого человека в ходе природной эволюции. Во-первых, как мы уже отмечали, система фактов современного естествознания свидетельствует о закономерности появления в наблюдаемой Вселенной углеродной жизни и ее разумной разновидности, способной преобразовывать природу. Во-вторых, если человек случаен, может ли он утверждать что-либо о случайности или необходимости своего появления? Думается, что утверждение такого рода противоречит само себе, поскольку обоснованно судить о связи случайного и необходимого и своем месте в этой связи может лишь существо как раз необходимое, появляющееся в целом закономерно (что, еще раз повторимся, не отменяет роли случайных факторов в эволюционном процессе). Но, может быть, природа создает человека, чтобы затем его столь же закономерно уничтожить? Фридрих Энгельс и Эвальд Васильевич Ильенков, например, полагали, что это именно так – с той разницей, что, по Энгельсу, человечество не сумеет избежать гибели при угасании Солнца,[12] а, по Ильенкову, человек сам в далеком будущем сформирует условия, в которых умирающая в «энтропийной яме» Вселенная сможет возродиться к новому циклу развития.[13] Относительно тезиса Ф. Энгельса следует отметить, что начавшаяся менее шестидесяти лет назад космическая эра уже продемонстрировала существенные результаты, а, начиная с работ К. Э. Циолковского, из теории космических полетов исчез запрет на межзвездное сообщение. Относительно же тезиса Э. В. Ильенкова подчеркнем, что с позиций современной космологии наша физическая Вселенная может быть не единственной – ни теория относительности Альберта Эйнштейна, ни квантовая физика не накладывают запрета на предположение о множественности физических миров,[14] – что не может не привести к существенной корректировке пессимистической картины «необратимого роста энтропии в обреченной Вселенной».

А, может быть, мы просто живем в период отмирания старого способа существования человечества, первого (но далеко не последнего!) глобального цивилизационного кризиса, что и провоцирует нас на создание катастрофических сценариев как единственно возможных?... В своей знаменитой книге «Выбор катастроф» Айзек Азимов приходит к обос-

нованному выводу о том, что катастрофы эти могут произойти с какой-то вероятностью, и человечество отнюдь не обречено именно потому, что люди способны осознать эти угрозы и предпринимать практические действия по их преодолению.[15] Проблема, скорее, в другом. По оценке французских исследователей, так называемые глобальные проблемы человечества могут быть решены только в случае, если 90% человечества будут солидарно участвовать в их решении.[16] Примеры такого рода солидарных действий в истории человечества есть, хотя их немного. Следовательно, проблема не в природе. Проблема в нас самих, в том, сможет ли человечество в очередной раз «сбросить старую кожу», как это ему уже приходилось делать неоднократно, – например, в эпоху неолитической революции.

Таким образом, если угодно, мир стоит того, чтобы его осмыслять и осмысливать, во-первых, потому, что закономерно развивающаяся природа – предмет естественных наук – создала необходимые предпосылки для появления, развития человека, для такого осмысления и осмысливания им мира, а во-вторых, природа не является сугубо враждебной человеку и в настоящее время. И то, будет ли человек продолжать эту глобальную тенденцию эволюции природы своей мыслью и своим трудом или же попытается отказаться от этого – не может не сказаться на том, как человек понимает смысл бытия вообще и собственного бытия в частности. Таким образом, на наш взгляд, современному естествознанию, безусловно, есть что сказать о человеческом смысле. Более того, дерзну завершить эту работу тезисом о том, что без равноправного диалога с естественными науками философии и комплексу гуманитарного знания в целом будет очень трудно найти пути выхода из той антропологической катастрофы, о которой справедливо говорил М. Мамардашвили, и из которой мы, в случае отсутствия такого диалога, действительно рискуем не выбраться.

---

[1] *Вебер М.* Наука как призвание и профессия // *Вебер М.*Избранные произведения. М., 1990; см. также: http://lib.ru/POLITOLOG/weber.txt.

[2] *Мамардашвили М. К.* Сознание и цивилизация // *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. М., 1992. С. 107–121.

[3] *Степин В. С., Горохов В. Г., Розов М. А.* Философия науки и техники. М., 1996; см. также: http://www.philosophy.ru/library/fnt/vved.html.

[4] *Мартынов Д. Я.* Антропный принцип в астрономии и его философское значение // Вселенная, астрономия, философия. М., 1988. С. 58–65.
[5] *Ксанфомалити Л. В.* Планетные системы ближайших звезд // Природа. 2010. № 9. С. 3–13.
[6] *Кеньон Д., Стейнман Г.* Биохимическое предопределение. М., 1972.
[7] *Huxley J.* Evolution. The modern synthesis. London, 1942.
[8] *Завадский К. М.* Проблема прогресса живой природы // Вопросы философии. 1967. № 9. С. 124–136.
[9] Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993.
[10] См., напр.: *Сокулер З. А.* Значение конечности человека в философии Э. Левинаса // Философия и парадигмы современной науки. М., 2011. С. 26.
[11] Там же.
[12] *Энгельс Ф.* Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50 т. Т. 20. М., 1961. С. 362.
[13] *Ильенков Э. В.* Космология духа // Философия и культура. М., 1991. С. 415–437.
[14] *Мостепаненко А. М.* Проблема «возможных миров» в современной космологии // Вселенная, астрономия, философия. М., 1988. С. 84; *Новиков И. Д., Полнарев А. Г., Розенталь И. Л.* Численные значения фундаментальных постоянных и антропный принцип // Проблема поиска жизни во Вселенной. М., 1986. С. 36–40.
[15] *Азимов А.* Выбор катастроф. СПб., 2002. С. 7.
[16] Цит. по: *Кондратьев К. Я., Кражевин В. Ф.* Численное моделирование динамики системы «природа-общество» // Энергия. 2005. № 12. С. 17–22.

Цивилизация, которая сводит с ума

В. М. Воронов

Связь коллективных социально-исторических смыслов и индивидуального смысла жизни: проблема современного мировоззренческого кризиса.

Анализируя проблему связи индивидуального смысла жизни и коллективных социально-исторических смыслов, необходимо прежде всего определиться с ключевыми понятиями: жизнь и смысл жизни. Жизнь можно рассматривать в двух измерениях: как чисто биологическое явление и как нечто метафизическое. С биологической точки зрения жизнь можно определить как «активную форму существования материи», или как «то, что отличает живое от неживого». В этом ракурсе в жизни можно увидеть некий объективный смысл, заключающийся в ее самосохранении и воспроизводстве. Иная, метафизическая, размерность присуща человеческой жизни в силу ее рефлексивного характера. Человек – единственное живое существо, которое может поставить вопрос «зачем» или «ради чего» стоит жить, и тем самым полностью обесценить «объективную» значимость жизни. Вопрос о смысле существования постоянно актуален для человека. Причем нельзя не согласиться с положением экзистенциалистов о том, что постоянная актуальность этого вопроса определяется фактом осознания собственной конечности[1]. Именно смерть, по выражению Ж.-П. Сартра, - то, что может «отнять у жизни всякое значение»[2]. Таким образом, мы как существа, обладающие самосознанием, в принципе не должны «жить просто для того, чтобы жить»[3].

Между тем в действительности люди могут свободно «уходить», закрываться от такой вопрошающей рефлексии. Безусловно, можно объяснять эту типичную ситуацию тем, что проблема смысла жизни в таком случае отнюдь не решается, а просто отодвигается, внутренне замалчивается, тогда как предельная экзистенциальная ситуация может заставить

человека, казалось бы, полностью погруженного в текущую социальную действительность, кардинально переосмыслить этот вопрос. Следуя мысли И. Т. Касавина, в качестве такого предельного опыта можно рассматривать и сам факт осознания неизбежности смерти, который позволяет человеку подходить к своей жизни «всерьез», а не «понарошку»[4]. Соответственно смысл жизни необходимо понимать как «то, ради чего стоит жить», как привнесенную субъектом мировоззренческую установку, позволяющую преодолеть и осознание смертности, и как связанные с ним представления о бессмысленности существования. Таким образом, положительным итогом смысложизненной рефлексии[5] должен стать некий субъективный смысл, привносимый в неё самим человеком.

Здесь перед нами встает вопрос о связи такого индивидуального смысла жизни и социокультурной среды, в которой существует субъект. Следует заметить, что философская рефлексия над проблемой смысла жизни, как правило, осуществляется в результате мысленного наделения феномена человеческой жизни такими предикативными свойствами, как целостность и формальность. Формальность проявляется в постановке проблемы смысла жизни вне контекста ценности конкретных жизненных содержаний, поскольку речь идет о ценности жизни вообще. Целостность заключается в понимании жизни как некой единой данности. Здесь следует заметить, что существование человека нельзя рассматривать вне контекста его содержательного наполнения, которое заключается в конкретных социокультурных практиках повседневности. Индивидуальная повседневность понимается нами как совокупность единичных действий и претерпеваний человека, которые объединяются в те или иные серии в контексте определённых жизненных практик. Индивид, придавая смыслы своим жизненным практикам, т. е. отвечая на вопрос «зачем» или «ради чего» я это «делаю или претерпеваю», тем самым привносит различные смыслы в собственную жизнь.[6] Эти привносимые жизненные смыслы, как правило, не конструируются субъектом произвольно, а во многом определяются наличествующими социокультурными общностями и коллективными идентичностями. Соответственно, субъектная смыслопорождающая активность носит

отчасти репродуктивный характер. Те или иные жизненные содержания приобретают смысл для человека в контексте его существования в конкретных социокультурных параметрах: члена семьи, жителя населенного пункта, представителя этноса, гражданина государства и др. Таким образом, зачастую необходимо говорить не об одном верховном смысле жизни, о различных жизненных смыслах, которые во многом определяются коллективными социокультурными общностями. «Погруженность» является той качественной характеристикой, которая характеризует отношение индивида и повседневной социокультурной среды.

В результате рефлексивного раздумья человек может, во-первых, отбрасывать и свои «имманентные» жизненные смыслы, и обуславливающие их социальные смыслы, в качестве чего-то внешнего, ситуативного, не имеющего отношения к внутреннему, подлинному «Я»; во-вторых, легитимировать их в качестве личностно значимых. Придание коллективным смыслам личностной значимости, предполагает переход от индивидуального к социальному самосознанию. Именно мы-идентификация позволяет в определенной мере снять проблему осознания конечности собственного существования и связанного с ним ощущения его (существования) бессмысленности. Индивидуалистские жизненные смыслы, будь то: гедонистическое стремление к удовольствиям, социальный успех или др., при осознании конечности, смертности обесцениваются неизбежностью смерти. Как писал Х. Ортега-и-Гассет, «человеческая жизнь по самой природе своей должна быть отдана чему-то»[7]. Именно социально-исторические смыслы есть то, чему, как правило, «отдаются» жизненные содержания индивида. Значимость различных жизненных практик определяется коллективным смысловым наполнением.

Поддержание социокультурных идентичностей, равно как и смыслов, связанных с ними, является одной из основных функций исторического познания. Возможным социальное самосознание делает именно совокупность представлений об общем прошлом. Историческое знание, в отличие от индивидуального памятования, должно быть общезначимым[8] и не основываться на имманентных отдельному человеку способах сохранения и репрезентации информации. Напри-

мер, уже в рамках элементарной устойчивой социальной общности – семьи, необходимым становится обращение к рассказам, т. е. общезначимой форме репрезентации, и опора на свидетельства прошлого: вещи, письменные источники, фотографии и др. Рассказываемые истории для слушателей становятся источником знания о прошлом, восприятие и запоминание методами познания. В пространстве современной институциональной исторической науки и системы образования превалирующим оказывается этногосударственное измерение прошлого, а основной функций - поддержание этногосударственной идентичности.

Связанность индивидуального смысла жизни и коллективных социально-исторических смыслов проясняется через призму мыслеобраза «укореннёность» М. Хайдеггера, который используется философом в статье «Отрешенность»[9]. При этом речь идёт не о языковой укореннёности, с которой преимущественно ассоциируется хайдеггеровская философия, а о культурно-исторической[10] или социально-исторической. Немецкий философ использует в этом эссе понятие родина, в которой должны находиться «корни» человека, подобно тому как корни растения должны находиться в почве. Следует заметить, что понятие родина употребляется в значении, близком к значению понятий «родной край» или «малая родина». На наш взгляд, укоренённость человека проявляется в ряде социально-исторических общностей, в которых протекает его жизнь. В качестве превалирующих можно указать три: семья, малая родина (родной край), национально-государственная общность. Укоренённость означает обусловленность индивидуальных жизненных смыслов коллективными социально-историческими смыслами.

Современное духовное состояние в работах разных мыслителей определяется как эпоха мировоззренческого кризиса, который проявляется как утрата людьми смысла собственного существования и как обессмысливание самой социальной реальности. Безусловно, причины, истоки и сущность этого кризисного положения объяснялись и объясняются на основании совершенно различных концептуально-теоретических установок. На наш взгляд, ясное понимание этой ситуации возможно в результате использования метафоры «расширяющейся пустыни», к которому прибегает

М. Хайдеггер. «Опустынивание» связывается с «изгнанием Мнемозины»[11], т. е. с утратой определенных социально-исторических идентичностей и социокультурных практик, а также с забвением культурно-исторической памяти. «Опустынивание» хуже, чем просто разрушение, поскольку оно «парализует будущий рост и не допускает никакого созидания»[12]. Следовательно, основная проблема заключается не просто в утрате определенных социально-исторических идентичностей, равно как и смыслов, с ними связанных, а в отсутствии возможности для появления новых не утилитарных коллективных смыслов. «Пустыня» интерпретируется нами в качестве пространства бессмысленности. Современный человек, погруженный в это пространство бессмысленности, оказывается в ситуации обесценивания не утилитарных социально-исторических значений; теперь в качестве значимого в общественном сознании утверждается преимущественно то, что так или иначе связано с утилитарными функциями: уровень жизни, социальный статус и др. Такие индивидуалистские ценностные установки, как указывалось выше, обессмысливаются в свете осознания неизбежной конечности существования. Реакцией становятся различные «попытки к бегству» из «пустыни», например, погружение в виртуальную реальность или уход в различные контр- или субкультурные практики; такие «прибежища» становятся некими «оазисами» смысла. В худшем случае попытка к бегству оказывается одномоментно попыткой самоубийства. Следует заметить, что причины двух типов самоубийств: аномического и эгоистического, которые выделяются в классическом исследовании Э. Дюркгейма, связаны именно с кризисом коллективных смыслов. Согласно французскому социологу, эгоистические самоубийства вызываются тем, что коллективная деятельность лишается своего смысла и значения, тогда как аномические самоубийства связаны с утратой общезначимых норм и ценностей, которые регламентируют и сдерживают устремления индивида[13].

В общемировоззренческом контексте основания современной духовной ситуации, с одной стороны, обусловлены аналитической, калькулирующей установкой новоевропейского мышления[14], а с другой - рядом идей и концептов постмодернистской философии. Доведение до предела новоев-

ропейской аналитической установки создает возможность обесценивания всех не рационализируемых и не объективируемых социокультурных значений. Так, согласно «модифицированному» принципу верификации А. Аейра все высказывания или утверждения, потенциально не сводимые к чувственному опыту, бессмысленны и могут быть только выражениями эмоций[15]. Согласно мир-системному подходу Им. Валлерстайна, как сами этногосударственные идентичности, так и картины их исторического развития, представляют собой некие идеологические конструкты, конструируемые историками в настоящем[16]. Такая позиция методологически как раз основана на калькулирующем, исчисляющем подходе к социальной действительности. Следует заметить, что сама заинтересованность властных элит в легитимации существующего государственного устройства не означает незначимости этнических и государственных смыслов для индивидов.

Распространение постмодернистской идеологии, обосновывающей представления о социокультурной релятивности и необходимости неограниченного плюрализма, способствует размыванию социокультурных идентичностей. Утверждение индивидуальной или коллективной «самости» предполагает противопоставление некой инаковости или чуждости, тогда как тотальное уравнивание культурно-исторических ценностей ведет к забвению собственной мы-идентичности, а также смыслов, с ней связанных[17]. Следует заметить, что идея о смысловой укорененности человеческого существования в социально-исторической «почве» для представителей философии постмодерна нередко становится своеобразной «красной тряпкой». Нигилистическое отношение к традиционным ценностям, а также установка на максимальную эмансипацию индивида от «диктата» социальной среды, определяет отрицательное отношение к социально-историческим смыслам. Объектом постмодернистской критики является также историческое и философско-историческое знание, т. е. то, что должно легитимировать социальные смыслы. Критика эта основывается на некорректной редукции исторической науки и философии истории либо к текстуально-языковым феноменам, либо к идеологическим доктринам[18].

По нашему мнению, в качестве мировоззренческих путей выхода из создавшейся кризисной ситуации наиболее перспективными оказываются две альтернативы: или восстановление значимости региональных социально-исторических смыслов, или историософское утверждение универсального смысла существования человечества. Онтологические философско-исторические концепции, создавая универсальные модели всемирно-исторического развития, не только дают возможность рассматривать прошлое человечества как нечто единое и общезначимое, но и конструируют определенный глобальный смысл общественного развития. В онтологической философии истории связывается внешне направленное понимание, т. е. осмысление мира, и смысложизненная рефлексия субъекта, когда существование индивида рассматривается как часть единой истории всего человечества. Таким образом, становится возможным мировоззренческого соотнесение индивидуальных жизненных смыслов, коллективных социально-исторических смыслов и универсального смысла существования человечества.

---

[1] *Франк С. Л.* Смысл жизни // Смысл жизни: антология / сост., общ. ред., предисл. и прим. Н.К. Гаврюшина. М., 1994. С. 492-493.

[2] *Сарт Ж.-П.* Бытиё и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. М., 2000. С. 543.

[3] См.: *Пигров К.С.* Рефлектирующий человек в информационном обществе, или Императив философствования // Россия и Грузия: диалог и родство культур: сб. материалов симпозиума. Вып. 1. СПб., 2003. С. 292.

[4] *Касавин И.Т.* Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб., 1998. С. 83.

[5] В качестве «негативного» итога индивидуальной рефлексии можно рассматривать установку о бессмысленности жизни.

[6] Здесь надо говорить именно о различных жизненных смыслах, в пересечении которых живёт индивид, а не о различных проявлениях некоего единственного смысла. Поэтому здесь оправданно использование множественного числа.

[7] *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. Дегуманизация искусства: М., 2007. С. 131.

[8] *Ракитов А.И.* Историческое познание: Системно-гносеологический подход. М., 1982. С. 9.

[9] *Хайдеггер М.* Отрешённость // Разговор на просёлочной дороге. М., 1991. С. 104-106.

[10] Как бы критично сам Хайдеггер не относился к термину «культура», мы, используя категории принятые в отечественной социогуманитарной мысли, можем говорить об основании в эссе культурно-исторической укоренённости человека.

[11] *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? М., 2007. С. 48.

[12] Там же.
[13] *Дюркгейм Э.* Самоубийство: социологический этюд. М., 1994. С. 46-71, 82-96.
[14] Определение и критический анализ сущности новоевропейского аналитического, исчисляющего мышления представлен в работах М. Хайдеггера. См., напр.: *Хайдеггер М.* Наука и осмысление // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 71-78; *Хайдеггер М.* Отрешённость // Разговор на просёлочной дороге. М., 1991. С. 104-107.
[15] *Айер А.* Язык, истина и логика // Логос: философ.-лит. журнал. 2006. 1(52). С. 61.
[16] *Валлерстайн Им.* Существует ли в действительности Индия? // Логос: философ.-лит. журнал. 2006. 5(56). С. 4-5.
[17] Здесь уместно вспомнить Р. Декарта, предостерегавшего от чрезмерного проникновения в чужие социокультурные контексты, как путём постоянных территориальных перемещений, так и путём погружения в прошлые эпохи. См.: *Декарт Р.* Рассуждения о методе с приложениями: диоптрика, метеоры, геометрия. М., 1953. С. 13.
[18]В качестве примера можно указать на концептуальные схемы Ж.Ф. Лиотара, Х. Уайта, М. Фуко и др. См.: *Лиотар. Ж.Ф.* Состояние постмодерна. М.; СПб., 1998. С. 9-14, 82-91; *Уайт Х.* Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург, 2002. С. 7-14; *Фуко М.* Надзирать и наказывать. М., 1999. С. 36-37, 42-43.

О. В. Киреева

Город, который сводит с ума

Не дай мне Бог сойти с ума,
Уж лучше посох и сума.

А. С. Пушкин

Батюшка Питер бока повытер.

Народная пословица

Вспоминается фрагмент культового фильма Алексея Балабанова «Брат», где немец Гофман наставляет недавно приехавшего в Петербург дембеля Данилу: «Город. Город – страшная сила. А чем больше город, тем он сильнее. Он засасывает. Только сильный может выкарабкаться, да и то…». В конце фильма герои снова встречаются, их диалог показывает состояние героя, испытавшего на себе силу города:

– Вот ты говорил: «Город – сила», – а здесь слабые все.

– Город – это злая сила. Сильные приезжают, становятся слабыми. Город забирает силу, вот и ты пропал.

Жизнь в пространстве культуры большого города интересна, перспективна, но она неизменно порождает ряд проблем: одиночество, потеря жизненных ориентиров, постоянный поиск себя, зависимость от условностей, диктуемых городом. Влияние ритма городской жизни на человека настолько велико, что порой порождает депрессии, страхи, дискомфорт. Таким образом, городская культура, проникая вглубь человеческого сознания, способна свести горожанина с ума как в переносном, так и в прямом смысле слова.

Петербург в этом отношении не исключение. Будучи мегаполисом, он априори наделен всеми «довлеющими» свойствами городской культуры. Но, как и любой другой город, Петербург имеет свою специфику, обладает собственным текстом городской культуры, запечатленным как в сознании горожан, так и в архитектонике городского пространства. Дома без окон, кривые дома, дворы-колодцы, коммунальные и малогабаритные квартиры, вечная сырость, отсутствие

солнца – вот в каких условиях рождалось петербургское безумие. Город, погубивший своего создателя, город нереализованной мечты, непокаянный Петербург, град обреченный – это лишь часть эпитетов, характеризующих угнетающую сторону многогранной петербургской культуры. В чем истоки и специфика петербургской душевной болезни, как и почему рождает безумцев северная столица – вот вопросы, на которые мы попытаемся ответить в данной статье.

Петербург, будучи многомиллионной северной столицей, как и раньше, притягивает к себе людей. Темп урбанизации на сегодняшний день очень высок. Но известно, что чем больше город, чем выше его статус, тем больше в нем безумцев. Большой город – это торжество крайностей: он может возвысить, а может и погубить.

Если говорить о губительном воздействии городской культуры в целом, то можно привести следующие факты. Научно доказано, что психика каждого третьего жителя города находится в подвешенном состоянии. Это результат привязанности к транспорту, ритма городской жизни, неправильного питания, экологии, но это и плата за жизнь в городе. В большом городе происходит сжимание времени, сокращается время на все: на семью, на сон, на еду. Этот феномен ведет к примитивизации отношений: распространению гражданских браков, случайных связей – превалирует тенденция к одиночеству. Горожанин устает от бесконечной смены лиц, эмоциональной нагрузки живого общения, отсюда минимизация встреч, стремление спрятаться, помолчать, отсечь ненужные контакты. Для общения используются телефонные звонки, sms, система социальных сетей, в которых не видно истинного лица, настроения, где можно создать себе любой образ. В результате за бесконечными масками теряется реальный облик человека, забывается его настоящий характер, в сознании окружающих он наделяется ложными чертами. Все это лишь малая часть отрицательного воздействия города на индивида, а приведенные выше черты присущи практически любому городу. Однако интересно посмотреть, в чем заключается истинно петербургское воздействие на психику людей, проанализировать специфику петербургской душевной болезни.

И. М. Гревс предлагает изучать город в его исторической целостности, опираясь на антропологическую составляющую культуры города, а значит, «жизнь города должна познаваться в ее экономической, вещественно-бытовой и социальной, политической, умственной, художественной и религиозной культуре».[1] Комплексный подход к изучению города, предложенный автором, на наш взгляд, способен наиболее точно и полно отобразить всю совокупность аспектов городской культуры. Образ конкретного города формируется через синтез многих факторов: географического, исторического, политического (руководство города, его стратегическое назначение и т. д.), социально-экономический, эстетический, религиозно-нравственный и других. Все эти детали преломляются сквозь призму индивидуальности и формируют в сознании человека образ города. Как справедливо отметил Н. П. Анциферов, «люди являются выразителями и носителями этого образа, но город независим от своих обитателей».[2]

С точки зрения географического положения и климатических особенностей Петербург прочно вошел в сознание как «город под морем», город в яме, город белых ночей, город сырости и туманов. В Петербурге бывает от 31 до 62 солнечных дней в году, 57 дней с туманами, 105 с переменной облачностью. Благодаря ветрам погода в городе меняется неожиданно. Жизнь в ситуации неожиданности, непредсказуемости рождает диссонанс в душах горожан. Не знаю, как одеваться – чисто петербургский вопрос, настолько изменчива здесь погода. Зимой высокая влажность способствует усилению ощущения холода. Особое влияние на климат Санкт-Петербурга (как и других крупных городов) оказывают городские условия, создающие специфический микроклимат. Всевозможные загрязнения: газы, пыль, сажа, попадая в воздух, снижают солнечную радиацию, а ночью задерживают земное излучение, замедляя остывание поверхности земли. В летнее время дома и покрытие дорог сильно нагреваются и накапливают тепло, а ночью отдают его атмосфере; зимой же воздух получает дополнительное тепло за счет отопления зданий. «Летом в центре Санкт-Петербурга температура днем бывает выше на 2–3 градуса, чем в пригородах, а относительная влажность на 15–20 % ниже; зимой разница температур может достигать 10–12 градусов, а влажности –

до 40 %. Самая теплая часть города – Невский проспект. Ветер в городе слабее, чем в окрестностях на открытых местах (в среднем на 1–2 м/с)».[3]

Так образно выразил свое отношение к «сырому» Петербургу М. Ю. Лермонтов в поэме «Сашка»:

Я враг Неве и невскому туману.
Там (я весь мир в свидетели возьму)
Веселье вредно русскому карману,
Занятья вредны русскому уму.
Там жизнь грязна, пуста и молчалива,
Как плоский берег Финского залива.

В литературе довольно часто мы видим, как петербургская погода помогала изобразить душевную травму, грехопадение, скорбь. В. Крестовский в романе «Петербургские трущобы» также использовал описание погоды для передачи угнетенности человеческой души: «С моря дул порывистый, гнилой ветер, который хлестал одежду прохожих, засевая их лица мелко моросящею дождевою пылью, и пробегал по крышам с завывающими, пронзительными порывами. Туман и дождливая холодная изморозь густо наполняли воздух, в котором царствовали мгла и тяжесть <…> По пустынной набережной шибко шла против ветра высокая стройная женщина закутанная в черную шаль, и шла, казалось, без всякой определенной цели, без всякого пути», – вот петербургский пейзаж, сопровождавший падение женщины с трагической судьбой.

Губительному действию города подвергаются, во-первых, люди, не готовые к восприятию такой городской ситуации (влажно, пасмурно, рано темнеет, летом не темнеет вообще, мало зелени, много людей и т. д.). Во-вторых, риску подвержены люди со слабой психикой, либо генетически предрасположенные к душевным расстройствам. «Человек, дрожащий от стужи и сырости, человек, живущий в вечном тумане и инее, иначе смотрит на мир; это доказывает правительство, сосредоточенное в этом инее и принявшее от него свой непритязательный и угрюмый характер».[4]

Говоря об историческом факторе в формировании образа безумного Петербурга, нельзя не отметить, что уже сам

факт строительства Петербурга сводил людей с ума, так как он был связан с разрушением стереотипов не только о русском городе, русской столице, но и о русской культуре в целом. Многие умы до сих пор ломают головы над тем, почему Петр поместил столицу на болоте, на берегу залива, где даже финские рыбаки строили лишь временные хижины и разбирали их во время приливов. Ощущение нелепости, временности, ненадежности нового города прочно осело в сознании русских людей и закрепилось за образом Петербурга. Вспоминая историю города, не стоит забывать и огромные жертвы, принесенные Матери-земле при его закладке. В древней Руси при закладке города, села или дома ритуальная жертва была обязательной практикой. В основание закладываемого клали животных (например, голову петуха), либо мед, молоко, крупы, иногда приносились и человеческие жертвы (отсюда название «детинец»). Подношения предназначались не только для того, чтобы строение стояло долго, но и чтобы откупиться от смерти, отсрочить неизбежный уход. Судя по традиции, Петербург надолго еще «откуплен».

После правления Екатерины II и в особенности после первой революции «Петербург для русского общества становится мало-помалу холодным, скучным, “казарменным” городом больных, безликих обывателей»,[5] олицетворяющим «деспота, попирающего вольность».

С политической точки зрения, Петербург – город с амбициями бывшей столицы, для которого характерно историческое недовольство властью, свойственное как русскому характеру в целом, так и жителям Петербурга в частности. Город без будущего – это эпитет, данный историческому Петербургу.

Что касается социально-экономической стороны петербургского безумия, то город с момента своего зарождения выступает многоликим детищем тирана, перенявшим черты своего создателя. Один из первых литературных безумцев Петербурга – герой поэмы А. С. Пушкина Евгений – олицетворяет всех жителей, испытывающих на себе тлетворное влияние города. По сюжету его свело с ума наводнение, но истинной причиной его злоключений был основатель города, не сумевший обуздать стихию:

Кругом подножия кумира
Безумец бедный обошел…
«Добро, строитель чудотворный! –
Шепнул он, злобно задрожав, –
Ужо тебе!..»

Город «под морем» не защищает своих обитателей, предоставляет их самим себе и, таким образом, не несет в себе защитной функции, которой были наделены русские города Древней Руси. Безумный Петербург – город, где каждый сам за себя. Город, в котором «всероссийская тоска» достигает небывалых пределов безумия, «никто не замечает своего и чужого безумия, кажется потому, что все потихоньку сходят с ума».[6]

Описывая гоголевский Петербург, Н. П. Анциферов отмечает отсутствие целостности в обществе и в отдельных личностях: «Раздвоенность личности – результат действия Петербурга, раздавливающего слабую индивидуальность».[7] Петербург у Гоголя – это город, рождающий трагедию маленького человека. Автор создал образ жертвы огромного и холодного города, безучастного к маленьким радостям и страданиям своих обитателей.

Современный Петербург по-прежнему никого не щадит. Люди годами расплачиваются за малогабаритную квартиру в ближайшем пригороде, лишь бы быть приобщенными к городской среде Петербурга. Как и Москва, это город-магнит, сосредоточение капитала и потенциальных возможностей.

Религиозно-нравственная составляющая культуры Петербурга, как и культуры любого города России, неразрывно связана с христианской традицией. Однако под давлением городской жизни религиозность нередко доходит до крайности, становится не нравственной основой жизни, а самоцелью, самообманом. Петербург овеян апокалипсическими легендами, наполнен религиозными фанатиками различных конфессий и сект.

Один случай, произошедший однажды с автором на канале Грибоедова, показывает, как легко стать жертвой псевдорелигиозного бреда. Ко мне подошла молодая симпатичная девушка, собирающая пожертвования на церковь Единства. После длительной дискуссии о смысле веры, выяснилось, что

«деньги нужны Богу». Самозаблуждение, потеря истинных идеалов и ценностей – вот характерные черты «безумного» города сегодня. «Многоликий Петербург выставляет стилистический Иконостас Европы, не будучи таковым (православная его икононичность если не ложна, то замаскирована инородным окружением)».[8]

Религия города поверхностна, это зачастую муляж без содержимого. Откуда возьмется время у среднестатистического жителя Петербурга на службы, молитвы, одним словом, на заботу о спасении души. Большой город – это и центр религии, и ее усыпальница:

Ни кремлей, ни чудес, ни святынь,
Ни миражей, ни слез, ни улыбки…
Только камни из мерзлых пустынь
И сознанье проклятой ошибки.

Как найти время зайти в церковь, обратиться к Богу, если простоял весь день в пробках, а еще всюду распродажи. Под гнетом условностей, рекламы и прочего человек тратит и без того короткое время впустую.

Воспроизводя эстетический образ города, нужно сказать, что Петербург Достоевского давно в прошлом, дворы-колодцы, каменные джунгли – это реалии всего лишь нескольких районов Петербурга. Внешне Петербург сегодня (кроме исторического центра) напоминает многие другие северные города России, в нем мало специфики. Лишь синтез различных факторов (географического, социально-экономического, исторического и других) составляет исключительный образ современного Петербурга.

Петербург не назовешь городом-парком, в нем мало зелени, парки вырубаются под застройку. Границы города отодвигаются, а точнее – размываются. Мы уже не можем сказать, где Петербург и где не-Петербург. Отсюда возникает феномен открытого городского пространства. Функция защиты, присущая городу исторически, в современном мегаполисе нивелирована.

Интересна с точки зрения специфики также цветовая характеристика петербургской душевной болезни. Так,

А. С. Пушкин экспериментировал с зелеными оттенками в описании Петербурга:

Свод небес *зелено-бледный*
Скука, холод и гранит…

или

Темно-зелеными садами
Ее покрылись острова.

А. И. Тургенев наделил Петербург цветами грусти и безликости: «*серые* улицы», «*серо-беловатые, желто-серые*, *серо-лиловые* дома (курсив наш. – *О. К.*)».

В творчестве А. Блока мы находим образы черного Петербурга («Богоматерь! Для чего в мой *черный* город ты младенца принесла (курсив наш. – *О. К.*)»), города, окутанного «*синей* дымкой», «*синим* мраком». В целом, в стихах поэта присутствуют все оттенки синего и серого («*серо-каменное* тело» города, «*голубые* корабли», «*дымно-сизый* туман» и т. д.). Встречаются также и всплески красного («*окровавленный* язык колокола», «*пьяно-алая* вода», «*грязно-красное* платье на кровавой мостовой») как предвестники роковых событий.

И. Ф. Анненский увидел желтую окраску Петербурга:

Желтый пар петербургской зимы,
Желтый снег, облипающий плиты…

или:

Только камни нам дал чародей,
Да Неву *буро-желтого* цвета…

Один из современных цветовых эпитетов Петербурга, созданный рок-музыкантом Ю. Шевчуком, также окрашивает город в довлеющий цвет:

Черный пес Петербург – морда на лапах,
Стынут сквозь пыль ледяные глаза.

Поэты беспощадно окрашивают Петербург в цвета одиночества, безысходности, рока, смерти. Это образ, создаваемый в сознании людей подавленных, ослабленных Петербургом. К тому же цветовое восприятие города, а тем более – безумного города неизменно связано с духом времени, политической обстановкой, материальным положением горожан и т. д. настолько, насколько они влияют на отдельно взятый разум.

Но те же самые факторы, которые на одних действуют губительно, для других создают образ уникального города, где все в диковинку, и тогда Петербург – это город-мечта, город, который сводит с ума в переносном смысле слова: очаровывает, приводит в восторг. А петербургская идентичность, по выражению С. Н. Иконниковой, предполагает «развитое чувство сопричастности, сопереживания, озабоченности всеми событиями повседневной и праздничной жизни города. Заинтересованность в неуклонном благополучии города и горожан, гордость и патриотизм создают контуры петербургской идентичности, восприятие города как “малой родины” и пространства самореализации личности».[9]

Однако, безумие сейчас в моде. Это одна из попыток вырваться на свободу, из плена городских условностей. Рассматривая современную городскую культуру, В. В. Ванчугов пишет, что «город – это средоточие индивидуальностей и социальной свободы», это некое коллективное целое. Но человек попал в зависимость от своего творения: «Большой город совершенно независим даже от самых значительных личностей. Основная проблема всякой личности – трудность приобрести значение».[10] Горожане надевают маски безумцев, которые прилипают к ним, симулирующим душевную болезнь, чтобы выделиться из толпы, из общей серой массы. Это и группа молодых людей, собирающих на Невском деньги на озеленение Луны, и любители попрыгать по питерским крышам, а то и с них, это и те безумцы, которые оскверняют памятники архитектуры и хвастаются в интернете своими «достижениями»: чего стоит дыра в памятнике Ленину на Финляндском вокзале.

Однозначной панацеи от петербургской душевной болезни не существует. С одной стороны, это и путь взросления личности (что касается мнимых душевнобольных), это и путь

искоренения страхов внутри себя, путь достижения гармонии человека с самим собой и с городской действительностью. С другой стороны, это путь дезурбанизации, путь русской души, зовущей поближе к земле. Дача, деревня, «поехать за город» – это синонимы отдохновения и покоя для любого горожанина. Сегодня благодаря современным технологиям возможна интеграция в городскую культуру, городскую жизнь без фактического присутствия в городе. Вопрос в преодолении зависимости от материальных ресурсов, инфраструктуры и других благ городской жизни, нежелания и боязни перемен. В современной городской ситуации, только думая, выбирая, критически осмысляя, мы можем оставаться людьми, а не пополнять ряды городских безумцев.

---

[1] *Гревс И. М.* Монументальный город // Экскурсионное дело. Петроград, 1921. С. 28.
[2] *Анциферов Н. П.* Душа Петербурга: Очерки. Л., 1990. С. 36.
[3] *Даринский А. В.* География Ленинграда. Л., 1982. С. 21–29.
[4] *Герцен А. И.* Москва и Петербург // «Город под морем», или блистательный Санкт-Петербург. СПб., 1996. С. 317.
[5] *Анциферов Н. П.* Душа Петербурга. С. 66.
[6] *Мережковский Д.* Зимние радуги // «Город под морем», или блистательный Санкт-Петербург. СПб., 1996. С. 325.
[7] *Анциферов Н. П.* Душа Петербурга. С. 73.
[8] *Исупов К.* Историческая мистика Петербурга // Метафизика Петербурга. СПб., 1993. С. 45.
[9] *Иконникова С. Н.* Антропология места и времени в культурном пространстве города // Культура и личность. СПб., 2006. С. 73.
[10] *Ванчугов В. В.* Москвософия & Петербургология. Философия города. М., 1997. С. 41.

Я. В. Григорова

Новые формы отчуждения творческого труда в постиндустриальном обществе

В конце XX в. современное общество начинает переходить на новый, постиндустриальный, этап своего развития. Специфика постиндустриального общества связана с революцией в информационных технологиях – информация превращается в главный ресурс нового производства, которое существует в процессе постоянного изменения.

За последние двадцать лет в сфере труда произошли значительные изменения. Производство становится автоматизированным, фабрики и массы «частичных рабочих» на них уходят в прошлое. Появляются новые формы труда, новые профессии, новые способы получения прибыли. Труд становится все более интеллектуальным, высококвалифицированным и творческим. Многие современные авторы рассматривают влияние творчества на изменение в обществе (Р. Флорида, Дж. Лэндри, М. Лаззарето, А. Корсани, А. Горц). Ученые считают, что современная экономика развивается благодаря людям, обладающим способностью использовать информацию и создавать новое.[1]

В настоящее время список терминов, фиксирующих изменение в труде, еще более расширился – «символические аналитики», «эксперты», «интеллектуалы», «креативный класс», «про-амы» – общий смысл остается тем же: сегодня главными двигателями экономики стали те, чей труд требует использования информации и создает новый продукт новыми путями. Новые сферы производства вызывают необходимость выпуска все более разнообразных товаров с использованием все более тонких методов их продвижения.

Современная организация труда приобретает новые черты, которые характеризуются гибкой структурой, нацеленностью на проекты, малым количеством иерархических ступеней. Этот новый образ особенно явно контрастирует с предшествующим «фордистским» этапом, где особое значение имела иерархическая организация. Работник «фордистской» системы в своей трудовой деятельности был лишен возможности принятия своих собственных решений, он дей-

ствовал сообразно определенным инструкциям и подчинялся жесткой дисциплине.

«Фордистский» тип производства сменяется «постфордистским», который отличается возросшей ролью наемного работника в современном труде. В работе сотрудников прослеживается возрастание автономии на многих уровнях производства и повышение ответственности за принятые решения. Творчество наемных работников становится важным фактором получения прибыли через интеграцию в рыночную экономику. Современному капитализму для получения прибыли необходимо, чтобы работник не просто выполнял определенные инструкции, а был вовлечен в свою деятельность. Вовлеченность обычно связывают с различными формами свободы выбора, которые предлагает современный капитализм. Материальный стимул - недостаточное условие для того, чтобы человек вовлекался в дело. Зарплата может заставить человека оставаться на работе, но не может побудить его испытывать энтузиазм, соответствующий современному капитализму.

В связи с этим, по мнению Л. Болтански и Э. Кьяпелло, капитализм должен найти оправдание системе, ответив на вопрос, каким образом вовлеченность в процесс капиталистического накопления может быть источником энтузиазма, в том числе и для тех, кто не первым воспользуется полученной прибылью.[2] Д. Белл пишет, что американский капитализм столкнулся с трудностями напряженности между отношением к труду, протестантским аскетизмом и развитием другого образа жизни, который основывался на непосредственном наслаждении всеми благами общества потребления и стимулировался кредитной политикой и массовым производством. Говоря об основных стимулах к труду, Р. Флорида в книге «Креативный класс» замечает следующее: люди хотят, чтобы денег хватало на тот образ жизни, который им нравится. Хотя недостаточная зарплата может вызвать недовольство, денег как таковых мало, чтобы быть для большинства людей источником счастья, стимулом и целью труда. Для работников имеют значение следующие стимулы: интересная и ответственная работа, возможность вносить свой вклад и влиять на процесс; уверенность в том, что их деятельность имеет значение.[3]

Зарплата сама по себе является слабой компенсацией, если нет чувства, что труд способствует всеобщему благосостоянию, т. е. работа должна стать местом построения смысла. В постфордизме результат работы измеряется не только в деньгах, но и в ценности работы, которая имела смысл сама по себе. Данная ценность выходит за пределы экономики: она слабо уловима, не поддается присвоению, не может быть обменена, использована или поделена.

Согласно М. Лаззарато, труд, который выступает источником смысла, является богатством сам по себе.[4] Современный работник превращается в активного субъекта. Капиталисту приходится искать новые способы управления субъективностью рабочего. Принуждение не способно побороть безразличие и враждебность работников к своему делу. Как отмечает М. Лаззарато, современные техники управления стремятся к тому, чтобы «душа рабочего стала частью производства».[5]

По мнению А. Горца, человек должен вкладывать в свой труд не только профессионализм, а всего себя. От этого вклада зависит качество результатов его труда. Такое качество невозможно измерить общей мерой, его оценка зависит от суждения начальника или клиентов. Вопрос о том, как капиталу завладеть человеком целиком и сделать его полностью мобильным, был решен отменой фиксированного оклада: трудящиеся должны теперь сами стать предприятием и даже на крупнейших заводах (таких, как Фольксваген или Даймлер-Крайслер) вынуждены заботиться о рентабельности своего труда. Конкурентная борьба вынуждает их принять давление логики рыночного сбыта за собственную внутреннюю мотивацию. На место наемного рабочего, получающего зарплату, приходит трудящийся предприниматель, который сам заботится о своем образовании, повышении квалификации, медицинском страховании и т. д. Возникает человек-предприятие: работнику предоставляется большая свобода в организации труда – гибкий рабочий день, возможность включаться в различные проекты, расширение общения, предоставление больших технических возможностей. На передний план выдвигается мобильность, доступность и разнообразие имеющихся у человека связей. Жизнь воспринима-

ется как ряд проектов, тем более высоко оцениваемых, чем больше они отличаются друг от друга.[6]

Данные изменения в труде порождают новые формы угнетения работника, которые, на первый взгляд, выглядят благом. Способность к самореализации и к индивидуальному развитию переходит из «возможности» в навязанную необходимость, становясь критерием оценки. Можно утверждать, что новая модель управления трудовой деятельностью осуществляется за счет снижения уровня защищенности рабочих, который существовал в начале этого периода. Современный рабочий автономен не по собственному выбору, а по принуждению, что невозможно считать синонимом свободы. Наемный работник теперь должен уметь продавать свою рабочую силу, что приводит к снижению гарантии занятости и приводит к возрастанию количества безработицы. Работа превращается в проект, который всегда заканчивается. Время, потраченное на поиски новых проектов, поиски новых социальных связей накладывается на собственное рабочее время. Таким образом, востребованность работника теперь зависит от сети личных связей. Работники, которые не зависят от нестабильности занятости получают самостоятельность в сцепке с возросшей ответственностью, в результате этого прослеживается основное противоречие – современный работник одновременно обладает большей автономией и более несвободен.

Новая система надзора нависает над работником информационного труда. Растет количество навязанных ограничений: детальное описание исполняемых обязанностей, систематический контроль за работой каждого сотрудника. Рост независимости работника сопровождается усилением контроля со стороны коллег, так как успешность выполнения работы зависит от группового действия. Роль надзирателя берет на себя вся команда, осуществляя постоянный надзор, особенно за пунктуальностью и выполнением рабочих режимов, что вынуждает работников отказываться от отпусков по болезни в ущерб своему здоровью. Самоконтроль, контроль со стороны коллег, контроль со стороны рынка, компьютерный контроль в режиме реального времени дополняют друг друга, осуществляя постоянное давление на человека.

Образование на работе «участков автономии» и в самом деле способствует тому, что рабочие ощущают себя более целостными, чего не было на конвейерном производстве, но это сопровождается возникновением многочисленных новых обязанностей, связанных с многофункциональностью труда и ростом ответственности в области обеспечения производства, что вкупе увеличивает нагрузку на психику. Не почувствовав себя свободными, многие люди ощущают возросшее чувство одиночества. Человек в такой ситуации не может понять, что разрешено, а что нет, как надо поступать, что заслуживает внимания и одобрения. В такой ситуации поведение людей становится хаотичным, теряются жизненные ориентиры. Усиливается чувство тревоги и отсутствия смысла существования. Работники ощущают неустойчивость своего положения, подчиненность новым формам системной зависимости и глубокое одиночество, в котором им приходится отвечать все более неопределенным, неограниченным и мучительным требованиям самореализации и независимости.

В современном обществе такие формы социальной патологии как аномия и отчуждение проявляются в новой форме. Аномией, что буквально означает отсутствие правил, называется состояние общества, в котором перестают действовать предыдущие нормы поведения. Аномия проявляется, когда становится неясным, что разрешено, а что нет, как надо поступать в новой ситуации. В современную эпоху общество пронизано постоянными изменениями, человек не всегда успевает приспособиться к новым формам общественного развития. Как это ни парадоксально, современный человек потерял формальную возможность иметь множественность идентичностей в связи с подчинением нерабочих моментов и ситуаций профессиональной жизни. Если все отношения могут быть использованы в поиске работы или осуществлении какого-либо проекта, то различные жизненные пространства стягиваются в однообразную сеть, ориентированную на те виды деятельности, которые призваны обеспечить экономическое выживание индивидов.

Чем больше капитализм обращается к творческим качествам наемного рабочего, к его способности к самосовершенствованию, тем больше данные качества стремятся вый-

ти за рамки капиталистической обусловленности. Работник стремится доказать, что его способности не сводятся к тотальному утилитаризму, он хочет проявить их не только в трудовой деятельности, а в культурных, игровых, спортивных практиках, придавая им большее значение, чем работе. Стремление отказаться от утилитаризма влечет за собой новое отношение ко времени, к собственному телу и к природе. Оно отражается в развитии «способности к досугу и наслаждению», художественных и иных не-инструментальных способностей.

Описанные явления показывают процессы возникновения нового этапа отчуждения труда, выражают глубинные сдвиги, совершающиеся в самой сущности общества. Современный капитализм строится на внутреннем противоречии и это противоречие сродни неврозу – капитализм не может обойтись без активного участия наемных работников в процессе производства, на самом же деле отрицает и разрушает вовлеченность человека в его собственный труд.

Человеком движет потребность в преодолении социально-экономического и политического отчуждения, в освобождении от обезличивающей массовости индустриального общества, в самореализации и самоутверждении в творчестве. А. Турен отмечал, что в постиндустриальном обществе «центральным пунктом протеста и требований является счастье, то есть образ такой организации общественной жизни в целом, который определен в зависимости от потребностей, выраженных самыми разными индивидами и группами».[7] Живой тканью социальной жизни, по А. Турену, становится деятельность самотрансформации, через вложение инвестиций, имеющих широкий, а не чисто экономический, смысл. Действующее лицо в обществе выбирает в качестве главной ценности сознание и опыт самого себя в качестве субъекта.

Деятельность человека постиндустриального общества неразрывно связывается с коренными преобразованиями самого характера труда. На место абстрактного труда («труда вообще»), овеществленного в массе стоимостей, создающего всю совокупность материальных богатств, приходит всеобщий («универсальный») труд как свободная творческая деятельность человека в области науки, культуры, информации и производство самого человека. Люди интеллектуальных

профессий интегрируют в своем творчестве то, что составляет совокупность достижений человеческой истории, результаты труда множества людей соединяются вместе в деятельности одного человека – работе ученого, художника, учителя. Принципиально меняются не только само производство, но и его цель и смысл, поскольку главной основой производства и благосостояния общества выступает уже не непосредственный труд, выполняемый человеком, «а присвоение его собственной всеобщей производительной силы, его понимание природы и господства над ней»;[8] «не получение прибавочной стоимости, не увеличение капитала, а развитие общественного индивида является теперь целью, смыслом и главным мотивом общественного производства».[9] Всеобщий труд, таким образом, не только результируется в научном знании, произведениях искусства или в передаче знания другим, но он прежде всего создает человека, проявляющего себя в своей деятельности. Капиталистические же отношения служат преградой для развития труда и производительных сил.

Описанные нами явления показывают, что в обществе происходят глобальные изменения, связанные с коренным преобразованием современного труда. Труд в эпоху информатизации требует от работника полной вовлеченности его личности и творческих возможностей. Однако в рамках капитализма такой труд приобретает новое искажение, которое проявляется в новых формах принуждения к труду. Тем самым капитализм одновременно и нуждается в творческих работниках, и разрушает их творчество. В наше время разворачивается масштабный конфликт между инициативно творческим трудом и рыночной экономикой, который носит характер социально-экономического антагонизма. Таким образом, требование к принудительной самореализации обостряет внутренние и внешние конфликты работника, делает проблематичным создание общества, способствующего всестороннему развитию творческих способностей человека.

Вместе с тем творчество становится общественной потребностью. Оно выполняет функцию быстрого и прогностического реагирования, приспособления человечества к изменяющимся окружающим условиям. Творчество создает предпосылки для осознания человеком изменчивости мира и включения его в этот постоянный процесс соответствующих

его потребностям целесообразных изменений. Из опыта современности проступает новый облик человека. Динамика и скорость общественных процессов, обострение глобальных проблем остро ставят задачу формирования гибкой, творческой, широко компетентной личности, умеющей ориентироваться в сложном, противоречивом, но взаимосвязанном мире. В современном мире все больше востребованы люди, обладающие не только определенной суммой знаний, но и воображением, умением находить новые решения, готовые к открытию новых возможностей.

Б. А. Лиетар заметил: «Постиндустриальная мутация ждет нас в любом случае, и лучший способ ее пережить – <…> это помогать человеческому началу на всех уровнях… Главным видимым различием между корпорациями будущего и тем, чем они являются сейчас, будут не товары, которые производят. Разница в том, кто будет работать, почему он будет работать, и что работа будет значить для него».[10]

---

[1] *Уэбстер Ф.* Теории информационного» общества. М., 2004.
[2] *Болтански Л., Кьяпелло Э.* Новый дух капитализма. М., 2011.
[3] *Флорида Р.* Креативный класс: люди, которые меняют будущее. М., 2007. С 68–71.
[4] *Лаззарато М.* Нематериальный труд // Художественный журнал, № 69. Электронный ресурс. Режим доступа свободный: http://xz.gif.ru/numbers/69/nmtrln-trd/.
[5] Там же.
[6] *Горц А.* Нематериальное. Знание, стоимость и капитал М., 2010.
[7] *Турен А.* Возвращение человека действующего. Очерк социологии. М., 1998. С. 139.
[8] *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения: в 50 т; 2-е изд. Т. 46. Ч. II. С. 213.
[9] Там же. С. 214.
[10] *Лиетар Б. А.* Будущее денег: новый путь к богатству, полноценному труду и более мудрому миру. М.,2007.

Е. Н. Болотникова

Телос заботы о себе в постиндустриальную эпоху

Наши дни числятся эпохой особенного, поставленного на поток индустриального производства эгоизма. Этот эгоизм выглядит всеобъемлющим и всепоглощающим: медиа и популярная культура беспрестанно апеллируют к уникальным интересам и потребностям индивида. Развитие психологии и астрологии, медицины и техники, транспорта и средств коммуникации – все сориентировано на индивида, его потребности, желания, эмоции. Public relations и маркетинг заняты выяснением глубинных устремлений индивида, заботятся об их интенсификации, перемещении в публичную сферу и как можно более полном удовлетворении. Интересы, желания, эмоции, устремления, потребности индивида – все это потенциал бесконечного потребления, который никогда не может быть полностью исчерпан, а потому экономическая система постиндустриального общества, нацеленная на гиперпотребление, прикладывает все усилия для воспроизводства и усиления эгоизма во всех его проявлениях.

Согласно Новой философской энциклопедии, «эгоизм – это жизненная позиция, в соответствии с которой удовлетворение личного интереса рассматривается в качестве высшего блага, и, соответственно, каждому следует стремиться к удовлетворению своего личного интереса, возможно игнорируя или даже нарушая интересы других людей или общий интерес».[1] Специалисты общественных и гуманитарных наук отмечают, что корпоративизм и солидарность составляют для современников лишь пару «пустых» понятий, смысл и значение которых для большинства остается непроясненным. При этом характеристика индивида как эгоистичного в массовом сознании по-прежнему находится среди негативных, отрицательных черт. То есть эгоизм, с одной стороны, - один из наиболее распространенных феноменов социальной жизни, а с другой, – является морально осуждаемый, нуждающийся в изгнании и специальных усилиях по искоренению. Таким образом, эгоизм оказывается в числе моральных понятий, подверженных этической оценке.

С чем связано такое положение? Что вкладывается в понятие эгоизма современным человеком, бытие которого в значительной степени более свободно и комфортно, чем жизнь человека еще два поколения назад? Почему распространение эгоизма столь мощно доминирует в социальной реальности? Исчерпывается ли эгоизм только специфическими чертами постиндустриального общества? И может ли быть он понят как-то иначе в содержательном отношении?

На наш взгляд, эгоизм – это прежде всего этический феномен, характеристика позиции, отношения индивида к самому себе, к своим интересам, а также соответственного отношения к другим и их интересам. Он может быть понят как своеобразный феномен «заботы о себе». Этот термин, известный со времен Античной Греции, был реанимирован благодаря усилиям Мишеля Фуко и прочно занял свое место в философском дискурсе после работы П. Адо «Что такое античная философия». В конце 70-х годов XX века Фуко занялся специальной разработкой этого понятия. Среди многочисленных определений, которые он дает в различных текстах и интервью, наиболее систематичным выглядит следующее: существует четыре аспекта «того типа отношений, которые я должен устанавливать с самим собой, то, что я называю этикой и что определяет способ конституирования индивидом самого себя в качестве морального субъекта своих действий. Во-первых, этическая субстанция, во-вторых, модус подчинения, в-третьих, деятельность самоформирования и, в-четвертых, телос».[2] В связи с поставленными вопросами наибольший интерес в этом списке атрибутов этики как заботы о себе вызывает *телос*. Телос в содержательном отношении носит одновременно и трансцендентный, и посюсторонний характер. Изначально, со времен Аристотеля, телос понимался как конечная, финальная, имманентно присущая вещи заданность ее существования. Вместе с тем история показывает, как телос эффективно функционирует в экономической цепочке целей и средств и, таким образом, обладает способностью перешагивать временные и пространственные границы социального бытия, единичные, индивидуальные и множественные общественные ориентиры существования. Телос как цель в концентри-

рованном виде характеризует любой феномен, вещь, объект, и в том числе раскрывает имманентный смысл заботы о себе.

По мнению Фуко, телос заботы о себе может быть представлен или как бессмертие, или как свобода, или как чистота, или как самодисциплинированность. Это «или» имеет принципиальное значение. Фуколтианское понимание этики как заботы о себе не предполагает, что в определенный исторический период все названные варианты цели заботы о себе одинаково значимы, наоборот, только одна из них является главенствующей, тогда как остальные могут играть лишь второстепенные роли. Не свободная воля индивида выбирает любое содержание в качестве цели заботы о себе, но в определенных социальных обстоятельствах или условиях тот или иной вариант цели становится доминирующим в общественном сознании. В таком случае индивид оказывается своеобразной функцией заботы о себе, оставаясь при этом в своих глазах автором индивидуальной стратегии собственного бытия.

Понимание истории как истории идей, на котором настаивает Фуко в работах «Археология знания», «Слова и вещи», «Что такое автор» и других, означает, что традиционное деление исторического процесса на Античность, Средние века, Возрождение, Новое Время, Просвещение и Новейшую историю не обладает монополией на истину. Сам Фуко в первую очередь разрабатывал историю идей пограничных эпох. В отношении телоса как цели заботы о себе эта постановка вопроса означает, что в переходные периоды истории телос одновременно есть отказ от предшествующего содержания и зарождение и легитимация нового. Так в «Использовании удовольствий» наглядно продемонстрировано, как происходит смещение цели заботы о себе от свободы к самодисциплинированности.

Если с некоторой степенью условности принять схему, предложенную Фуко, применительно к настоящему состоянию заботы о себе, тогда можно говорить о том, что в наши дни происходит смещение целей заботы о себе от свободы к бессмертию в его секуляризированном варианте. Иначе говоря, царское место цели современного индивида в заботе о себе занимает мечта о бессмертии. Конечно, речь не идет о понимании бессмертия, свойственном сознанию средневеко-

вого индивида, когда подлинной жизнью объявлялось существование по ту ее сторону. Актуальное содержание бессмертия вышло на новый уровень. Достижения науки и техники по-прежнему не прояснили нам, что происходит с человеком после его земного бытия, однако современный индивид воодушевляется не после-, а вечноземным бытием.

Аргументы в пользу такой формулировки цели заботы о себе располагаются в анализе содержания практики. Практикование заботы о себе под знаком цели воплощается соответственно в определенной этической субстанции, модусе подчинения и деятельности самоформирования.

Практикование заботы о себе имеет две перспективы – физическую и духовную. Они неразрывно связаны между собой и вместе с тем очевидно различимы. В озабоченности собственным бытием индивид с чего-то вынужденно начинает – либо с телесных, либо с духовных практик. Это положение касается и этической субстанции, и модуса подчинения, и деятельности самоформирования.

Этической субстанцией можно называть то, что подлежит совершенствованию, стилизации, то, над чем ведется усердная работа. На наш взгляд, сегодня усердной работе подлежит эмоциональная сфера индивида, область чувств. Именно на интенсификацию чувств направлены современные достижения компьютерной техники, как, например, обещающие эффект полного присутствия кинотеатры или игровые приставки; на чувственную сферу оказывают влияние экстремальные виды спорта, доводя эмоциональные ресурсы индивида до полного истощения; на обострение чувств и эмоций в первую очередь направлены перформансы и флешмобы. Невероятная власть моды в современном мире проникла едва ли не во все сферы социального бытия: мода на одежду, поведение, интересы, увлечения указывает на общие векторы стилизации чувственных сторон жизни индивида. Разглядывая модные журналы, нельзя не признать, что эмоции превращаются из сиюминутных состояний в произведения искусства, которые подлежат одновременно фиксации и интенсификации, оценке и увековечиванию, забвению и обереганию. Бесконечный потенциал информационных ресурсов позволяет этической субстанции современного человека кристаллизоваться и получать огранку,

преодолевая границы пространства и времени. Возможность бесконечных повторов, римейков, сиквеллов, триквеллов, игра с длительностью чувств через технические и медицинские устройства, через пластические операции укрепляют иллюзию бесконечного существования на пике эмоций. В физическом отношении на достижение бессмертия как цели заботы о себе «работают» открытия медицины, науки и техники, новые виды спорта и развлечений. В духовной перспективе возможность бессмертия современному человеку предоставляется в варианте виртуальной реальности. В мире Интернет-технологий не исчезает ни один гран информации, зафиксированный тем или иным техническим способом, следовательно, любой, оставивший след в сети, остается в ней навечно, обретая виртуальное бессмертие.

Под *модусами подчинения* понимаются «сложившиеся общепринятые или институциональные силы, которые определяют отношения индивида к самому себе, например, с точки зрения личного выбора, божественного закона, закона природы или рационализма».[3]Иначе говоря, к чему может апеллировать индивид, чтобы признать себя в качестве морального субъекта? В современной культуре чрезвычайных высот достиг авторитет науки. Речь идет о рационализме в его универсальной форме, так как он представлен у Канта. Медиасреда невероятно активно одновременно использует и укрепляет авторитет науки. Индивиду в стилизации области чувств предлагается набор научно обоснованных аргументов, вроде того, что «выброс адреналина в кровь порождает чувство радости» или «повышению уровня серотонина способствуют определенные физические и дыхательные упражнения». Не менее авторитетные научные суждения поясняют индивиду, с помощью каких приемов и методов можно достичь увековечивания самого себя в социальной реальности. Высоты, достигнутые физикой, химией, генетикой, медициной, составляют корпус аргументов для долгой в физическом отношении и качественной жизни, а достижения гуманитарных и общественных наук, таких как психология, юриспруденция, культурология, история, раскрывают индивиду перспективу духовного бессмертия.

Тотальность как черта научного знания в XXI в. сопрягается с массовым развитием пара- и псевдонаучных движе-

ний. Дело заключается в том, что современная наука дошла до таких вершин, что многие из ее достижений не очевидны массовому сознанию, как, например, адронный коллайдер. Кроме того, существует ряд феноменов, таких как сознание или мышление, точное научное объяснение которым пока не дано, отсюда и всплывает на поверхность медиа объяснительная процедура, известная еще с архаических времен – мифология, мистика, магия. Мистически ориентированные практики социального бытия в наши дни, так же как и много столетий назад, обещают раскрыть вневременные, и, следовательно, вечные, бессмертные перспективы физического и духовного существования индивида. Апеллируя к иррациональным областям сознания, они принимают форму, аналогичную социальным структурам науки, организуясь в «Академию биоэнергоинформационных наук», «Институт йогизма им. Нострадамуса», обращаясь в «трансерфинг реальности» и т. п. Такие движения питаются авторитетом научного знания, которому подчиняется индивид в практике своей повседневной жизни, но в действительности же разрушают его. Им, однако, удается с успехом создать иллюзию индивидуального подхода, заинтересованности в судьбе отдельного индивида, что в задачи фундаментального и подлинного научного знания никак не входит в силу обязательной для него объективности. Как верно отмечает Ю. А. Разинов, «наука смотрит на мир *нечеловеческим* образом».[4]

Деятельность самоформирования, синонимом которой, согласно Фуко, является аскетизм в самом широком смысле, как и рассмотренные аспекты заботы о себе, имеет физическую и духовную перспективы, освещенные общей идеей секуляризировано понимаемого бессмертия.

Деятельность самоформирования – это практический ответ на вопрос, что мы должны сделать, чтобы наше поведение стало этичным. Другими словами, что мы должны сделать с собой, чтобы наше поведение было морально санкционированным, приемлемым, имеющим положительную оценку.[5]

На первый взгляд, массовая культура общества потребления, в условиях которой существует современный индивид, ориентирует на отсутствие всяческого аскетизма. Избы-

ток предложения на рынке товаров и услуг, желание производителей угодить малейшим нюансам вкусов потребителей, специальные усилия по формированию этих вкусов, именные бренды, авторская кухня и многое другое – все это маркирует бесконечный круговорот потребление-удовлетворение-потребление, который функционирует и на интеллектуальном, и на телесном уровне. Однако когда в дело вступает аргументация авторитетной науки, индивид учится выбираться за пределы очерченного экономикой замкнутого круга. Медицина и генетика инициируют режим ограниченного потребления наслаждений вкуса, экология предупреждает о необходимости ограничений в потреблении природных ресурсов, эстетическое пространство средствами «YouTube» открывает свою безграничность и тем самым локализует активность индивида, сводя ее до «like».

В духовном отношении индивид, стремясь к преобразованию области чувств, вынужден создавать или выбирать тот перечень практик, которые превратят конкретно его бытие в произведение искусства и тем самым сделают его существование этичным. Средства медиа оказывают в таком случае неоценимую услугу. Доступ к информации о возможной комбинации таких практик больше не ограничивается национальными, территориальными, социальными, половыми или религиозными обстоятельствами существования индивида. В социальной действительности не номинально, но реально существует возможность авторской комбинации практик йоги, трансерфинга, нейро-лингвистического программирования и национальной кухни. Такие индивидуальные траектории существования обосновываются идеей качественной и максимально долгой жизни.

Поскольку выбор из огромного массива информации – прерогатива индивида, постольку та или иная форма аскетизма оказывается неизбежной даже в обществе гиперпотребления.

Интересный аспект деятельности самоформирования представлен в ситуации первичного выбора между духовным и телесным. В заботе о чем индивид приступает к практикованию, например, режима питания, режима физических упражнений или режима культурной деятельности (чтение, письмо, просмотр фильмов, комментирование постов в со-

циальных сетях и их разновидностях)? Что оказывается для него исходным объектом заботы? Дело в том, что никакая физическая практика не выглядит в современной культуре как чисто физическая. Производственная гимнастика в недалеком прошлом преподносилась под лозунгом «в здоровом теле – здоровый дух», а современный фитнес дошел до уровня «Философии фитнеса» (так называется книга одной из популярных телеведущих). Йога или экстремальные виды спорта и развлечений обещают своим сторонникам достижение невиданных ранее духовных высот при условии полного подчинения их правилам. Это подчинение организуется волевым усилием и аргументируется прежде всего идеальным образом будущего бесконечно прекрасного существования в гармонии и единстве духа и тела. Таким образом, подлинным объектом заботы о себе является проброшенное сквозь наличное существование состояние вечной гармонии и бесконечного саморазвития, постоянно подкрепляемое научными, историческим и другими данными.

Итак, современные социальные практики показывают, как область чувств эстетизируется, превращается в произведение искусства, помещаемое вне временного горизонта ограниченности человеческого бытия через следование режиму самоформирования с привлечением аргументов из мира науки с целью обретения бессмертия в его секуляризированном варианте.

А. В. Бабаева

Человек в футлярах виртуального счастья

В чем бы мы ни видели смысл жизни человека или человечества, мы уверены, что человек должен быть счастливым. Мечта о счастье… Каждая эпоха, каждая культура предлагает свои рецепты. Уже в античной традиции сложилось представление о разнообразном понимании этого феномена. В I в. до н. э. римский философ Варрон насчитал 289 различных точек зрения на счастье. И это несмотря на то, что в эпоху Античности существовало представление о двойственности состояния, называемого счастьем: эвтихия – благосклонность судьбы и эвдемония – способность чувствовать эту благосклонность. При этом для эвдемонистического счастья обязательно наличие внешней оценки со стороны.

Обычно счастьем называют высшее эмоциональное состояние. Ощущение счастья возникает как награда за успехи, достижения. Но ощущение это кратковременно. «Если Вы счастливы больше одного дня, значит – от Вас что-то скрывают» (анекдот). И мечта человечества состоит в достижении постоянного счастья, вечного блаженства, что находит отражение во всех религиях. Так, Евангельское понимание счастья подразумевает прежде всего смирение с тем, что дано человеку. Состояние полного счастья будет достигнуто в Вечной жизни. Но и в обыденной жизни пожелание счастья - необходимый элемент любого важного события (бракосочетания, рождения ребенка, юбилеи, дни рождения).

Представления о счастье определяются культурными традициями, историей. Поэтому рецепты счастливой жизни у разных народов разные. Так, если американцу для счастья нужен высокий уровень самоуважения, складывающийся из личной успешности и степени самореализации, то японцу гораздо важнее соответствовать ожиданиям общества и ближайшего окружения. Счастье японца – в выполнении своих обязанностей перед семьей и социальной группой, а, следовательно, в уровне самодисциплины и готовности к сотрудничеству.

Этимологический анализ термина «счастье» в русском языке показывает его близость с такими словами, как

«участь», «участие», «причастность», а приставка «с» означает соединение с чем-либо или с кем-либо. Можно сказать, что в русской культуре счастье возможно лишь там, где человек отдает себя, жертвует собой ради тех, кого он любит. Счастье можно понимать и как причастность к чему-либо, и как осознание своей судьбы, своего места и назначения. Не случайно в русской культуре для человека так важно отыскать смысл своего бытия.

Несмотря на социокультурные различия в отношении к счастью, можно отметить, что для большинства людей представление о счастье укладывается в формулу «много». Много денег, много вещей, много еды, водки, баб, развлечений и т. д. Но «много» не имеет потолка, поэтому неизбежное однообразие притупляет вкус, азарт сменяется скукой, а свободная охота оборачивается добровольным рабством. Для других счастье укладывается в формулу «красиво». Красивая жизнь, красивые отношения… Но и такой подход оборачивается разочарованием и скукой.

Несмотря на это, во всех культурах пытались найти «рецепт» вечного непреходящего счастья, разными средствами старались продлить «минуты счастья» искусственным путем. И редко кто задумывался над вопросом: какую цену нужно заплатить за постоянное ощущение счастья? В современном мире огромное количество исследований направлено на изучение биологических, химических и физиологических механизмов, которые приводят к возникновению ощущения счастья. Более того, человечество всю мощь своих знаний направляет на то, чтобы получать удовольствия (а следовательно, ощущение счастья) просто так, не утруждая себя работой. Можно воздействовать на «очаги» ощущения счастья с помощью различных препаратов, и человек будет счастлив. Самыми первыми «препаратами», вызывающими длительное эмоциональное возбуждение, а следовательно – приближавшие человека к «вечному» счастью, в истории человечества стали алкоголь и наркотические средства. Алкоголь, наркотики позволяют создать своеобразный «эффект счастья». Об опьяняющих свойствах спиртных напитков было известно уже за 8000 лет до нашей эры. Папуасы Новой Гвинеи, жизнь которых изучал известный русский этнограф Миклухо-Маклай, еще не могли добывать огонь, но уже умели при-

готавливать хмельные напитки. Приготовление вина из дикого винограда было известно во многих частях Передней Азии со времен неолита. Первые письменные упоминания о маке найдены в шумерских табличках, датированных 3000 г. до н. э. Употребление коки у инков считалось особой привилегией знати, военачальников и жрецов. В Европе и Северной Америке кокаин применялся с 1884 г. как обезболивающее средство местного действия и лекарство от насморка.

В результате алкоголизация и наркомания стали проблемой номер один во многих странах мира. По данным центра информации ООН, в 2009 г. в России насчитывалось свыше 1 млн. потребителей героина. По статистике средняя продолжительность жизни с момента начала систематического приема героина – 5–7 лет.

Но можно быть «вечно счастливым» и не таким экстремальным способом. «Что бы такое съесть, чтобы стать счастливым?» – спрашивается в популярных сообщениях о новейших достижениях науки. И дается ответ: продукты, содержащие много триптофана, из которого в организме образуется серотонин – «гормон счастья». Действительно, триптофан – незаменимая аминокислота и в человеческом организме не синтезируется, его необходимо вводить с пищей. Однако рекомендации по употреблению конкретных пищевых продуктов сильно разнятся, а в некоторых случаях – вообще представляются сомнительными.

Кроме того, современная наука предлагает комплекс специальных лекарственных препаратов, которые должны освободить человека от грусти и сделать радостно-счастливым.

Появление сети Интернет и других информационных технологий в нашей жизни также во многом направлено на то, чтобы, расширив его свободу, сделать человека счастливым. Киберпространство внесло в нашу жизнь новый ритм. Время безгранично и так насыщено всевозможными событиями, что остановиться и подумать некогда. Можно не успеть, пропустить, да и зачем утруждать себя размышлениями – и так все понятно. Человеку осталось только выбрать нужную программу или сайт – все доступно и возможно. Новое пространство свободно от некоторых ограничений,

присущих процессу личного общения. Границы, время, расстояния – все стало относительным. Люди теперь могут иметь «онлайновых друзей» на других континентах столь же легко, как становятся хорошими друзьями соседи, живущие на одной улице. И это приводит к кризису идентичности. В виртуальном мире вы можете при помощи фантазии и воображения создать для «онлайнового друга» любой собственный имидж. В этой сфере теперь процветает бахвальство, каждый виртуальный собеседник старается наградить себя привлекательными и даже сверхъестественными качествами. Вот оно счастье! Или очередной «футляр» виртуального счастья?

В современном мире говорят не только о рецептах счастья для отдельно взятого человека, но о Счастливых странах и континентах. Так для измерения состояния счастья жителей планеты Земля был разработан международный индекс счастья. Международный индекс счастья основывается на общих утилитарных принципах, гласящих, что большинство людей хотят прожить долгую и полноценную жизнь, а страны стремятся сделать все возможное для достижения максимального благополучия своих граждан, разумно используя имеющиеся ресурсы, не нанося ущерб окружающей среде. Для расчета индекса используются три показателя: субъективная удовлетворенность жизнью людьми, ожидаемая продолжительность жизни и «экологический след».

Впервые международный индекс счастья был рассчитан в 2006 г., в него вошли 178 стран. Во второй раз расчет производился в 2009 г., в него вошли 143 страны. По итогам 2009 года, самыми «счастливыми» странами, оказались: Коста-Рика, Доминиканская республика и Ямайка, самими «несчастливыми» – Зимбабве, Танзания и Россия. В целом, граждане Латинской Америки, Западной Европы и Северной Америки чувствуют себя гораздо счастливее тех, кто живет в Восточной Европе и на территории бывшего СССР.

Данные свидетельствовали также о том, что рост благосостояния человека совсем не гарантирует ему счастливую жизнь: на протяжении последних 5–6 десятилетий количество удовлетворенных жизнью жителей благополучных промышленных стран не сильно изменилось, хотя доходы за этот период значительно выросли.

Каждый раз, когда человечество находит рецепты постоянного или длительного счастья, оно создает очередной футляр для личности. Начиная стремиться к счастью, человек в то же мгновение уходит прочь из настоящего, уходит прочь из экзистенциального, перемещается в будущее, которого нигде нет, которое еще не пришло. Но во все времена были люди, которые понимали, что счастье – это умение быть собой. И поскольку никто не может быть собой, все пытаются так или иначе скрыться – за масками, притворством, лицемерием. Быть не теми, кто мы есть на самом деле, быть не с теми, с кем хочется, делать не то, что хотелось – все эти вещи лежат в основе человеческого страдания, редко кто находит гармонию с миром. Вместе с тем вся история развития человечества показывает, что общество ожидает, чтобы человек умел прятать свое несчастье. Это наше личное дело. Счастливыми мы можем быть вместе, но несчастлив каждый сам по себе.

Возможно, когда мы приходим к пониманию счастья не как абсолютного и сверхценного состояния, а как мгновения (физиологического или биохимического – не в этом суть), мы становимся мудрее и спокойнее относимся к переходам от счастья к несчастью. Еще Пифагор говорил: «Не гоняйся за счастьем: оно всегда находится в тебе самом». А З. Фрейд подчеркивал, что «задача сделать человека счастливым не входила в план сотворения мира». Давайте наберемся мужества и узнаем, кто мы есть на самом деле, чтобы жить не в футлярах виртуального счастья, а реальной жизнью.

---

[1] Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. М., 2001.

[2] *Дикон Р. А.* Производство субъективности // Логос: философско-литературный журнал. 2008. № 2. С. 57.

[3] Там же. С. 58.

[4] *Разинов Ю. А.* Метафизика кривых троп: очерки об экзистенциальной природе истины и заблуждения. Самара, 2011. С. 13.

[5] См.: *Фуко М.* О генеалогии этики: обзор текущей работы // Логос: философско-литературный журнал. 2008. № 2. С. 57.

. 2008. № 2. С. 145.

В. А. Евсеев

Пессимизм и пути его преодоления: утрата и обретение смысла жизни

Очевидно, что актуализация вопросов о ценности и цели существования связана с пессимистическим мировосприятием. А между тем в ситуации гламуризации всех сфер общественной жизни смысложизненная рефлексия едва ли может претендовать на роль альтернативы безудержному активизму и безапелляционному оптимизму. Поэтому мы решили рассмотреть столь архаичную для многих тему в историко-философском контексте и обратиться к русской философии XIX в., в которой интересующая нас проблема ставилась и решалась предельно остро и откровенно, с тем, по словам Л. Шестова «бесстрашием в правдивости» которое «так ошеломило европейскую критику»[1]. Именно с XIX в. в русской культуре утверждается, говоря гегелевским языком, принцип «субъективной достоверности», который связан с появлением приватного индивида, известного нам в образе скучающего «лишнего человека».

Мы поведем речь об одном из тех мыслителей, кто умел испытывать состояние «экзистенциальной фрустрации». Это В. С. Соловьёв, о котором друг и пропагандист его творчества Е. Н. Трубецкой вспоминал: «… часто, очень часто приходилось видеть Соловьёва скучающим <…> Когда он скучал, он был неспособен скрыть свою скуку»[2]. В отличие от Е. Трубецкого и других своих младших современников Вл. Соловьёв не написал работы под одноименным названием «Смысл жизни». Однако именно проблема смысла жизни стала стержневой в его творчестве, ибо философ всеединства рассматривал все формы и проявления бытия в их смысловом измерении.

Поскольку проблема смысла жизни есть не голый теоретический, но прежде всего экзистенциальный феномен, который зависит от особенностей личности и жизненного опыта исследователя, то нас интересует вопрос, какую роль в смысложизненных исканиях Вл. Соловьёва сыграли пессимистические воззрения? В автобиографической повести «На заре туманной юности» философ признается, что пессими-

стом и «непримиримым врагом земного начала» он стал чуть ли не с колыбели, и лишь после того как он «додумался собственным умом» до идеи бессмысленности жизни, ему пришлось убедиться, что эта идея «весьма обстоятельно развивалась некоторыми знаменитыми немецкими философами»[3]. Речь идет об А. Шопенгауэре и Э. Гартмане, степень и характер влияния которых на Соловьёва исследователями оцениваются по разному.

На наш взгляд благодаря философскому пессимизму начавшие развертываться в социально-политической плоскости смысложизненные искания Вл. Соловьева претерпевают метафизическое углубление. Для него становиться очевидным, что бессмыслица уходит своими корнями не в то или иное социальное устройство, а в основанную на эгоизме и безумии человеческую природу, и глубже – в мироздание, которое само есть проявление зла метафизического.

Осознание бессмысленности существования провоцирует бунт, агрессию против существующего порядка вещей: «… не пассивно сгинуть, но довести до гибели все, что в такой степени бессмысленно и бесцельно»[4],- так описывает Ф. Ницше состояние человека, пораженного проклятием абсурдности мироздания. Но если русские нигилисты-шестидесятники направляли свой пафос отрицания (нетовщины) против общественных институтов, то Соловьёв на страницах своих ранних сочинений переводит его в метафизическое русло.

В уже упоминавшейся повести «На заре туманной юности» философ в юмористической форме вспоминает, что годам к восемнадцати уничтожение существующего социального порядка перестало удовлетворять его, он мечтал уже о космическом разрушении, после которого если и «будет какая-нибудь жизнь, то совершенно другая жизнь, не похожая на настоящую, чисто трансцендентная»[5]. Аналогичный вывод, сделан и в магистерской диссертацию Соловьева: «Истинность Гартмановой философии заключается <…> в признании того, что *высшее благо, последняя цель жизни не содержится в предметах данной действительности, в мире конечной реальности,* а, напротив, *достигается только через уничтожение этого мира*»[6]. В более поздних произведениях Соловьёва уже не говорится об уничтожении Вселенной, однако, в них всегда предполагается равноценное ему

упразднение пространства, времени и механической причинности.

Пессимизму обязан Соловьёв и своим скептическим отношением к социальному реформаторству, не связанному с внутренним перерождением человека: «Кто беспристрастно смотрел на природу человеческую, - с горечью констатирует философ, - не усомнится, что если бы всех людей сделать сытыми и удовлетворить всем их низшим страстям, то они, оставаясь на <…> почве естественного эгоизма, наверно истребили бы друг друга в соперничестве за умственное и нравственное преобладание»[7].

Проникнувшись пессимистическим мировосприятием, Соловьёв обнаруживает невозможность принять его в качестве окончательного. Ход рассуждений философа выглядит так. Если быть последовательным до конца, то на основании пессимистической посылки необходимо сделать одно естественное заключение: «… жизнь есть игра, не стоящая свеч, и совершенное ничтожество представляется как желанный конец и для отдельного человека, и для всего человечества»[8]. В своих работах Соловьев неоднократно обращался к проблеме самоубийства, которое рассматривал не в качестве социального феномена, а связывал его с мышлением индивида (рациональный суицид). Подлинной причиной сведения человеком счетов с жизнью является убеждение, что не только его индивидуальное существование, но и существование мира не имеют разумного оправдания.

Единственным средством выхода из состояния «тупой и тесной тоски» может стать признание трансцендентного начала как источника смысла. Только верой в сверхчеловеческое Добро, убежден Соловьёв, «человек мысли и совести спасается от самоубийства»[9]. Таким образом, пессимистическое мироощущение становится предпосылкой теологического оптимизма. Доказать неоправданность дилеммы – либо суицид, либо полагание высшего смысла жизни попытался в свое время А. Камю, полагавший, что абсурд не следует уничтожать самоубийством или «скачком» веры, напротив, его надо максимально полно изжить.

Не ставя перед собой задачи сопоставления позиций двух мыслителей – слишком разных, чтобы их можно было сравнивать – все же выскажем предположение, что Соловьёв

не нашел бы общего языка с Камю, он посчитал бы рассуждения французского мыслителя просто абсурдными. И дело здесь не в пресловутом «русском максимализме», ибо стремление идти во всем до конца присуще Камю ничуть не в меньшей степени, чем Соловьёву. Вывод Камю об абсурдности мироздания есть следствие ясности видения, верности непосредственному опыту. Пессимизм же Соловьёва представляет собой, выражаясь словами У. Джеймса, проявлением «религиозной болезни», причину которой американский мыслитель видит в противоречии «между явлениями природы и жаждой веры в то, что позади природы существует дух, выражением которого является природа»[10]. В одном из писем Соловьёва мы читаем: «Я не только верю во все сверхъестественное, но, собственно, только в это и верю. Клянусь четой и нечетой, с тех пор, как я стал мыслить, тяготеющая над нами вещественность всегда представлялась мне не иначе, как некий кошмар сонного человечества, которого давит домовой»[11].

Соловьёв вновь и вновь направляет свои усилия на то, чтобы подорвать пессимизм изнутри. В предисловии к первому изданию трактата «Оправдание добра» философ делит отрицателей жизненного смысла на два типа: несерьезных пессимистов-теоретиков и серьезных пессимистов-самоубийц. И те и другие, утверждает он, доказывают наличие смысла жизни. Первые – своей неспособностью совершить самоубийство, т. е. привязанностью к жизни, подчиняясь тем самым неведомому им смыслу. Отчаяние же вторых объясняется тем, что жизнь не исполняет их произвольных требований, что было бы возможным только при бессмысленности жизни. Но если они разочаровались в бессмысленности мира, то тем самым признали в нем смысл. Вывод Соловьёва находится в некотором конфликте с логикой, поскольку большую посылку суждения «всеобщий смыл есть» еще требуется доказать, ибо человек может разочароваться не только в индивидуальном, но и в универсальном смысле жизни.

Наконец, наиболее часто встречаемый в соловьевских работах аргумент против пессимизма - это указание на содержащееся в тезисе о бессмысленности жизни противоречие. А именно, это утверждение противоречит тому очевид-

ному факту, что человек осознает бессмыслицу, что в свою очередь, было бы невозможно, если бы он не был причастен сфере смысла.

Однако в ситуации стремительного перехода от трансцендентной к имманентной картине мира, земная жизнь уже не могла подлежать обесцениванию в качестве состояния лишь предварительного. Соловьёву приходится решать антиномию трансцендентного смысла и имманентной значимости жизни. Собственно с этой целью философ всеединства создает метафизическую концепцию об абсолюте и его «другом», об абсолютном сущем и абсолютном развивающемся. Разумеется, формат статьи не предполагает заниматься анализом этой концепции. Сформулируем лишь вытекающее из нее общее определение понятия смысла жизни как трансцендентного образа безусловного совершенства мира и человечества, онтологизированного в абсолютно-сущем и реализуемого в ходе космо-исторического процесса.

Вернемся к теме пессимизма и путей его преодоления в русле субъективной диалектики поиска смысла жизни. Итак, пессимизм приводит Соловьёва к утверждению трансцендентного смысла, который каким-то образом должен быть соотнесен с имманентной значимостью земной, здесь-и-теперь проводимой жизни. Конфликт между идеалом и действительностью Соловьёв решает на путях активизма – установки на деятельно-преобразующее отношение к миру. Вот собственное признание юного Соловьёва: «Сознательное убеждение в том, что настоящее состояние человечества не таково, каким быть *должно*, значит для меня, что *оно должно быть изменено*, преобразовано <…> Монашество некогда имело свое высокое назначение, но теперь пришло время не бегать от мира, а идти в мир, чтобы преобразовать его»[12]. Слова будущего русского философа удачно коррелируют с одиннадцатым тезисом К. Маркса о Л. Фейербахе: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»[13].

Гегель в своей антропологии относил конфликт между идеалом и действительностью и стремление разрешить его на путях переделки лежащего во зле, распавшегося на части мира к прерогативам юношеского возраста. «Мечтательный дух юноши» не в состоянии постичь того обстоятельства, что

«содержащееся в его идеале субстанциональное всеобщее по своей сущности уже получило в мире свое развитие и осуществление». Немецкий философ предлагает молодому человеку, если тот не хочет погибнуть, избавиться от «суетного лучшезнайства» и «принять условия, поставленные ему <…> миром, и от их неподатливости отвоевать то, что он хочет иметь для себя самого»[14].

Соловьёв к советам Гегеля, которого характеризовал как «последнего корифея» отвлеченной философии, не прислушался и от намерения изменить мир не отказался. Разумеется, в зрелых работах русского мыслителя радикализм этих намерений несколько сгладился. Но от начала и до конца своей сознательной жизни Соловьёв видел как свою личную, так и коллективную задачу человечества в активном уподоблении несовершенной действительности абсолютному идеалу. Решению этой задачи Соловьёв стремился подчинить все сферы человеческой деятельности как духовной, так и материальной, включая экономику.

Преобразовательная интенция мировоззрения Соловьёва позволяет сблизить его с поколением «шестидесятников», которых он, по словам мастера понимания человеческих характеров В. В. Розанова «горячо любил и уважал, любил именно как “родное”, “свое” <…> Он был только чрезвычайно даровитый и разносторонний «шестидесятник», так сказать, король того времени, не узнанный среди валетов и семерок <…> Соловьёв не умел жить и не действовать»[15]. Думается, что активизм поколения шестидесятых годов связан не только с социокультурной ситуацией, которая сложилась в пореформенной России, но может быть истолкован и как способ выхода из состояния «экзистенциальной фрустрации», захватившее поколение скучающих «лишних людей», с которыми героев-деятелей связывало духовное родство.

А. Швейцер полагал, что столь свойственная западной культуре жажда деятельности разжигается именно для того, чтобы не дать людям опомниться и спросить себя, что же, собственно, общего имеет эта самозабвенная преданность тем или иным достижениям со смыслом мира и смыслом нашей жизни. «Доктор из Ламбаране» убежден, что на самом деле важно, чтобы воля к деятельности перестала быть слепой и пришла к осознанию самой себя, ибо решающей явля-

ется не количественная, а качественная сторона деяния[16]. В связи с этим следует подчеркнуть, что вектор соловьевского активизма был направлен сколько «вовне» – на переделку внешнего мира, столько же и «вовнутрь» - на самосовершенствование, нравственное обновление.

В ряде произведений Соловьёва, начиная с рукописи «София», переходя далее к работам «Чтения о Богочеловечестве», «Россия и вселенская Церковь», «Духовные основы жизни» и заканчивая трактатом «Оправдание добра», мы встречаем одну и ту же трехэтапную схему развития: идет ли речь о развитии идейного содержания религиозной истины или же о главных эпохах исторического развития лично-общественного сознания. Всякий раз субъектом развития является человеческая личность, восходящая от «данного» (наличной действительности) к «искомому» (смыслу, безусловному содержанию жизни). В своем теогоническом и историософском аспектах эта схема несет на себе следы влияния немецких идеалистов. Но, думается, русский философ в основу ее положил интерпретацию своего собственного опыта увлечения пессимизмом и поиска путей его преодоления.

Первый этап: естественная установка, когда человек детерминирован внешним. Искомый смысл имманентен миру природы, которая наделяется божественным значением. В наиболее чистом виде эта установка проявляется в языческих верованиях и естественнонаучных материалистических учениях нового времени. Соловьёв также имел богатый опыт поклонения материальным стихиям, пережив еще в гимназии религиозный кризис и в буквальном смысле уверовав в материализм. «Когда я додумался, что Бога нет, а есть только материя, - вспоминает он в своей автобиографии, - я с таким жаром проповедовал новую веру одному своему приятелю, что он, вместо всяких возражений, заметил: «Я удивляюсь только одному: почему ты не молишься этой своей материи?»[17].

Второй этап: негативная установка («отрицательный универсализм»). Пробуждается самосознание личности, которая, освободившись от цепей причинности, возвращается от внешних предметов к самой себе и осознает свою чисто отрицательную бесконечность. Социоприродная действительность редуцируется до уровня явления, бессмыслицы, осно-

ванной на беспредельном эгоизме, бесцельном стремлении, торжестве рода над смертным индивидом. Искомый смысл предстает как нигилистическое в отношении наличного бытия начало – транценденция, ничто, пустота.

Наиболее последовательным выражением негативной установки всегда был буддизм, а в XIX в – пессимизм А. Шопенгауэра, Э. Гартмана и, как мы знаем, отчасти самого Соловьёва. «Замечательно,- подчеркивает русский философ, - что как религиозное отношение к природе <…> привело к к религиозному нигилизму, так и философское обожествление природы в современном сознании, философский натурализм привел к философскому отрицанию всякого бытия, к философскому нигилизму»[18]. Это наводит Соловьёва на мысль, что религиозный и философский нигилизм не есть нечто случайное, а имеет глубокое значение для человеческого сознания и выступает как логически необходимая ступень в развитии религиозного и лично-общественного сознания. В самом деле, для того чтобы понять, что есть смысл, необходимо отвергнуть волей и мыслью то, что он не есть. Однако останавливаясь на отрицании, человек получает только пустоту. Поэтому от сознания ничтожности материального бытия человек должен перейти к тому, во имя чего отринута им обманчивая действительность[19].

Третий этап: позитивная установка. Она распадается на два подэтапа. Во-первых, ступень «отрешенного идеализма» («универсализм половинчатый»), на которой искомый смысл предстает как умозрительное идеальное бытие, противопоставляемое кажущемуся миру чувственных явлений. Чистейшим выражением этой установки стал философский идеализм Сократа и Платона, вобравший в себя буддийскую основу, но не остановившийся на ней. Недостаточность дуалистического идеализма заключается в его созерцательном, бездеятельном характере, исключающем практическую задачу преобразования природной и социальной действительности.

Во-вторых, ступень «практического идеализма» («универсализм положительный»), когда искомый смысл открывается как христианское Царство Божие, обнимающее собою все. «Нирвана находится за пределами всякого горизонта, мир идей, как звездный круг, обнимает землю, но не соединяется

с нею, - только воплощенное в Солнце Правды абсолютное начало проникает в глубь земной действительности, творит в ней новую жизнь и осуществляется как новый порядок бытия – как всецелое Царство Божие <…> А без земли нет и неба для человека»[20]. На этой ступени ставится абсолютная задача реализации трансендентного смысла на пути перерождения личности, общества и природы в духе Христовом.

Как известно, современник Соловьёва Ф. Ницше считал крайним выражением нигилизма, история которого начинается с поисков смысла во всем совершающемся, обесценивание высших ценностей и видел одну из главных причин такого обесценивания в том, что люди постепенно осознают неосуществимость сверхчувственного мира в пределах мира земного. Однако христианское учение с самого начала такую возможность отвергало.

В заключение подчеркнем, что производная от пессимизма преобразовательная интенция в творчестве Соловьёва не тождественна безудержному активизму, который возникает в условиях подчинения социума принципу «формальной рациональности» (М. Вебер) с ее темной подосновой – безумной иррациональностью, из которых элиминирована целевая причина.

---

[1] *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности: опыт адогматического мышления. Л., 1991. С. 174.
[2] *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1995. Т. 1. С. 16
[3] *Соловьёв В. С.* Смысл любви: избранные произведения. М., 1991. С. 461-462.
[4] *Ницше Ф.* Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 1994. С. 65.
[5] *Соловьев В. С.* Смысл любви: избранные произведения. С. 469-470.
[6] *Соловьев В. С.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 119.
[7] Там же. С. 43.
[8] Там же. С. 172.
[9] Там же. С. 312.
[10] *Джеймс У.* Воля к вере. М.,1997. С. 33.
[11] Письма Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. Э. Радлова. Т. 1. СПб.,1908. Т. 1, С. 34
[12] *Соловьёв В. С.* Смысл любви. М., 1991. С. 481.
[13] *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии. С прил.: К.Маркс. Тезисы о Фейербахе. М., 1967. С. 59.
[14] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 3: Философия духа. М., 1977. С. 88-89.
[15] *Розанов В. В.* Несовместимые контрасты жития. М., 1990. С. 369.
[16] *Швейцер А.* Культура и этика. М., 1973. С. 89-92.

[17] *Соловьёв С. М.* Владимир Соловьёв: Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 37.
[18] *Соловьёв В. С.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М. 1989. С. 45.
[19] *Соловьёв В. С.* Смысл любви. С. 317325.
[20] Там же. С. 326.

Меланхолический гендер, или Обретенное счастье

Е. И. Наумова

Меланхолийный гендер в концепции Дж. Батлер[1]

Гендерную концепцию Батлер можно представить как проект критики политик признания, повсеместно реализующих себя в современном мире. Теория Батлер выстраивается во многом в критике и дополнении концепций власти Фуко, Альтюссера, Агамбена. В своих исследованиях мыслительница делает акцент на том, что, для того чтобы артикулировать задействованность власти в процессе производства субъективности, более уместно будет использовать не понятие «субъект», а особенный термин «субъекция» (subjection), который указывает на двойную функцию власти: формирование и подчинение. Субъект – это эффект подчинения власти, но парадоксальным образом это подчинение оказывается единственной возможностью его существования: власть формирует и подчиняет субъекта одновременно. «Власть есть не просто то, чему мы противостоим, но так же в конечном итоге то, от чего мы зависим в самом нашем существовании, и то, что мы скрываем и сохраняем в своем бытии».[2] Термин «субъекция», более точно вскрывая психические механизмы организации человека, артикулирует тот факт, что процесс становления подчиненным власти есть в то же время процесс формирования субъекта. Батлер четко указывает на то, что сама формула субъекта репрессивна. Вот здесь и всплывают мои вопросы: как так вышло, что освободительный проект негативного прочтения диалектики произвел концепцию субъекта как концепцию подчинения? И почему психоанализ Лакана рассматривает субъекта подчиненного/субъекта нехватки как неизбежную форму существования человека в мире?

В свою очередь, Батлер в разработке концепции политической свободы действия в постосвобожденческие времена

пытается помыслить момент «до» формирования субъекта. Мыслительница полагает, что «до» акта онтологического утверждения бытия субъекта («Я») можно предположить наличие некого неартикулируемого «мы». Однако вторжение власти в это «мы» ослабляет нас настолько, что «мы» принимаем / интернализуем ее принципы и становимся «Я», который уже всегда «Другой/другой». В ситуации «до» субъекта можно предположить наличие чистой формы сопротивления: «мы» выступает как форма организации или солидарности, осуществляющая себя вне логики Символического. Но под напором действия власти «мы» не можем удержаться в состоянии «нашего бытия» и через ее инициирующее действие скатываемся в дихотомическую ловушку «Я»/«Другого». Судя по всему, именно это способное противостоять движению власти «мы» и есть форма возможного чистого сопротивления, в котором никому из нас не удается удержаться. Следовательно, никакого «мы» «до» субъекции нет, так как «не существует дискурсивных терминов для артикуляции “мы”».[3] На данном примере видно, как понятие «мы» логическим образом исключается из социального и политического бытия субъекта, что кладет начало фундированию онтологии индивидуальности или включению «я» в режим социальности. Очевидно, что основополагающей дихотомией современной политики становится дихотомия исключение/включение. Более того, те процессы, для которых нет дискурсивных терминов, способных их определить, обретают статус несуществующих вообще.

Мы пришли к выводу, что никакого момента «до» нет, существует изначальная операция исключения «мы» и действие власти. Для Батлер попытка объяснить возникновение субъекта связана с необходимостью отыскать ответы на некоторые вопросы, а именно: какова *форма* действия власти, производящей и подчиняющей субъекта? И каким образом форма этого действия дает возможность ее одновременного осуществления и как «внешней» по отношению к субъекту, и как «внутренней»? Батлер отмечает, что подобный вопрос был артикулирован еще в «Феноменологии духа» Гегеля через концепт движения раба к свободе и разочаровывающего падения в «несчастное сознание»: как «Господин, который из-

начально кажется “внешним” по отношению к рабу, вновь возникает в собственном сознании раба»?[4]

В работе «Психика власти» Батлер дает ответ на данный вопрос: «форма, которую принимает власть, неуклонно отмечена фигурой обращения назад на себя или даже обращения в себя».[5] Мыслительница подчеркивает, что фигура обращения существует до субъекта и функционирует как «тропологическая инаугурация субъекта, момент основания, чей онтологический статус всегда остается неясным».[6] Форма власти, из которой возникает субъект, есть ничто иное как «оборот» или «троп», – говорит нам Батлер. И в этом отношении задача актуальной феминистской критической мысли состоит в том, чтобы прояснить, что представляет собой тропология, которая предшествует всякой онтологической определенности субъекта. Батлер предлагает и нам в своей мысли совершать шаг назад от топологии, как попытки определения *места* власти, к тропологии как *процессу* без субъекта. Концепция Батлер уклоняется от попыток расшифровки, рефлексивного определения субъекта, и отсылает нас к перформативной форме «обращения» власти, которая еще не обрела существования и потому представляет собой условие возможности производства свободного действия. Представляется, что именно попытка Батлер уйти от *топологии* власти к *тропологии* власти является наиболее политически эффективной. Но прежде чем мы перейдем к раскрытию эмансипаторного потенциала «тропа» как фигуры обращения власти, необходимо описать логику топологии власти, с которой Батлер полемизирует. Изначально необходимо представить батлеровское объяснение возникновения субъекта, а далее раскрыть возможные способы его освобождения.

Критическая концепция Батлер в отношении проекта субъективности строится через обнаружение репрессивности политик признания, активно реализующих себя в современной сфере политического. Эти политики, по мнению Батлер, основываются на фундаментальной дихотомии «Я/Другой», репрезентирующей онтологию индивидуализма. Именно через критику диалектического концепта Другого Батлер выстраивает объяснение процесса возникновения субъекта. Основной тезис своей концепции она выражает так: «субъекция эксплуатирует желание существования, где суще-

ствование всегда дарует ся откуда-то извне; оно отмечает изначальную уязвимость перед Другим – для того чтобы быть».[7] Страсть к социальному существованию – вот, что определяет субъекта к бытию. Батлер подчеркивает, что за этой страстью скрывается другая более фундаментальная страсть – страсть к подчинению, которая основывается на изначальной привязанности к Другому, на уязвимости перед Другим. В попытках разобраться, что представляет собой фундирующая субъекта «привязанность к подчинению», Батлер обращается к сюжету диалектики раба и господина Гегеля, к толкованию этого концепта Кожевым и психоаналитическому осмыслению этого сюжета в теории Лакана. Проблема страсти к подчинению – это проблема Другого. Другой определяет субъекта к существованию, т. е. задает его место в системе Символического пространства. Другой – это *место,* в отношении к которому субъект конституирует и свой топос. Другой – это, следовательно, место власти, в зависимость от которого попадает субъект. Именно иллюзия того, что это место «внешнее», определяющее субъекта «извне», и вынуждает его обращаться к этому месту вновь и вновь с тем или иным запросом, дабы утвердиться в бытии. На этой логике, утверждает Батлер, и строится политический активизм современного дискурса прав человека. Борьба за права – это манифестация желания быть подчиненным Другим. Если Другой признает мои права, то я становлюсь распознаваемым в сфере нормативного бытия, я получаю «добро» на возможность существования – и, как кажется, я становлюсь свободен. Однако Батлер подчеркивает, что как раз политика признания есть политика закрепощения – получая права, субъект вписывается в нормативность, включается в юридический дискурс регулирования желания и сексуальности, тем самым сужает зону возможности свободного сопротивления. По сути, страсть к Другому – это привязанность к *месту*, куда субъект посылает артикуляцию своего желания. Диалектика признания заключается в том, что я изначально желаю быть признанным в глазах Другого. Я желаю желание Другого – это формула признания, сформулированная Кожевым и нашедшая выражение в психоаналитической теории Лакана. Желать желание Другого означает желать занять его место, а если место Другого – это место власти, то субъект в своей по-

литической борьбе за признание манифестирует желание занять место власти. В силу этого современная политическая борьба и представляет собой не освободительное движение, а битву за престиж, места власти, а именно гонку за тем, чего на самом деле нет, за собственным фантазмом. Основное заблуждение современного политического активизма состоит в том, что он полагает наличие места власти и в своих действиях к нему обращается. В такие места власти обычно помещаются милиционеры («менты»), представители правительства («медвепуты»), РПЦ, дискриминационные законы, таможенники, отцы (насильники), металлоискатели и прочие те, по отношению к которым субъект чувствует себя жертвой. Движущим механизмом политик признания оказывается то, что в артикуляции к Другому субъект находит для себя место – это место жертвы, и именно из этого положения начинает действовать. Но очевидно, что эта позиция является результатом самодискриминации субъекта: не Другой определил мое место как жертвы, а я выбрал для себя эту позицию, так как тот Другой, к которому я апеллирую не «внешняя» инстанция, а мой внутренний Другой – тот самый Господин, который возникает в сознании раба. Сама позиция жертвы предполагает рабское сознание и разворачивает диалектику самопорабощения субъекта. В связи с этим теперь у нас уже возникает вопрос: почему субъект, инициированный к существованию властным жестом подчинения власти, продолжает осуществлять это же действие подчинения, но уже по отношению к себе самому? Почему, грубо говоря, действие субъекта повторяет форму действия власти? Почему цель действия субъекта и цель действия власти совпадают? Ведь если мы мыслим власть как перформативное действие «обращения», то мы можем из самого действия власти извлекать эмансипаторный потенциал. «Обращение власти» как то, что предшествует субъекту, парадоксальным образом работает одновременно и как прерывание его онтологической обусловленности, и как учреждение его онтологического основания. «Обращение власти» происходит и вовне и внутри нас, и потому фигура власти оказывается условием возможности субъекта и тем, «что продолжается вновь и вновь воспроизводиться в “собственной” деятельности субъекта».[8] Это значит, что субъект в своей повседневной

жизни и в политической практике как бы по инерции повторяет форму обращения власти – оборачивает силу власти против себя самого, т. е. производит акт самопорабощения. Субъект, совершающий действие, реализует не свою цель, а цель власти – закрепощение. И любого рода рабство носит психический характер, так как власть изначальным своим «оборотом», учреждая субъекта, одновременно инициирует его к свободному действию, а не к повторению конфигураций власти. Но в силу привязанности к подчинению субъект более склонен в своем выборе ко второму пути: т. е. субъекту лучше быть, чем не-быть. Субъекту проще реализовывать цель действия власти в отношении себя и другого, чем предположить цель отличную от цели власти и в соответствии с ней действовать. В этой ситуации единственное, что необходимо субъекту, чтобы встать на путь освобождения – это отклониться от траектории движения власти. Именно *отклонение* может открыть для субъекта тот факт, что «действие всегда превосходит власть, благодаря которой оно разворачивается».[9] Батлер пишет, что «субъект есть эффект власти в обратном движении».[10] Субъект можно помыслить как эффект перемотки власти, то есть как реверсивного субъекта. Батлер же предлагает вырабатывать различные формы свободного действия, которые будут осуществляться вне логики целей власти. Автор предлагает обхитрить фигуру «оборота»: перенаправить силу власти на реализацию свободного действия. Реконфигурация стратегии политик признания может быть произведена лишь тогда, когда действующий поймет, что сопротивляясь, он подчиняется, и начнет вырабатывать новые формы свободного действия, исходя из себя самого. Мы видим, что, несмотря на изначальную закрепощенность самой структуры субъективности, мы все же можем найти лазейки для свободного действия в самой логике функционирования власти. Более того, Батлер полагает, что в реверсивном субъекте заложена та субверсивность, которая способна ему помочь в изобретении новых форм свободного действия. По ее мысли подрывным потенциалом обладает непризнанная и незавершенная меланхолия, так как она полагает предел тому, что субъект может достичь – то есть полагает предел его власти, приспособляемости к этому миру. По версии Батлер, меланхолия вписана в процесс конституи-

рования субъективности и в основе своей содержит особенный психический механизм. Становление субъектом связано с операцией вытеснения, которое является психической репрессией, так как все неугодные сознанию представления оказываются в зоне бессознательного. В этом отношении к сфере бессознательного вполне можно применить агамбеновский термин «концентрационного лагеря», куда ссылаются все опасные для нормативного конституирования субъекта представления. Однако операция «вытеснения» связана с механизмом «возвращения вытесненного», поэтому репрессированные представления могут быть реабилитированы, т. е. признаны со стороны субъекта. Батлер же полагает, что наряду с «вытеснением» субъект формирует механизм «отбрасывания», который характеризуется тем, что отброшенные представления, в отличие от вытесненных, не могут быть признаны субъектом. Батлер утверждает, что субъект отбрасывает изначально возможность любви как «собственного» переживания, что и запускает процесс меланхолии как переживания утраты. Но в силу того, что механизм «отбрасывания» связан с функцией непризнавания, то субъект не признает утрату возможности данного переживания любви: «Я никак не мог/ла любить такого/такую».[11] Это означает, что субъект все же любил/т такого/такую, но в силу жизненных обстоятельств отказывается признавать возможность этого переживания. Батлер полагает, что именно потому, что утрата для субъекта оказывается частично непризнанной, она подрывает основы его существования. Мы полагаем, дело здесь в том, что акт «отбрасывания», не будучи возвратным действием, реализует собой иную *форму* действия нежели «оборот» власти. В этом отношении меланхолия предлагает нам альтернативную *форму* действия, которая не замыкается на себя, порабощая субъекта, а несет в себе освободительный потенциал. Меланхолия размыкает круг саморефлексии и саморепрессии субъекта, который оказывается в ситуации *невозможности* окончательного осознания утраты. По мнению Батлер, меланхолия *прерывает* самопорабощение субъекта как повторения тропа власти. Меланхолия реализуется в функции непризнавания как противостоящей репрессивной логике признания. В меланхолии человек утрачивает нечто, что не поддается рефлексии – ут-

рата приостанавливает действие рациональной рефлексивности, т. е. *реконфигурирует* форму властного «оборота». Желание, которое мы можем помыслить, – это обузданное желание, подчиненное замкнутому акту саморефлексии, прошедшее через фигуру Другого. Утрата в концепции Батлер функционирует иначе, чем утрата в психоаналитической теории Лакана. В лакановском психоанализе утрата конститутивна для субъекта, именно через ситуацию утраты субъект оказывается всегда уже обращенным в поле Другого, связан с ним непрерывными узами, становится субъектом нехватки. В учении Батлер утрата угрожает субъекту разложением, она буквально разваливает его. Утрата, которую мыслит Батлер, не связана с нехваткой как изначальной уязвимостью субъекта перед лицом Другого. Порожденная утратой меланхолия – это то, что спорит с желанием признания или желанием Желания, то, что встает поперек привязанности к подчинению. По сути, подрыву оснований субъекции служит, согласно Батлер, функция непризнавания утраты. Она говорит об утрате «не просто объекта или некоего набора объектов, но собственной возможности любви: утрата способности любить, незавершимое оплакивание того, что основывает субъект».[12] Очевидно, Батлер имеет в виду любовь, не ограниченную условиями «существования» или определенным объектом, не прошитую порядком Символического. Вписывание в нормативность равнозначное вписыванию в дискурсивность означает принятие социальных терминов, которые никогда не становятся твоими собственными, так как не ты их изобрел. Так и любовь, определенная словарем власти, утрачивает коннотацию «собственного» переживания и становится повторением нормы. *Невозможное* переживание любви, дающее о себе знать в функции непризнавания, подрывает обыденные практики воспроизводства субъекта. При страстном желании признания со стороны Другого и попытках добиться этого, в субъекте остается нечто, неподдающееся символизации, утрата, которая постоянно дает о себе знать, как некий не-отрефлексированный остаток, как то, что тревожит его бытие и подрывает устойчивость существования. Меланхолия, которая повторяется, задает возможность для субъекта изобретать *новые формы свободного* действия. Форма действия меланхолийного повторения не-

признавания утраты – это отклонение от репрессивного «оборота» власти и тот психический потенциал, который дарует возможность изменения «политического» через реализацию свободного действия.

В нашем представлении Батлер совершает действительно основательную и логически выверенную критику концепта Другого как наследника неклассического прочтения гегелевской диалектики в философии XX в. Но, как мы понимаем, любая критика определенной теории предполагает задействованность критикующего в критикуемой теории, хотя бы даже через использование ее терминов. И в этом отношении Батлер, концепцию которой можно рассмотреть как критику диалектического проекта субъективности, не избежала в своей теории задействованности концептом диалектики. Мне представляется, что функция непризнавания, в которой Батлер видит эмансипаторый потенциал, скрывает в себе диалектическую логику, а если быть более точной, диалектическую логику «негативности». Что означает функция непризнавания? Она означает, что субъект знает что-то, но не хочет этого признать. Иллюстрацией функции непризнавания может служить случай, представленный в работе Фрейда «Отрицание». Пациент приходит к Фрейду и говорит, что женщина, которую он видел во сне, *не* мать. Следовательно, мать, – отмечает про себя Фрейд, – это и есть работа функции непризнавания. Я видел во сне свою мать и знаю это, но не хочу признавать, поэтому я это отрицаю. В случае непризнавания именно «негативность» оказывается тем, через что истина может быть явлена на свет и одновременно преграждена для нас. В формуле непризнавания заключен парадокс: отрицая нечто, я это утверждаю. Можно предположить, что в применении к батлеровской теории меланхолийной субверсивности «негативность» как основание функции непризнавания и обеспечивает возможность изобретения *отклоняющегося* повторения как свободного действия? В таком случае Батлер оказывается мыслительницей, которая обнаруживает идеологический остаток диалектики в виде фигуры Другого и одновременно раскрывает ее эмансипаторный потенциал через новое прочтение «негативности» как основы функции непризнавания. Можно выдвинуть предположение, что перформативная концепция Батлер

представляет собой один из вариантов современного прочтения диалектики через переосмысление функции «негативности», а именно, диалектику непризнавания.

---

[1] Статья представляет собой один из вариантов главы из кн.: *Наумова Е.* Психоанализ и диалектика. Негативные практики освобождения. Берлин, 2011.

[2] *Батлер Дж.* Психика власти: теории субъекции. Харьков – СПб., 2002. С. 16.

[3] Там же.

[4] Там же.

[5] Там же. С. 17.

[6] Там же.

[7] Там же. С. 30.

[8] Там же. С. 25.

[9] Там же. С. 26.

[10] Там же. С. 20.

[11] Там же. С. 21.

[12] Там же. С. 33.

А. Новицкая

Гарриет Тейлор Милль и Джон Стюарт Милль о счастье и самореализации женщины

Джон Стюарт Милль и Гарриет Тейлор встретились в 1831 г. Гарриет Тейлор, на тот момент уже известная радикальными взглядами социалистка и феминистка, вспоминала, что Милль был первым, увидевшим в ней равного в интеллектуальном плане человека. Милль впоследствии отзывался о Тейлор как о соавторе своих текстов, той, «чья утрата, даже только в интеллектуальном плане, никогда не сможет быть восстановлена или смягчена»[1]. Милль считал Гарриет Тейлор таким же автором идей, выраженных в его сочинениях, каким был он сам, и, хотя они поженились только спустя двадцать лет после знакомства, в 1851 г., он признавал ее участие в написании практически всех его важных трудов, созданных в течение этих лет: «О свободе», «Принципы политической экономии», эссе на темы религии и др.[2] Они вместе работали над статьями на темы брака и уравнения полов, основные положения которых и легли в основу «Подчинения женщин», главного феминистского текста Дж.Ст Милля. Так же в 1851 г. Гарриет Тейлор опубликовала статью «Освобождение женщин» (Enfranchisement of Women), позже напечатанную в собрании сочинений Джона Стюарта Милля. На основании положений этой статьи комментаторы делают выводы о сходстве и различии взглядов двух философов, приходя к идее о большем радикализме взглядов Тейлор-Милль. Я хочу предложить сравнительный анализ основных положений «Освобождения женщин» и «Подчиненности женщин» и показать, что взгляды Джона Стюарта Милля и Гарриет Тейлор-Милль не были существенно различны, что может говорить в пользу их равного соавторства, и в то же время были крайне радикальны для своего (и не только своего) времени, что и позволяет считать их одними из родоначальников феминистского движения первой волны.

«Представьте себе, — писали в ранней работе Гарриет Тейлор Милль и Джон Стюарт Милль, — Что существовал бы закон, запрещающий покидать Британские острова, и если бы кто-то посмел жаловаться, ему было бы отвечено следую-

щее — “Разве Великобритания недостаточно большая? Разве Англия, Шотландия и Ирландия не хорошие страны? Разве среди них недостаточно разнообразия на самый рассудительный вкус? Зачем вы хотите отправиться за рубеж? Ваше правильное место здесь, как и ваши обязательства. У вас нет обязанностей за рубежом, вы не моряк, не купец и не посол — оставайтесь дома”»[3]. Подобная аргументация и сама идея такого закона кажутся абсурдными, но не так же ли абсурдно общественное мнение, предписывающее женщинам оставаться в границах частной сферы замужества и домохозяйства и не пытаться заниматься чем-то иным? Так как общественная деятельность отвлекла бы их от исполнения «природной функции» материнства, ожесточила бы их нежные души и увеличила и без того огромную конкуренцию в борьбе за рабочие места и признание. К тому же, как рассуждали и философы, и средние умы, женщины по природе своей слабее мужчин как интеллектуально, так и физически, и им на роду написано подчиняться, дарить себя родным и семье, освещать жизненный путь своим спутникам высокой духовностью и нравственной чистотой, и ни в коем случае не заниматься такими неженственными делами, как политика, наука или философия.

Примерно в такой интеллектуальной обстановке были написаны первые из трактатов о женском равноправии, среди которых «Освобождение женщин», а затем и «Подчиненность женщин». Главной целью обоих текстов было освободить женщин из подчиненного состояния, уравняв их в правах с мужчинами и доказав их способность состояться в качестве гражданских и политических субъектов на благо всего общества в целом.

В «Подчиненности женщин», изданной в 1869 г., Милль с самого начала предвосхищает критику и неприятие изложенных в тексте идей, так как они могут показаться широкой публике покушением на святое, на то, что казалось универсальным и вечным принципом отношений между полами — неравенство. А Милль объявляет порядок, при котором один пол легально подчинен другому, неверным в сути своей, порочным и тормозящим прогрессивное развитие человечества. В четырех главах философ проследил историческое возникновение этого неравенства, обнаружив, что в его ос-

новании находится исключительно закон силы, он же - право сильнейшего, не имеющий ничего общего с логикой и целесообразностью. По мере развития общества закон силы уступает место принципу справедливости, и в настоящий момент только семья и отношения между полами исключены из всеобщего прогресса по причине сохранения неравенства. Много страниц отведено плачевному положению замужней женщины — полностью бесправная в юридическом плане, она не может владеть собственностью, влиять на воспитание детей, полностью зависит от воли мужа, а если тот окажется тираном, то у нее нет никакой возможности защититься от насилия. Милль предложил новый идеал брака, основанный на дружбе и глубоком взаимоуважении двух партнеров, которые возможны только между равными людьми. Настоящее положение вещей в семье — «взяточничество и шантаж», где одна сторона упивается всевластием, превращаясь в мелкого тирана, а другая, лишенная каких-либо прав, вынуждена прибегать к косвенным мерам, становясь на путь искусственности и лжи. Такая расстановка сил коверкает души обоих — мужчины, убежденные в собственном превосходстве, становятся тщеславными и агрессивными, женщины, постоянно вынужденные прибегать к уловкам и изворачиваться, оказываются обвинены в лживости. Такие отношения входят в привычку, привычка превращается в традицию в обществе, а приобретенные качества считаются «природными», откуда и возникают все предрассудки о «естественной» слабости женщин, их неспособности к общественной деятельности и пр. Обратившись к истории, Милль обнаруживает, что на протяжении развития человечества представления о «естественном» и «искусственном» менялись, и под тем, что понимается как «природное», нет никаких других оснований, кроме привычки и традиции[4]. Особое внимание Милль уделил воспитанию — именно оно в сочетании с традицией и общественными ожиданиями делает людей теми, кто они есть, и делает женщин и мужчин отличными друг от друга. На т. н. «природные» различия между полами указывали многие философы до Милля, пытаясь обосновать и оправдать неравенство (те же приемы с апелляцией к природе использовались для оправдания любого неравенства, например, И. Кант в «Наблюдениях над природой прекрасного и возвышенного»,

утверждает, что «Африканские негры от природы не обладают таким чувством, которое выходило бы за пределы “нелепого”» и что «Чернокожие весьма тщеславны, но на негритянский лад, и столь болтливы, что их приходится разгонять ударами палок»[5] — по сути, автор предложения «иметь смелость думать своим умом» в социологических и антропологических исследованиях не ушел дальше общепринятых предрассудков. В целом вывод из «Подчиненности женщин» следовал такой — отличия между женщинами и мужчинами созданы обществом, какова настоящая женская природа, если таковая вообще существует, станет заметно только после того, как перед всеми будут открыты одни и те же двери, т. е. двум полам будут предоставлены равные права и возможности, а также одинаковое образование: «Я отрицаю, что хоть кто-то знает или может знать природу двух полов — до тех пор, пока их видели только в существующем отношении друг к другу».[6] Убежденность в том, что женщины по природе не равны мужчинам, основано не на логике, а на привычке и традиции. Равноправие необходимо как ради блага женщин, так и ради всеобщего благоденствия: с одной стороны, женщины, обретя независимость, как минимум смогут защитить себя от насилия со стороны мужчин, а как максимум — полностью реализовать свои способности ради достижения собственного счастья и общего блага. С другой стороны, общество, половина граждан которого насильственно лишена возможности участвовать в его развитии, недополучает пользу и развивается ровно в половину меньше, чем могло бы. Равные права обоих полов привели бы к увеличению конкуренции, и к тому, что должности и рабочие места получали бы те, кто их действительно достоин, а не те, кто обладает «врожденной привилегией быть мужчиной». И самое главное — равенство привело бы к изменению отношений внутри семьи, которая стала бы свободным союзом равных людей, основанном на любви и уважении, объединенных общими интересами и взаимно облагораживающих друг друга[7]. Причем мужчины не могут оставаться в стороне от происходящих изменений, а должны оказать процессу освобождения свою глубокую поддержку, если только они окажутся в силах отказаться от эгоизма, тщеславия и страха потерять

какие-то привилегии, так как только подсознательный страх равенства может быть причиной выступлений против.[8]

«Освобождение женщин», анонимно опубликованное семнадцатью годами ранее, и позже перепечатанное в двухтомном собрании сочинений Джона Стюарта Милля «Диссертации и дискуссии» с предисловием Милля и за авторством «Миссис Тейлор-Милль», касается тех же тем, хотя и с несколько другой расстановкой акцентов.[9] Различия следуют из самого названия — если Милля более всего волновал вопрос злоупотребления властью и подчиненное положение женщин, и именно в избавлении последних от которого он видел свою цель, то Тейлор-Милль во главу угла ставит обретение женщинами избирательного права (Enfranchisement можно перевести не только как «освобождение», но и как «получение избирательного права», что даже точнее, и интересно, как в английском языке неразрывно связаны понятия свободы и политических прав) и последующее из него равенство. Несправедливо, писала Тейлор-Милль, что даже иностранцы имеют право на суд присяжных, наполовину состоящий из представителей их нации, тогда как женщины оказываются судимы присяжными-мужчинами и мужчиной-судьей. Несправедливо, что из всех налогоплательщиков только половина обладает политическими правами, за которые платят все[10]. Пол — качество такое же случайное, как и цвет кожи, и оно не имеет никакого отношения к управлению. Точно так же, как Милль, Тейлор-Милль уделяет внимание разделению природного и искусственного, обличает традицию и привычку как единственную причину того, что два пола пребывают в неравенстве. Также замечает она несостоятельность всех доводов против уравнения: участие в политической жизни не сделает женщин менее нравственными, так как нравственность и безнравственность проникают во все сферы жизни, в домашнюю в том числе, и единственный способ оградить себя от борьбы между ними — это отгородиться от мира в целом. Рост конкуренции приведет только к улучшению качества выполнения различных работ, так как занимать рабочие места станут самые достойные, а не те, у кого есть врожденные привелегии. Равное образование и равные возможности дадут женщинам шанс развить те способности, которыми они могли и не обладать, поскольку об-

ладание таковыми было запрещено. И наконец, соотнесение социальной активности и материнства: «Нет необходимой причины считать, что женщины должны посвятить всю свою жизнь исполнению одной животной функции и ее последствиям»[11]. Запрещать женщине заниматься общественной деятельностью и работой только потому, что она мать, — все равно, что запрещать то же самое купцам или морякам. Важно различать взгляды Дж. Ст. Милля и Г. Тейлор-Милль на замужество и материнство. Милль, в целом не считая воспроизведение рода долгом личности, а скорее наоборот, все же полагал, что если женщина, обретя равные права, свободно и независимо решит выйти замуж, ей стоит относиться к замужеству и материнству как к карьере, т. е. посвятить себя им целиком и не отвлекаться на другую работу, так как это только помешает ей выполнять основные занятия. В этом выражается вера Милля, последовательного эконома, в эффективность разделения труда, и своя разумность в этой идее есть, но именно за нее он подвергся жесточайшей критике. Его обвиняли в полумерах, в отступлении назад от принципа «совершенного равенства» и т. п[12]. Тейлор-Милль наоборот, считала, что женщина должна иметь право на собственный заработок, несмотря на замужество, также справедливо рассуждая, что расклад, при котором оба партнера в семье работают, лучше, чем когда одна сторона полностью зависит от другой. Но все же и она не предложила конкретных средств реализации такого порядка: получается, что либо она предлагает женщинам «разорваться» между домом и работой, либо предполагает наличие третьей стороны в лице прислуги, о которой прямым текстом не говорится, но можно предположить, что такое равенство должно осуществиться за чей-то счет. Чисто с точки зрения экономики Милль оказался прозорливее. Несколько важных «но»: Милль нигде не утверждал, что женщины должны выходить замуж, наоборот, это решение должно быть полностью свободным. Затем, он нигде не говорит, что женщины обязаны становиться матерями. Его суждения в отношении продолжения рода более чем критические: произведение на этот свет разумного существа — решение, требующее самой большой ответственности, и чем позже это произойдет, тем лучше, а можно и вообще никогда (у самого философа детей не было) — Милля заботили

вопросы перенаселения и бедности[13]. Также он видел в детях узы, порабощающие мать и еще более привязывающие ее к мужчине. Ни Тейлор-Милль, ни Милль не предложили схемы, способной осуществить «подлинное равенство» в семье, не обеспеченное за счет третьих лиц и сохранить равные возможности обоих партнеров к полному развитию всех способностей, т. е. к счастью. Условием, удовлетворяющим всем требованиям, стало бы перераспределение гендерных ролей внутри семьи, что для середины XIX в. было слишком радикально, даже для радикальных мыслителей.

Оба автора были уверены, что установление равноправия — дело обоих полов, и мужчины должны быть заинтересованы в нем в не меньшей степени, чем женщины. Тейлор-Милль высказывает три интересные мысли, не присутствующие у Милля в таком ясном виде: 1) мужчины не обретут мужественности до тех пор, пока ее не получат женщины; 2) при настоящем положении дел мужчины сами скатываются в слабость, культивируемую ими в их компаньонах-женщинах, и 3) женщин обучают так, чтобы они могли быть компаньонами мужчинам, но не наоборот — мужчин не обучают для того, чтобы быть компаньонами женщин. Милль при этом считал, что женщины не справятся собственными силами без широкой поддержки со стороны мужчин, тогда как Тейлор-Милль, наоборот, была убеждена в необходимости роста женского самосознания и понимания того, что освобождение происходит не только для женщин, но ими самими и в их же интересах: «... любая попытка женского образования, не предоставляющего им прав и не способствующего росту их сознательности при помощи веса ответственности, признается бессмысленной тратой сил»[14]. Женщины должны понимать, что образование и права они получают прежде всего для самих себя и для мира, а не для другого пола.

В эссе «О свободе» Милль определяет свободу выбора и разнообразие возможностей для развития личности как необходимые условия для достижения счастья[15]. Оно возможно только при наличии свободного выбора самореализации, чего не случится при существующем неравенстве полов ни с женщинами, ни с мужчинами, так как и те и другие оказываются загнаны в существующие рамки общественных ограничений, выраженных в разном

воспитании, навязанных социальных ожиданиях и предрассудках. Девочек с самых ранних лет воспитывают как преданных и любящих служанок, или даже рабынь, прививая им в качестве ложных добродетелей стремление жить для других и полную самоотдачу в виде заботы о супруге и детях: «Большинство мужчин желает иметь в качестве женщины, наиболее тесно с ними связанной, не принужденную рабу, но ту, которая сама этого [рабства] хочет; не столько рабу, сколько возлюбленную»[16]. В результате у женщин не остается ни времени, ни сил, ни часто желания на самих себя — пресловутое развитие способностей, на самореализацию, столь важную для обретения счастья. Мужчины же, уверенные в собственном превосходстве только по праву рождения, оказываются лишены стимула для развития — о каком интеллектуальном и нравственном росте может идти речь, если самые близкие тебе люди находятся на низшей ступени? Так можно только деградировать, что и происходит с мужчинами: неограниченная власть превращает их в агрессивных и мелких тиранов, причем чем ниже по социальной лестнице оказывается человек, тем более жестоко он отыгрывается на своих домочадцах — эта закономерность подмечена в обоих работах[17].

Таким образом, только «совершенное равенство» между женщиной и мужчиной оказывается условием счастья индивидов и общественного благополучия. Ведь от счастья личности зависит благосостояние общества в целом, и «главный источник человеческого счастья» засохнет под действием предрассудков и ограничений свободы.

---

[1] *Taylor M. H.* Enfranchisement of Women. In: Collected Works of John Stuart Mill. Vol. XXI. Toronto, 1984. P. 393 (*перевод цитат из работ Дж.Ст. Милля и Г. Тейлор-Милль здесь и далее, где не указан переводчик,* мой — *А.Н.*).

[2] *Mill J. S.* Autobiography // The Collected Works of John Stuart Mill, Vol. I: Autobiography and Literary Essays / ed. John M. Robson and Jack Stillinger, Toronto, 1981. P. 251.

[3] *Taylor H. and Mill J. S.* Papers on Women's Rights (1847-50?). 1. Rights of Women – and Especially with Regard to the Elective Franchise – by a Woman – Dedicated to Queen Victoria // Collected Works of John Stuart Mill. Vol. XXI: Essays on Equality, Law and Education. Toronto, 1984. P. 381.

[4] *Mill J. S.* The Subjection of Women. London, Longmans, Green, Reeder and Dyer. 1878. 4th edition. P. 23-24.

[5] *Кант И.* Наблюдение над чувством прекрасного и возвышенного.// Кант И. Сочинения: в 6 т. М., 1964. Т.2.
[6] *Mill J. S.* The Subjection of Women. P. 28.
[7] *Шенли М. Л.* Рабство и дружба в браке: «Подчинение женщин» Джона Стюарта Милля. // Феминистская критика и ревизия политической философии / Сост. М. Л. Шенли, К. Пейтмен. М., 2005. С. 240-245.
[8] *Mill J. S.* The Subjection of Women. P. 194.
[9] Статья была впервые опубликована в издании «Westminster and Foreign Quarterly Review» в июле 1851 г. без указания авторства. Сам Милль не включил эту работу в список произведений, написанных им совместно с Тейлор-Милль, что дает основания считать эссе полностью самостоятельным сочинением последней.
[10] *Taylor M. H.* Enfranchisement of Women. P. 398.
[11] Ibid. P. 403.
[12] *Goldstein L.* Mill, Marx and Women's Liberation // Journal of the History of Philosophy. 1980. Vol. 18. P. 328.
[13] *Mill J. S.* On Liberty // Collected Works of John Stuart Mill. Vol. XVIII / ed. John M. Robson, Toronto: University of Toronto Press, 1977. P. 304.
[14] *Taylor M. H.* Enfranchisement of Women. P. 396.
[15] *Mill J. S.* On Liberty. P. 270.
[16] *Mill J. S.* The Subjection of Women. P.28.
[17] Ibid, P. 182-189; *Taylor M. H.* Enfranchisement of Women. P. 405-406, 409-410.

О. В. Герасимов

Феноменология смысла Густава Шпета

Проблема смысла жизни, вне всякого сомнения, - одна из фундаментальных, вечных проблем философии. В то же время, то или иное её решение зависит от того, как мы вообще понимаем сам концепт смысла. В статье анализируется феноменологическая концепция смысла выдающегося русского философа XX века Густава Шпета.

Шпет находился под огромным влиянием Э. Гуссерля, безоговорочно принял идею феноменологии. Но он не был просто одним из многочисленных феноменологов-гуссерлианцев: оперевшись на гуссерлевские идеи, он развивает их дальше, выявляет их скрытый теоретический потенциал. Как писал сам Шпет, значение феноменологии Гуссерля «состоит в том, что он (Гуссерль. – ***О.Г.***) *пока* (здесь и далее, если это не оговорено специально, выделено Г. Шпетом. – ***О.Г.***) не столько решает проблемы, сколько *ставит* их, – и в этом одном уже обнаруживается высокая продуктивность феноменологического метода <…> феноменологическая установка облегчает усмотрение проблем и выступает чреватая ими».[1]

Изучая гуссерлевскую феноменологию, Шпет обнаружил, что решение проблемы слова и смысла позволит преодолеть большинство трудностей, стоявших перед феноменологической философией. Работа над этими вопросами и привела его к пониманию того, что именно герменевтика, основанная на гуссерлевском феноменологическом методе, и есть решение той фундаментальной задачи построения философии как строгой науки, которую ставил перед собой Гуссерль.

Мы рассмотрим феноменологический анализ смысла, предпринятого Шпетом, попытаемся выявить его особенности в сравнении с гуссерлевской феноменологией, определим перспективы изучения проблемы.

Обращение Густава Шпета к проблеме смысла в рамках феноменологии было вызвано его неудовлетворенностью рядом положений Гуссерля, наличием «пробела» в феноменологии, который «вызывает за собою, как следствие,

то, что само “содержание” явления оказывается раскрытым не до конца. С одной стороны, устанавливаются несомненные и твердые связи-отношения между тетическим актом и смыслом в положении, тогда как остается неясным, *неполным,* описание источника, свидетельствующего об этом “совпадении” друг с другом двух моментов единого “положения”; с другой стороны, структура явления прослеживается не до его последнего “начала”, так как за обнаружением “значения” под покровом “выражения” (понятия) и за обнаружением “смысла” под покровом предметной ноэмы, мы должны были остановиться перед покровом самого предмета, за которым лежит еще загадка: “начало” самого предмета и с ним вместе “источник” его разумной мотивации».[2] Иначе говоря, неясным остаётся отношение смысла к предмету, а также генезис смысла в тетическом акте (т. е. акте полагания). Шпет предлагает рассмотреть смысл в качестве содержания ноэмы, которое тем самым проникает во все ее слои и сохраняется при всех операциях с ноэмой и, как следствие, переносится в логическое выражение как его содержание[3]. Вообще, согласно Шпету, смысл следует искать именно в логическом, которое выступает как *внутреннее* предмета, располагаясь «между» морфологическими (внешними) и онтическими (чистыми) его формами, что уже отмечалось исследователями.[4] Логическое, само по себе будучи только одним из слоев ноэмы, тем не менее выступает как *выражающее*, выражает предмет через «значение», выступая как его смысл. Тетический акт, направляясь на содержание предмета, образует положение "об" этом содержании[5]. Шпет обращает внимание на то, что в феноменологии Гуссерля смысл констатируется как некая абстрактная форма, очень расширенное "значение", и, тем самым, феноменология, рассматривая предмет в его абстрактной несамостоятельности, не достигает подлинного внутреннего смысла предмета[6]. Обращаясь к классическому аристотелевскому примеру с секирой, Шпет указывает на то, что подлинный смысл предмета обнаруживается лишь в его конкретности и самостоятельности[7]. Тогда возникает вопрос: откуда в конкретности предмета берется то, чего не было в собственных квалификациях предмета, в том, что Гуссерль

обозначает как «der Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten» («предмет в его определительной квалификации»[8])?

Для решения поставленной задачи Шпет предлагает рассмотреть внимательнее структуру тетического акта и ноэмы. При установлении «что» и "как" предмета мы не ограничиваемся данностью и очевидностью, но стремимся проникнуть во всю полноту связей, раскрывая ее «мотивацию», т. е., ставим конкретный предмет в связь с его сущностью. Шпет выделяет еще один слой ноэмы, не замеченный, по его мнению, Гуссерлем, – «внутренний», для которого сам смысл как содержание выступает только как знак, не обнаруживая его непосредственно[9]. «Внутренний смысл» не содержится в предикативных определениях предмета (подобно тому, как в примере Аристотеля «рубить» не содержится в определении «секиры»); попытка ввести его в определение как чистое качество будет уводить от самого предмета к вышеназванным мотивирующим связям. Это как раз то, что сам Аристотель называл "душой" предмета, *энтелехией*. Шпет предлагает назвать обнаруженный им слой ноэмы *энтелехическим*, и это будет уже не абстрактная форма гуссерлевского «смысла», а нечто, закрепляющее предмет в его конкретности. «Энтелехия, таким образом, содержит в себе то, что характеризует предмет со стороны его определения *“к чему”*, она показывает нахождение предмета в некотором “состоянии” целеотношения или *телеологичности*».[10]

Что это значит? Это значит, что именно через телеологию, через целевое отношение может быть прояснен смысл предмета. Оставаясь в рамках естественнонаучного подхода к действительности, мы неизбежно будем «проходить мимо» внутреннего смысла (энтелехии) предмета. Гуссерлевская трактовка смысла как расширенного содержания, как абстрактной формы проистекает именно из естественнонаучной установки, которую сам Гуссерль критиковал, но которую, по-видимому, до конца не преодолел. С известной долей условности мы можем выделить в жизни человека две составляющие: теоретическую и практическую. Именно последняя тесно связана со способностью полагать смыслы. Определение жизненно-практической ценности предмета означает его

обнаружение в некотором отношении к целям и ценностям экзистенции ("для чего" предмета) и тем самым определяет телеологический характер акта смыслополагания. Научно-теоретический подход исключает ценностные суждения, выявляет причинно-следственные связи («что» и «как» предмета) и потому лишен телеологичности по определению. Перенос подобного подхода в философию неизбежно ведёт к интерпретации смысла как «содержания», пустой абстрактной формы, что, как убедительно показал Шпет, мы и видим у Гуссерля. Позиция же самого Шпета в этом контексте представляется нам более плодотворной.

Далее Шпет обращает внимание, что в первично данном цель, об отношении к которой выше шла речь, не обнаруживается, а потому никакое описание не может достичь здесь полноты. Телеологическая мотивация обнаруживается лишь через посредство «знаков»[11] (и, добавим мы, имеет во многом субъективный характер, что становится более явным при полагании смысла сложных предметов, например, произведений искусства). Невнимание философии к факту телеологической мотивации при установлении смысла Шпет объясняет борьбой с телеологией, которую вела философия Нового времени (речь идет, конечно, о «дурной» телеологии средневековой схоластики). Так что же всё-таки обнаруживает это наличие телеологической мотивации? Принадлежность к социальному миру. Любая природная вещь – всего лишь предмет чистого содержания, тогда как явление мира социального, наряду с чистым содержанием, обнаруживает возможность "смысла" как энтелехии, как телеологически мотивированного качества[12].

В принципе, любой предмет, вовлеченный в практическую жизнь человека, *может* иметь внутренний смысл, энтелехию. Эта возможность реализуется при наличии соответствующего акта интенционального сознания. У Гуссерля смыслополагание отнесено к содержанию тетического акта, но обнаружение Шпетом «внутреннеого смысла» ноэмы заставляет его пересмотреть гуссерлевскую позицию. Тетический акт устанавливает лишь «положение» о вещи (Шпет), но не ее внутренний смысл. Это позволило Шпету говорить об особом акте смыслополагания, отличном

от тетического акта, хотя и неразрывно с ним связанного: акт смыслополагания невозможен без тетического акта, тогда как тетический акт, не связанный со смыслополаганием вполне возможен. «Этот акт не есть сам тетический акт, но как бы находится в тетическом акте, и последний без него просто “механичен”...».[13] Этот акт усматривает в содержании ноэмы лишь знак для внутреннего, энтелехии. Шпет предлагает обозначить эти акты как *герменевтические.*[14] Герменевтический акт закрепляет единство предмета с его жизненным смыслом.

В этом контексте Шпет настаивает на необходимости различения «смысла» и «значения» (как уже говорилось выше, Гуссерль практически не различал эти понятия, трактуя «смысл» как расширенное «значение»). При этом он обращает внимание на то, что в ряде ситуаций эти понятия действительно практически совпадают, и критиковал различение «смысла» и «значения» в контексте филологии, указывая, что «смысл» и «значение» слова суть одно и то же.[15] Это различие проявляется лишь в онтологическом аспекте: бытие «смысла» есть бытие в качестве «знака», обладающего «значением». Наличие «знака», имеющего «значение», присуще «выражениям», «высказываниям», «положениям», но не предметам. Отсюда становится ясным, что понятие «значения» надо сохранить в гуссерлевском определении как «содержания» «выражения», тогда как понятие «смысла» использовать для обозначения именно внутреннего смысла предмета, т. е. энтелехии.[16] Для полного прояснения этого вопроса следует добавить еще одно рассуждение Шпета, в котором он предлагает филологам различать «логос» и «лексис»: первое – звук с осмысленным значением, второе – «членораздельный звук»; последнее ничего не «значит», но только *называет* вещь[17]. Гуссерлевское смешение "смысла" и "значения" проистекает из того, что относительно положения (того, что устанавливается с помощью тетического акта) его смысл и значение действительно совпадают. Смысл положения и составляет его содержание (то же и значение), но смысл вещи есть нечто иное. Смысл вещи не содержится в определении, но «добавляется» к нему, привносится каким-то другим актом, т. е. актом герменевтическим. Понятия, имеющие вполне определённое значение, могут быть лишены

сами по себе какого-либо смысла, и тот факт, что мы можем этот смысл им придать, доказывает относительную самостоятельность и самодостаточность герменевтических актов. То, что относительно тетического акта Гуссерль назвал «выражением», относительно акта герменевтического Шпет предлагает назвать "интерпретацией", «истолкованием».[18]

На основании своего различения тетического и герменевтического актов Шпет предлагает сделать выводы, имеющие принципиальное значение для философии вообще. Это означает прежде всего что отношения цели-средства не являются чем-то привносимым нами для «удобств» теоретического познания, но присущи самой вещи и в форме смысла этой вещи нами констатируется. Картина мира, присущая человеку, заключается не в «правильном теоретическом объяснении» вещей, но в их ценностной иерархии относительно друг друга и самого человека. Любая вещь, попадая в сферу жизненного мира человека, обретает определенный смысл, становясь в определенные отношения к его целевым и ценностным ориентациям. Герменевтический акт как акт истолкования устанавливает это отношение. Онтологическая конструкция мира как телеологической системы не есть «теория», а есть выражение определённого порядка сущностей и деятельности, взятого в его конкретности, тогда как теория необходимо предполагает стремление к всеобщности и, как следствие, абстрактность. Телеологическое описание не предполагает выявления причинных связей, но констатирует некоторое положение вещей в определенной социокультурной среде. Само описание предмета как части социального или жизненного мира еще не означает открытия в вещах их цели, но предполагает наличие ее, так как открывает наличность смысла. При этом следует обратить внимание на следующий момент, мимо которого проходит сам Шпет. Жизненная конкретность смысла предполагает его принципиальную незавершенность, в противоположность положению, в котором качественные определённости предмета могут быть описаны с исчерпывающей полнотой. Каждый новый герменевтический акт в отношении того же предмета «добавляет» новые смысловые оттенки. Наиболее

отчетливо это видно на примере произведений искусства, в которых каждое поколение открывает нечто новое.

Телеологическое описание действительности неизбежно ведет к постановке важнейшей проблемы философии XX в. – проблемы индивидуального. Вопрос об индивидуальности был справедливо заострен в работах неокантианцев, прежде всего у Г.Риккерта, но удовлетворительно ответить на него они так и не смогли. Как отмечает Шпет, «...само словосочетание “индивидуальное понятие” заключает в себе contradictio in adjecto, и его определение, как понятия об индивиде, *логически* далеко не совершенно».[19] Шпетовское определение индивидуальности через конкретность внутреннего смысла предмета (энтелехии) открывает новые перспективы в решении указанной проблемы.

Обращаясь к вопросу о сущностном характере герменевтического акта, нетрудно убедиться, что он интуитивен. При этом сам Шпет выделял два рода интуиции: интуиции опыта и интуиции идеальные (интуиции сущности).[20] Действительно, смысл усматривается (или не усматривается!) сознанием сразу и целиком, и не может быть вычленен в результате некоего дискурса. При этом саму способность сознания к усмотрению смысла следует считать важнейшей среди его способностей: «...всякое сознание может быть герменевтическим сознанием».[21] И в другом месте более решительно: «Разум <...> и есть функция, направленная на усмотрение смысла. Его акты суть акты понимания, интеллигибельной интуиции...».[22] Об интуитивности герменевтического акта свидетельствует тот факт, что мы всегда знаем смысл вещи, – не видим, не слышим, не умозаключаем к нему, но *знаем*.

Интуитивный и интимный характер усмотрения смысла неизбежно ставит нас перед проблемой транспортации смысла. Тем более, что, пожалуй, большую часть наших знаний мы получаем от «другого». Как возможна такая транспортация? Здесь Шпет обращает внимание на то, что индентичность герменевтических актов «свидетеля» и «воспринимающего» вовсе не обязательна; значим, скорее, сам факт усмотрения смысла: «...именно энтелехию ... мы “видим” и *по-иному*, чем передающий “свидетель”, не оспаривая самого факта».[23] Он категорически возражает против

попыток свести вопрос исключительно к психологическим аспектам «передачи», которые, будучи сами по себе важными и теоретически интересными, тем не менее, не дают представления о том, как становится возможной эта «передача». Задача феноменологии – ухватить этот процесс в его сущности. «Мы психологически можем говорить сколько угодно о взаимодействии индивидов, об общем духе и еще о чем угодно, но важно, что к сущности самого сознания принадлежит не только усматривать, но и *понимать, уразумевать* усмотренное».[24] И это «уразумение» не есть только умозаключение. Психология уразумения, бесспорно, – вопрос важный, но «…сколько бы мы ни говорили об уразумении, которому “научаемся”, всегда несомненным остаётся наличность “способности” к нему <…> в разной степени от тупости до дара».[25] Эта принципиальная способность сознания покоится на неразрывной связи индивидов, индивидуальных сознаний. Только герменевтические акты моего сознания «открывают» ему сознание «другого». Таким образом, герменевтика Шпета ставит крест на всех разновидностях солипсизма. «Абсолютное социальное одиночество, “одиночная камера” (термин Зигварта. – ***О.Г.***), есть удел не индивида как такого, а только сумасшедшего; утерять способность интеллигибельной интуиции, уразумения, даже при полном совершенстве интуиции опытной и идеальной, – значит сойти с ума, – единственный путь выхода из социального единения"[26].

Подведем итоги. Густав Шпет, обратившись к феноменологии Гуссерля, обнаруживает продуктивность феноменологического метода для решения ключевых философских проблем. Вместе с тем ряд вопросов и прежде всего вопрос о смысле, по мнению Шпета, решен Гуссерлем неудовлетворительно. Он полагает, что смысл есть нечто большее, чем простое содержание "положения" о предмете, возникающего как результат тетического акта. Шпет противопоставляет абстрактному «смыслу» Гуссерля конкретный внутренний смысл вещи. По его мнению, внутренний смысл вещи обнаруживается как особый слой ноэмы, для которого «содержание» выступает только как знак. Шпет предлагает здесь использовать аристотелевский термин «энтелехия» (душа вещи). Смысл вещи устанавливается телеологически. Таким образом, мы можем

говорить о смысле как об отношении вещи к целям и ценностям человеческого существования. А это значит, что «значение» как содержание «положения» или «высказывания» не совпадает со «смыслом» как индивидуально-ценностным отношением самой вещи. Существование понятий, которые имеют значение, но не имеют смысла, доказывает, что акт смыслополагания отличен от тетического акта как такового, хотя и невозможен без него. Шпет предлагает обозначить его как герменевтический акт. Таким образом, феноменология трансформируется в герменевтику, в которой смысл *полагается* особым актом интенционального сознания, а не обнаруживается в предмете в качестве пред-данного. Содержание предмета выступает только как *знак*, указывающий на наличие такового. Телеологическая мотивация герменевтического акта обусловливает его социокультурную определенность, что в принципе снимает вопрос об «одиночестве» индивидуального сознания, тем более, что способность усмотрения смысла рассматривается Шпетом в качестве основной способности сознания вообще. Кроме того, жизненная конкретность смысла позволяет дать ответ на вопрос о сущности индивидуального, вопрос поставленный, но не решенный в философии неокантианцев. Все это позволяет говорить о том, что феноменология смысла Густава Шпета представляет собой существенный вклад в развитие философской мысли и открывает новые горизонты в решении ряда актуальных философских проблем.

---

[1] *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы. Томск, 1996. С. 155.
[2] Там же. С. 156.
[3] Там же. С. 158.
[4] *Зинченко В. П.* Мысль и Слово Густава Шпета: (Возвращение из изгнания). М., 2000. С. 53-54.
[5] *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы. Томск, 1996. С. 158.
[6] Ср., напр.: *Прехтль П.* Введение в феноменологию Гуссерля. Томск, 1999. С.29-31.
[7] *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы. Томск, 1996. С. 159.
[8] Там же.
[9] Там же. С. 160.
[10] Там же. С. 161.
[11] Там же. С. 162.

[12] См.: Там же. С. 161-162.
[13] Там же. С. 164.
[14] Там же.
[15] См.: *Зинченко В. П.* Мысль и Слово Густава Шпета: (Возвращение из изгнания). М, 2000. С. 53-54.
[16] *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы. Томск, 1996. С. 165-166.
[17] *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 390.
[18] *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы. Томск, 1996. С. 166.
[19] Там же. С. 169.
[20] Там же. С. 170.
[21] Там же. С. 169.
[22] *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 416.
[23]*Шпет Г. Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы. Томск, 1996. С. 172.
[24] Там же. С. 173.
[25] Там же.
[26] Там же.

В. В. Попов

Иерархичность сущего как необходимое условие возможности обретения смысла жизни в философской концепции Джованни Пико делла Мирандола

Философское наследие прошлого представляет собой богатейший материал, анализ которого может значительно способствовать решению актуальных философских вопросов современности. Обращаясь к анализу проблемы смысла жизни, в качестве историко-философского материала мы привлекаем философскую концепцию одного из виднейших мыслителей эпохи Возрождения – Джованни Пико делла Мирандола. Выбранный нами историко-философский материал интересен тем, что он выражает дух эпохи Возрождения, которую метафорически можно назвать «эпохой обретения смысла». Современность же в этом ракурсе, скорее, заслуживает быть названной «эпохой утраты смысла». Подобного рода контрастность может способствовать обнаружению глубинных отличий двух ситуаций, противоположных друг другу в отношении состояния проблемы смысла жизни. При заметном различии в состоянии проблемы смысла жизни в несходных социокультурных ситуациях важнейшим представляется вопрос о необходимых условиях возможности обретения смысла жизни.

В статье предпринята попытка последовательного разрешения ряда задач, позволяющего ответить на вопрос о необходимом условии возможности обретения смысла жизни в философской концепции Джованни Пико. При проведении анализа современной проблематики с помощью историко-философской методологии необходимо начать с реконструкции определенного учения или концепции. В силу этого первой нашей задачей является реконструкция философской системы Пико в ее базовых, структурных компонентах. Затем применительно к этой системе необходимо определить, в чем состоит содержание человеческой жизни в самом общем ее виде, каковы цель и смысл человеческой жизни, и наконец, каково необходимое условие возможности обретения смысла жизни.

Философская концепция Джованни Пико в своем сущностном структурном виде антрополого-онтологическая. Основные проблемы, занимающие философа, - это проблемы природы и свободы человека, места человека в мире и его отношения к миру. Джованни Пико, не уделяя много внимания собственно онтологии, тем не менее представляет в общем структурном виде картину мироздания. Опираясь на античную и средневековую платоническую традицию, Пико изображает мироздание как иерархию высшего, среднего и низшего миров. В своем сочинении «Гептапл» философ в следующих словах представляет иерархию мироздания: «...существует три мира. Высшим из них является сверхчувственный, называемый богословами ангельским, философами – умопостигаемым <...> Сразу за ним следует небесный; последний из всех – это подлунный, в котором мы обитаем. Этот мир тьмы, тот – света; небо же устроено из тьмы и света».[1] В этом описании «тьма» и «свет» выступают не только онтологическими, но и ценностными категориями, задающими ценностную иерархию миров. В «Речи о достоинстве человека» Пико иначе описывает специфику каждого из уровней иерархии мироздания. Здесь он опирается прежде всего на качественное отличие содержания каждого из миров: «... всевышний отец, бог-творец создал по законам мудрости мировое обиталище, которое нам кажется августейшим храмом божества. Наднебесную сферу украсил разумом, небесные тела оживил вечными душами. Грязные, загаженные части нижнего мира наполнил разнородной массой животных».[2] В описании, однако, также виден ценностный характер иерархии, через которую задается структура мироздания. Человек, как видно из первого приведенного фрагмента, обитает в нижнем из миров. Однако указанный мир не является местом, отведенным для существования человека. И, как будет показано далее, он лишь отчасти принадлежит земному миру.

Идея иерархичности мироздания - одна из центральных системообразующих идей в философии Джованни Пико. Другой такой идеей становится идея человеческой свободы. Согласно философу, человек полностью свободен и в выборе своего места в мире, и в выборе своего облика. Пико вкладывает в уста бога следующие слова, обращенные к сотво-

ренному человеку: «Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь».[3] Следует обратить внимание, что в тексте одновременно говорится и о том, что человек помещается в центре мира, и о том, что человеку не отведено какого-либо своего места. Центр иерархичного мироздания - небесный мир, однако в вышеприведенном фрагменте говорится, что человек вовсе не создан небесным существом. Согласно взгляду Пико, небесная сфера есть место обитания вечных душ (под вечной душой у Пико подразумевается разумная часть души). Следовательно, речь здесь должна идти о том, что человек частично принадлежит небесному миру, частично – миру земному. Именно в силу того, что человек частично принадлежит и сфере вечных душ, и сфере пленных тел, он не является существом ни смертным, ни бессмертным, ни земным, ни небесным.

Согласно Джованни Пико, именно в человеческой свободе заключено сущностное отличие человека от всех прочих существ мира. Человеку «дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, кем хочет», в то время как «звери при рождении получают от материнской утробы все то, чем будут владеть потом», а «высшие духи либо сразу, либо чуть позже становятся тем, чем будут в вечном бессмертии».[4] Человек имеет возможность быть любым существом. При этом Пико не имеет в виду внешний облик, но лишь внутреннее содержание человеческой жизни. Философ приводит ряд любопытных примеров возможных человеческих жизней: «Если ты увидишь ползущего по земле на животе, ты увидишь не человека, а кустарник, и, если увидишь, подобно Калипсо, кого-либо, ослепленного пустыми миражами фантазии, охвачен-

ного соблазнами раба чувств, ты увидишь не человека, а животное. И если ты видишь философа, все распознающего правильным разумом, уважай его, ибо небесное он существо, не земное. Если же видишь чистого созерцателя, не ведающего плоти и погруженного в недра ума, то это не земное и не небесное существо. Это – более возвышенное, божественное, облаченное в человеческую плоть».[5] Когда Джованни Пико говорит, что человек может быть любым существом, он основывается на том, что существо является каким-либо определенным существом не в силу внешних признаков, а в соответствии с содержанием его внутренней жизни. Так он пишет: «...не кора составляет существо растения, но неразумная и ничего не чувствующая природа, не кожа есть сущность упряжной лошади, но тупая и чувственная душа, не кругообразное вещество составляет суть неба, а правильный разум; и ангела создает не отделение его от тела, но духовный разум».[6]

В картине иерархичного бытия идея человеческой свободы представлена как возможность человека самостоятельно определить свое место в мироздании. Человек не принадлежит лишь одному из уровней этой иерархии. Он причастен каждому из них, но полностью не принадлежит ни одному. Таким образом, у человека не оказывается определенного места в мире и он самостоятельно должен определить его. В метафизической картине онтологии Пико человек определяет свое место на одном из уровней иерархии мироздания. В контексте антропологического учения Пико человек обретает определенный способ жить. То, каким будет внутреннее содержание человеческой жизни, зависит от того, какие именно внутренние потенции будет развивать в себе человек. Согласно философу: «В рождающихся людей отец вложил семена и зародыши разнородной жизни, и соответственно тому, как каждый их возделает, они вырастут и дадут в нем свои плоды. Возделает растительные – будет растением, чувственные – станет животным, рациональные – сделается небесным существом, интеллектуальные – станет ангелом и сыном бога».[7] Таким образом, процесс поиска своего места в мире и процесс саморазвития и самоформирования оказываются одним и тем же процессом, рассматриваемым с различных сторон. При этом будто бы в философской концеп-

ции Пико допускается, что есть некая «иерархия целей и ценностей и соответствующая ей прирожденная иерархия личностей; и речь идет о том, чтобы каждый (и прежде всего – я) попал на надлежащее место в этой системе».[8] Однако, как будет показано далее, это не совсем так. При первом приближении именно процесс поиска надлежащего места в мире и составляет в самом общем виде содержание человеческой жизни. Этот поиск проходит от низшей ступени, которая является местом обитания человека в самом начале его пути, к высшим ступеням мировой иерархии. Каждая из ступеней мироздания означает для человека принципиально новый способ его жизни.

Необходимо отметить, что, согласно Джованни Пико, есть и нечто запредельное всей иерархии мироздания, то, что находится не просто над высшей ступенью мироздания как еще один более высокий уровень иерархии, но над всей иерархией в целом, – бог. Поиск своего места в иерархии мироздания вместе с тем может стать и путем к богу. Если во всем мироздании человек не сочтет подходящим для себя ни один из способов жизни, он обращается к жизни в боге. Философ пишет, что если человека «…не удовлетворит судьба ни одного из этих творений (творений бога. – *П. В.*), пусть <…> став духом единым с богом в уединенной мгле отца, который стоит надо всем, будет превосходить всех».[9] Этот компонент концепции Пико, как будет показано далее, оказывается необходимой составной частью системы философа.

На основании двух концептов – «иерархичности мироздания» и «свободы человека» – Джованни Пико рисует картину человеческой жизни в самом общем ее виде как движение по иерархии мироздания снизу вверх в поисках собственного места в мире. Процесс этого движения есть в то же самое время процесс саморазвития и самоформирования человека. При этом человек в движении от одной ступени иерархии к другой обретает нечто качественно отличное от того, что он имел прежде. С изменением места человека в мире внутреннее содержание жизни также изменяется. Важным является то, что направление изменения положения человека в мире должно быть вертикальным – вверх от одной ступени иерархии к другой. Только в таком случае человек открывает для себя качественно иной способ жизни, и,

что не менее важно, при определенных условиях путь по иерархии мироздания оказывается и путем к богу. При горизонтальном движении человека в рамках одной ступени иерархии не происходит ни первого, ни второго.

Как было показано выше, Джованни Пико не отделяет процесса развития человека и процесса поиска человеком своего места в мире. Попытаемся определить, в чем состоит эта нерушимая связь между двумя процессами. В философской системе Пико эта связь, казалось бы, результат естественного порядка вещей, установленного богом. Однако анализ структуры философской концепции Пико может дать нам и менее метафизический ответ. Саморазвитие определенных потенций человека в концепции философа связано с существованием человека на таком уровне мировой иерархии, на котором в актуальном виде определено существовать тому, что человек развивает в себе. Таким образом, Пико устанавливает связь между тем, что человек развивает в себе, и тем, какое место в мире он занимает. При этом, с одной стороны, определенное место человека в мире способствует развитию лишь соответствующих потенций, заложенных в нем. С другой же стороны – философ настаивает на свободе определения самим человеком своего места в мире. Содержанием человеческой жизни в самом общем ее виде, таким образом, оказывается поиск такого места в мире, которое будет способствовать развитию тех внутренних потенций человека, которые он сам для себя определил. Прежде мы уже сделали вывод о том, что содержание человеческой жизни в самом общем ее виде заключается в поиске надлежащего места в мире. Однако теперь мы видим и то, что надлежащим местом человека в мире является место, соответствующее собственному устремлению человека. Цель же человеческой жизни заключается в саморазвитии человека, в его стремлении осуществить самого себя. Осуществить же самих себя – значит «дать творческий исход дремлющим в нас, скрытым от постороннего взора, но настойчиво требующим своего обнаружения духовным силам, образующим как бы истинное существо нашего Я».[10] При этом развитие человека становится свободным в силу того, что человек самостоятельно определяет те внутренние потенции, к развитию которых он будет двигаться. И тем местом в мире, кото-

рое будет для него подходящим, может стать любое место в иерархии мироздания, так как в человеке заключено все возможное многообразие потенций.

Джованни Пико, как и многие гуманисты его времени, видел, что цель человеческой жизни заключена в самом человеке. Однако выявив цель и содержание человеческой жизни в философской концепции Пико, мы еще не установили, что именно придает человеческой жизни осмысленность. Ведь сама цель человеческой жизни в том виде, в котором она представлена в философской концепции Пико, еще не придает жизни смысл. Попробуем определить, что же в этом случае придает осмысленность человеческой жизни.

Как было показано выше, Джованни Пико рассматривал возможность того, что жизненный путь человека не обязательно приводит его к обретению своего места в мире. Жизненный путь человека может привести его и к обретению себя в боге. Однако это не два различных пути. Развитие человека проходит благодаря его движению по иерархии мироздания. Высшая ступень мировой иерархии, согласно Пико, в то же время есть ближайшая ступень к богу. В следующих словах философ выражает интенцию жизненного движения через всю мировую иерархию к богу: «Пусть наполнит душу святое стремление, чтобы мы, не довольствуясь заурядным, страстно желали высшего, а также добивались (когда сможем, если захотим) того, что положено всем людям. Отвергая земное, пренебрегая небесным и, наконец, оставив позади все, что есть в мире, поспешим в находящуюся над миром курию, самую близкую к высочайшей божественности».[11] Именно через мировую иерархию, ее прохождение и ее отвержение, проходит путь к богу. Движение вверх по иерархии мироздания есть одновременно движение человека и к самому себе, т. е. к своей осуществленности, и к богу. Эта ситуация и позволяет человеческой жизни быть осмысленной. Человек развивает свои потенции не только ради самого этого процесса и его непосредственных результатов. В глубоком онтологическом отношении его движение к осуществлению себя есть движение, ведущее за пределы самого человека. Однако не следует считать, что именно жизнь в боге есть конечная цель и смысл человеческой жизни. Жизнь в боге есть лишь потенциальная цель человеческой жизни, которая

вовсе не обязательно становится для человека целью актуальной. Самое существование этой цели в потенциальном виде уже делает осмысленной актуальную цель человеческой жизни (осуществленность себя), так как движение к этой последней цели есть в то же самое время и движение к первой из них. Обе эти цели лежат на одном и том же пути человеческой жизни, которым является путь по иерархии мироздания от низшей ступени к высшим.

Философская концепция Джованни Пико, безусловно, выражает дух своей эпохи. Когда средневековое мировоззрение уходит на второй план, а мировоззренческий центр смещается с бога на человека, Пико пытается осмыслить проблемы, вызванные этими изменениями, и дать такое их разрешение, которое бы соответствовало духу времени. Одной из таких проблем стала проблема смысла жизни. Соединяя в одно целое движение человека к развитию собственных потенций и к богу, философ представляет собственное видение содержания, цели и смысла человеческой жизни. Иерархичность сущего представлена в философском учении Пико как необходимое условие возможности движения человека к собственной осуществленности, и к богу, а также возможности совпадения этих двух движений, которые в качестве одного и того же обеспечивают возможность обретение человеком смысла жизни.

---

[1] *Пико Д.* Гептапл // Образ человека в зеркале гуманизма: мыслители и педагоги эпохи Возрождения о формировании личности (XIV–XVII вв.). М., 1999. С. 77.
Пико Д. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: в 2-х т. Т. 1. М., 1981. С. 248–249.
[3] Там же. С. 249.
[4] Там же.
[5] Там же. С. 250.
[6] Там же.
[7] Там же. *С.* 249.
[8] *Франк С. Л.* Смысл жизни. М., 2000. С. 11.
[9] *Пико Д.* Речь о достоинстве человека. С. 249.
[10] *Франк С. Л.* Смысл жизни. С. 2.
[11] *Пико Д.* Речь о достоинстве человека. С. 250.

Е. Л. Антонова

Культурный консерватизм и культурная традиция сквозь призму «обретения» и «утраты»

Как правило, роль и значение культурного консерватизма, как и культурной традиции, в основные «стабильные» исторические периоды ни обществом, ни индивидами не осознаются. К ним начинают активно апеллировать исключительно в транзитивные – переходные или переломные – периоды. И это не случайно: в условиях «кризисов переходности» на первый план выходит проблема противостояния двух взаимоисключающих тенденций – *сохранения* (культурный консерватизм как механизм сохранения «самости» культуры) и *разрыва* (смена идентичности как фактор разобщения социума на основе «сложно уловимой» идентичности) с культурной традицией, воспринимаемых обществом как «обретение» и «утрата». Такое противостояние порождает «раздвоение, раскол, противоречивость, конфликт внутри культуры <…> охватывающие ключевые компоненты культуры – ценности, верования, нормы общества (ревизия героических традиций нации, радикальная экономическая реформа)»[1] и т. п., что становится главной причиной приобретения обществом «синдрома» «культурной травмы», связанной с «ментальным расщеплением» (П. Штомпка) общественного сознания. Анализируя схожее состояние польского общества конца XX в., П. Штомпка выделяет три уровня «культурной травмы», получаемой социумом в ходе социокультурных трансформаций: это уровень индивидуальных биографий (разрыв межпоколенных и других типов социальных связей), коллективный (утрата групповой идентичности) и исторический (когда «травме» подвергаются этнонациональные, этносоциальные и этнокультурные типы сообществ) уровни. Неудивительно, что «культурная травма» становится едва ли не главной причиной маргинализации социума.

Представляется, что рассуждения на тему «утраты» культурной традиции и «обретения» культурного консерватизма перестают быть тривиальными, если рассматривать пробле-

му сквозь призму разности мировосприятия и культурных запросов «центра»/«мегаполиса» и «провинции»/«глубинки» в России, где для первого утрата культурной традиции – это разрыв с присущей его «образу существования» виртуальной реальностью, «заслоняющей» правду реальной жизни, а для второй – лишение «культурной почвы». В этой ситуаци культурный консерватизм как «обретение» важен не столько для «центра»/«мегаполиса», живущего неестественной «виртуальной» жизнью, сколько для «провинции»/«глубинки», которая непрерывно ощущает все три уровня «культурной травмы». Тот факт, что «центр»/«мегаполис» не считает отказ от культурной традиции «утратой», объясняется прежде всего тем, что культурная традиция утратила для него субстанциональность, определяющую культурное функционирование современного человека: компьютерные технологии (сам Интернет, блоги, скайп, социальные сети и другие), расширяя коммуникативные возможности индивида, позволяют устанавливать прямые «межцивилизационные» контакты. В этих условиях ни игнорирование культурных традиций, ни смена идентичности не представляются «центру»/«мегаполису» серьезной «утратой» для культуры.

В этом интересы «центра»/«мегаполиса» расходятся с интересами культуры как факта бытия, сохраняемого провинциальной глубинкой, без которой «центр»/«мегаполис» обречен на деградацию – в ней он черпает человеческий ресурс, питающий его жизненные силы. В разнонаправленности культурных запросов «центра»/«мегаполиса» и «провинции»/«глубинки», собственно, и заключается трагедия современной России: если для «провинции»/«глубинки» сохранение культурной традиции – это смысл жизни, а культурный консерватизм – «обретение», то для «центра»/«мегаполиса» их сохранение – проблема и «утрата».

В условиях, когда «утрата» значительно превосходит «обретение», традиционные смысложизненные «ценности теряют ценность, требуют неосуществимых целей, нормы предписывают непригодное поведение, жесты и слова обозначают нечто, отличное от прежних значений. Верования отвергаются, вера подрывается, доверие исчезает, харизма терпит крах, идолы рушатся»,[2] – культурный консерватизм обретает значение «идеологической» проблемы.

Впервые культурный консерватизм как «идеологическая» проблема заявляет о себе в Новое время, когда на фоне кардинальных изменений в социальной структуре западноевропейского общества начинается формирование мирового капиталистического рынка, потребовавшего не только создания «гражданского» общества, но и смены идентичности с этнической на «общечеловеческую». Так как смена идентичности, сопровождавшаяся разрушением культурной традиции, грозила утратой культурно-исторической преемственности, то в ответ на вызов времени в разных частях Европы зарождается романтическое движение, направленное на поиск «культурных корней» европейских наций. Интенсивный сбор и обработка мифологического и фольклорного материала братьями Гримм, Ш. Перро и другими «сказочниками» не ограничиваются их личным интересом к народным традициям, представлениям и верованиям, а становятся важным шагом к открытию феномена народной культуры и началом формирования специфического научного направления по изучению «народной мудрости» и «народного знания», известного сегодня как фольклористика. «Открытие» народной культуры в Европе, болезненно переживавшей «смену идентичности», стало не просто «романтическим движением» по изучению народных традиций, но и «своего рода просвещением», с которого начинается формирование национального самосознания западноевропейских наций и европоцентризма как формы выражения европейского культурного консерватизма. Став благодаря Гегелю, убежденному, что Европа есть конец всемирной истории, а Азия – ее начало, «идеологемой», конституировавшей европейский «образ жизни» как образец и догму, европоцентризм превращается в «экспортный идеологический продукт», под видом «общечеловеческих» ценностей настойчиво навязываемый не-европейскому миру.[3]

«Спасители» западноевропейской культуры от энтропийного воздействия еще только зарождающейся «тенденции» смены идентичности – народные традиции, с одной стороны, подвергаются изучению («консервации»), с другой – объявляются «вредными», «тормозящими прогресс» традиционных не-европейских, а значит – «непрогрессивных» культур. И «хотя в историко-этнографическом плане традиции

были неплохо изучены, их пропаганда воспринималась как приверженность (чуждому прогрессистской Европе. – *Е. А.*) патриархальному прошлому»,[4] объявленному по этой причине «темным» и «отсталым». М. Вебер в критике народных традиций пошел еще дальше: он объявил их антиподом рациональности. Будучи, по сути, «обретением» для «прогрессистской» западноевропейской культуры, «культурный консерватизм» превращается в «табу» (а значит – в «утрату») для «традиционных» «непрогрессивных» культур.

Здесь нельзя забывать, что в каждой «традиционной» культуре, к которой, в частности, относят и Россию, наличествуют *два взаимодействующих слоя*: исторически *ранний*, который представляет собой унаследованный традиционный «субстрат» культуры, и исторически *поздний*, содержащий элементы обновления не только «снимающ(ие) прежнее состояние»,[5] но и свидетельствующие о «невозвратности» традиционного бытия. Сформированные в историческом слое культуры «народные традиции» (механизм формирования этнокультурной идентичности) в современном слое становятся основой того, что сегодня понимают под «культурной традицией» – механизмом сохранения культурной преемственности. Основанная на «органическом единстве преемственности и обновления»[6] культурная традиция представляет собой квинтэссенцию социокультурного опыта.[7]

Действуя в переходные периоды как «этнический фактор», культурная традиция не только определяет специфику общественной жизни, но и выступает как форма выражения культурного консерватизма, обеспечивающего культурную преемственность. В этом смысле культурная преемственность – это не простая передача культурной традиции от поколения к поколению, но «прежде всего сущностная связь феноменов абстрагированных от исторической конкретности. Вот откуда (в современной культуре. – *Е. А.*) сродность разного и разновременного». В конечном счете, как сущностное означенная «сродность» «и строит культурную память»[8] Народа. Для России, где культура исконно выступала первостепенным фактором формирования духовного контекста жизнедеятельности общества, превращение культурной традиции в фактор второстепенный означает невосполнимую «утрату», ведущую к кризису идентичности, возникающему в

том числе по причине путаницы не только в определении «смысла жизни» и «смысла существования культуры», но и в представлении о том, для чего они нужны в принципе.

Последнее объясняет не только причину «пролонгирования» во времени действия «культурной травмы», непосредственно связанной с разрывом исторических, коллективных и межпоколенных связей, но и отвечает на вопрос, почему в условиях отказа от культурного консерватизма как смысла жизни «*каждое поколение представляет собой новый народ*».[9]

В России попытка создания культурного консерватизма как национальной идеи была впервые предпринята славянофилами и почвенниками в XIX в. Однако, в отличие от западноевропейской цивилизации, она так и не была реализована. О причинах неудачи писал Н. Н. Страхов в работе «Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки». Он вполне обоснованно утверждал, что всему виной влияние Европы: оно «постоянно отрывает русскую интеллигенцию от нашей почвы», рассуждения ее «не соответствуют нашей действительности», желания ее «не вытекают из наших потребностей», «любовь и злоба устремлены на призраки», а «жертвы и подвиги совершаются ради мнимых целей». Эта констатация раскрывает сущность умопостроений «квазиевропейской» (Н. Н. Страхов) «субкультуры» русской интеллигенции второй половины XIX в., объединявшей тех, кто умудрился «*из русских людей* превратиться в отлично образованных *англичан* или *немцев*». Неудивительно, что фанатическая тяга современной генерации «квазиевропейской» интеллигенции – по-прежнему, воспринимающей «свое» как «чужое», а «чужое» как «свое» – к смене исторически сложившейся этнонациональной идентичности на «общечеловеческую» напоминает неизлечимую болезнь, упорно «рецидивирующую» в разрушение культурного консерватизма – «иммунной системы» культуры нации. Такое понимание проблемы объясняет причину, по которой переломный период конца XX – начала XXI в. в общих чертах парадоксально воспроизводит атмосферу и агрессивно-реформаторский дух рубежа XIX–XX столетий и своим «равнением на Запад» воспринимается как попытка «Реставрации», восстановления «связи времен». Тотальная «вестернизация» отечественной

культуры как проблема, прямо ведущая к кризису идентичности, заставляет и сегодня рассматривать культурный консерватизм с позиции «обретения» национальной идеи, «объединительной» для «центра»/«мегаполиса» и «провинции»/«глубинки» при условии его встроенности в дискурс и технологии власти.

Эта позиция представляется тем более рациональной, что с проблемой утраты идентичности кроме России сегодня столкнулись не только «старые» и «новые» европейские нации, но и современные США.[10] Как участники единого «глобализационного процесса» все они ищут свой собственный, но в итоге находят один общий «ответ»: противостоять смене идентичности как глобальному «вызову» может традиционализм или, как принято называть его на Западе, «культурный консерватизм». По своей сути, этот вывод – косвенное признание того, что культурный консерватизм есть мощнейший фактор модернизации ныне живущих цивилизаций, и именно он должен лечь в основу стратегий внутренней и внешней политики каждого из современных государств, столкнувшихся с кризисом идентичности.

Жаль только, что принципов культурного консерватизма глобализирующийся Запад предпочитает придерживается исключительно в области политики, экономики и международных отношений. Во всем остальном, прежде всего – в социальной сфере, он прибегает к «технологиям» социального конструирования реальности (под «обаянием» последних и находится российская элита). Социальное конструирование реальности – феноменологическая идея, открытая Э. Гуссерлем, развитая в работах А. Шюца, П. Бергера и Т. Лукмана – начинается с внимания к наличной повседневности. Последняя не принимается как данность: по мнению социальных феноменологов, повседневность нуждается в конструировании, если утрачивает черты, приемлемые для жизни или общезначимые для большинства членов общества. Здесь и привлекаются уже ставшие на Западе «стандартными» социальные технологии «омассовления» – формирования человека «массы». Получается «порочный круг», из которого не только не может выйти сам Запад, но в который вовлекается и весь «не-западный» мир, заранее обреченный на получение «культурной травмы» разной степени тяжести, без вся-

кой надежды на «обретение» культурного консерватизма. Здесь и обнаруживается, что проблема «утраты» культурной традиции и «обретения» культурного консерватизма есть смысложизненная проблема для России, не только «скатывающейся» к противопоставлению интересов «центра»/«мегаполиса» и «провинции»/«глубинки» как смыслу жизни, но и на западный манер ставшей на путь «омассовления» социума.

В связи с этим следует обратить внимание на тот факт, что «процесс омассовления» – формирования «человека массы» – по-разному протекает на Западе и в России. Для урбанизированного Запада – это естественно-эволюционный процесс (см. «Закат Европы» О. Шпенглера), выявленный и осмысленный теоретиками[11] и взятый «под контроль» политиками с целью координировать стратегические и прогностические «умопостроения» общества с поправками «на массу». В реформируемой России «человек массы» в значительной степени формируется заданной моделью экономики, а стимулируется медиаиндустрией, использующей западные социальные технологии, о которых живописал С. Московичи: это упрощение смыслов, подгонка информационных данных под нужные вкусы и комплексы, адаптированные, внешне привлекательные формы презентаций навязываемых идей и «общечеловеческих» ценностей, безальтернативность утверждений и суждений, навязчивое повторение и т. д. А тот факт, что на «процесс омассовления» в России наслаивается «процесс массофикации», должен быть всесторонне изучен и отрефлексирован отечественными «идеологами».

По нашему мнению, в российском социокультурном пространстве процессы «омассовления» и «массофикации», понимаемые в западной гуманитарной науке как сходные, действуют как процессы разнонаправленные. Омассовление – процесс нивелирования жизненных форм, взглядов, поведения людей – выступает как процесс, управляемый «сверху», получивший при поддержке «медиасредств» скрытую «культурную легитимацию».[12] Здесь, на наш взгляд, интерес вызывает тот факт, что омассовление как явление, приобретающее черты глобальности, из процесса осмысления феномена глобализации «выпадает», хотя, по сути, является

одним из инструментов последней. Поскольку о «массу» разбиваются все традиционные «формулы культуры и общества»,[13] то в реформируемой России, где запущены процессы «хаотизации культурного пространства», процессу «омассовления» начинает противостоять процесс «массофикации». Поскольку «массофикация» как дефинитивно данное понятие не поддается однозначному реконструированию, то применительно к российским социокультурным реалиям – это латентно протекающий процесс «идентификации» по конкретным (интересы, сленг, одежда, стереотипы поведения / общения / деятельности, образ и стиль жизни и другим) признакам, стихийно возникающий на разных уровнях разобщенного социума в ответ на утрату «общекультурной идентичности». Как защитная реакция на «утрату» стихийная «массофикация» выступает как фактор социальной мобилизации на основе «сложно уловимой» идентичности. Поскольку кроме формирования «общекультурной» идентичности другого пути у России нет, то, как и на Западе, социальная мобилизация должна стать управляемой, но не в сторону «омассовления», а в русле культурного консерватизма не столько как «смысла жизни», сколько как «смысла выживания» и «культурной нормы».

Здесь российское общество сталкивается с комплексом взаимосвязанных проблем, главная из которых - проблема культурного наследования и задача возвращения к культурной традиции. Без второго реализация первого невозможна. Но если по поводу решения первой проблемы еще долго будут вестись научные и околонаучные споры, то решение второй проблемы должно уже сегодня стать доминирующим при организации по-настоящему современного образования. Выстроенное в духе культурной преемственности последнее срабатывает как фактор интеграции социума на основе «общекультурной идентичности», «изнутри» скрепляющей дезориентированное общество. В этом контексте консерватизм следует рассматривать как «обретение». В противном случае, уже в обозримом будущем Россия реально столкнется с лавинообразно нарастающей проблемой смены идентичности, делающей «утрату» культурной традиции и русской культуры как культурно-цивилизационного феномена необратимой.

[1] *Штомпка П.* Социальное изменение как травма. www.ecsocman.edu.ru>data/983/017/1220/1-Shtompka.pdf.
[2] Там же. С. 4.
[3] В эпоху нынешней цивилизационной глобализации европоцентризм трансформируется в «западоцентризм», а «общечеловеческие» ценности внедряются в общественное сознание под «прикрытием» мультикультурализма.
Якубов З. Педагогическая мудрость народа // Народное образование. 1995. № 2. С. 85.
Клевцов С. В. Город и деревня: метафизическое осмысление поворота в развитии западной цивилизации // Историческая поступь культуры: земледельческая, урбанистическая, ноосферная. Брянск, 1994. С. 111.
[6] *Некрасова М. А.* Народное искусство как часть культуры. М., 1983. С. 72.
[7] По мнению Л. Н. Гумилева, именно культурная традиция обусловливает мировоззренческие устои, нормы общежития и формы хозяйствования, имеющие в каждой культуре неповторимые особенности.
[8] *Некрасова М. А.* Народное искусство как часть культуры. С. 72.
[9] *Самохвалова Т. А.* Демократический тоталитаризм массовой культуры // Человек в контексте культуры. СПб., 1998. С. 46.
[10] См.: *Хантингтон С.* Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004.
[11] С. Сигиле, З. Фрейд – психоанализ; Г. Лебон, С. Московичи, В. Райх, Г. Тард, Э. Фромм – социальная психология; Х. Арендт, Ф. Ницше, Х. Ортега-и-Гассет, К. Ясперс – философия жизни, экзистенциализм; Т. Адорно, Г. Маркузе – неомарксизм; Д. Белл, Ж. Бодрийяр, Ф. Гваттари, Ж. Делез, Э. Тоффлер, М. Фуко, А. Шюц и другие – философия культуры и социальная футурология.
[12] По мнению С. Г. Кара-Мурзы, важным шагом к контролю над обществом на пути к «омассовлению» социума становится создание «индустрии аморальности», поскольку человек, дезориентированный в области морали, легче всего поддается управлению.
[13] *Бодрийар Ж.* В тени молчаливого большинства или конец Социального. Екатеринбург, 2000. С. 38.

Г.В. Лагонда

Со-бытие в супружестве: возможно ли счастье?

Вступая в брак, практически любой здоровый и здравомыслящий человек хочет сделать свою жизнь более радостной, счастливой, гармоничной, полной, интересной. Однако счастье и гармония являются феноменами, плохо поддающимся психологическому анализу. Поэтому для психологии отнюдь не праздным является вопрос, как объективировать качество со-бытия супругов. По сути дела речь идёт не об одном, а о трёх взаимосвязанных вопросах. Первый из них, пожалуй, наиболее прост: каким термином лучше обозначить интегративную характеристику, позволяющую оценивать супружество в целом? Решение второго вопроса намного труднее, поскольку подразумевает выделение основного критерия-маркёра (или группы критериев), позволяющего давать такую оценку. Третий вопрос наиболее сложен, так как касается выделения условий, соблюдение которых открывает возможность достигнуть такого качественного состояния матримониальных отношений, которое максимально соответствует содержанию выбранного критерия-маркёра.

В современной литературе по психологии семьи нет недостатка в исследованиях на данную тему. Только для обозначения счастливого брака используется порядка десяти терминов, как-то: стабильность, устойчивость, успешность, здоровье, функциональность, благополучие, удовлетворённость браком и даже удачный брак. В чём-то они синонимичны, в чём-то имеют свою специфику. Однако само их разнообразие говорит о трудности даже понятийно зафиксировать изучаемую реальность.

Что касается критериев, позволяющих констатировать достижение соответствующего состояния матримониальных отношений, то понятийное разнообразие здесь оказывается ещё более выраженным. Супружеская совместимость, супружеская адаптация, способность супругов справляться с внешними и внутренними задачами, эмоциональная удовлетворённость, сходство семейных ценностей, наличие чувства любви к супругу, положительные репродуктивные установки

– вот незначительная часть списка предлагаемых разными авторами критериев.

Самый большой массив данных накоплен в связи с решением вопроса о факторах, прогностически значимых в отношении перспектив супружества. Их настолько много, что возникает необходимость в их классификации. Особого упоминания в этой связи заслуживает исследование Р.А. Льюиса и Г.Б. Спайнера.[1] Ими была проделана впечатляющая работа, включающая в себя сбор данных о коррелятах качества брака, что позволило выделить более сорока искомых позиций. Найденные параметры были рассортированы на три группы: добрачные факторы, социальные и экономические факторы, а также личностные и внутрисупружеские факторы. Во многом выделенные Р.А. Льюисом и Г.Б. Спайнером детерминанты супружеского благополучия созвучны тем, которые выявлены отечественными исследователями.

Учитывая обилие научной психологической литературы, направленной на освещение темы успешности супружеских отношений, нет возможности подвергнуть её тщательному анализу в рамках журнальной статьи. Однако само внушительное количество научных трудов по той или иной тематике свидетельствует об отсутствии согласия между учёными. Практиков такое положение дел также вряд ли устраивает. Ведь чем больше предлагается путей достижения успешного брака, тем сложнее выбирать приоритеты. При дальнейшем наращивании массива данных в какой-то момент времени они попросту могут стать бесполезными. Не только потому, что следовать всем показателям становится не реально. Многие из полученных результатов оказываются в противоречии друг с другом либо порождают внутреннее противоречие. Приведём лишь один подобного рода пример.

С позиций указанных авторов условием успешного брака является комплиментарность ролей, с позиций Н.Ф. Федотовой – сходство ролевых ожиданий мужа и жены, с позиций Е.Ф. Ачильдиевой – согласованность взглядов на семейные роли, с позиций Н.Н. Обозова и А.Н. Обозовой – согласованность самих роевых ожиданий, а с точки зрения А.Н. Волковой – согласованность ролевых ожиданий ролевым притязаниям.[2] Понятно, что сходство и комплиментарность –

это разные понятия. Точно так же существуют различия между согласованностью взглядов на роли и согласованностью самих ролей. Впрочем, какое бы мы ни взяли положение из последних трёх примеров, всё равно не ясно, что означает согласованность: сходство, комплиментарность или нечто третье?

В своё время В. Гейзенберг, выражая точку зрения многих ведущих физиков XX столетия, утверждал, что «убедительная сила завершённой теории, в конечном счёте, определяется её простотой и красотой».[3] То же мнение по поводу психологической теории высказывает и Ю.Н. Карандашев.[4] Наблюдая путаницу в представлениях исследователей по поводу критериев оценки успешности брака и условий его достижения, нельзя не согласиться с этими авторитетными мнениями. При этом не следует забывать, что поднимаемая проблема является не только теоретической. Создание и развитие супружеских отношений правомерно считать жизненной задачей почти каждого взрослого человека. Трудности, с которыми он при этом сталкивается, порой приводят его в кабинет к практическому психологу. Специалист же для оказания эффективной помощи должен иметь чёткие теоретические ориентиры относительно того, что ему надлежит делать. Не очень корректные посылы, призывающие к адаптации к темпераменту и (или) характеру партнёров, вряд ли здесь могут быть полезны. Точно также мало пользы и от многочисленных, но отличающихся недосказанностью и противоречивостью, призывов согласовывать супружеские роли. Высказывая собственные соображения на проблему успешности брака с позиции создаваемой нами экспектационной теории супружеских отношений, мы намерены учесть недостатки существующих теоретических взглядов.

В первую очередь мы считаем необходимым определиться с терминологией. Она должна быть точной, чёткой и однозначно понимаемой. Понятия, обозначаемые выбранными терминами, должны быть определены и наполнены конкретным содержанием. Лишь в этом случае можно рассчитывать на построение такой теоретической картины, которая могла бы представлять интерес в равной степени для теоретиков и для практиков (и, желательно, быть понятной для их клиентов).

При поиске интегративной качественной характеристики супружества необходимо в первую очередь учитывать субъективную заинтересованность человека в матримониальных отношениях. Свой выбор мы останавливаем на термине «успешность брака». Он привычен. В противовес стабильности, в нём делается акцент не на формальной стороне отношений, а на переживаниях мужа и жены. В отличие от прилагательных «удачный», «гармоничный», «счастливый» и «благополучный», предполагающих предзаданность гармонии и счастья, успех подразумевает необходимость созидания отношений, что, с нашей точки зрения, имеет крайне важное значение. Термины же «здоровый» и «функциональный» в большей степени адресованы семье, нежели супружескому холону.

Выделение критерия, позволяющего судить об успешности брака, напрямую детерминировано нашей теоретической позицией. В максимально сжатом виде она может быть сформулирована следующим образом. Человек надеется на обретение личного счастья в браке потому, что супружество позволяет в рамках одного формата отношений удовлетворить целый ряд потребностей, а значит, получить мощный приток положительных эмоций. К категории брачных мы относим следующие потребности: в реализации сексуального влечения, в продолжении рода, в подтверждении уникальности партнёром по браку, в любви, в самоактуализации, в присоединении и в материальном благополучии. Основываясь на данных рассуждениях, *под удовлетворённостью браком мы понимаем субъективную оценку каждым из супругов характера их взаимоотношений, которая детерминирована, главным образом, удовлетворённостью брачных потребностей мужа и жены.* Выявление условий успешного брака, таким образом, сводится к пониманию того, что необходимо супругам для удовлетворения их брачных потребностей.

Отвечая на данный вопрос, мы исходим из убеждения в том, что каждая брачная потребность имплицитно содержит в себе целый набор супружеских экспектаций. Под брачными экспектациями мы понимаем системообразующее звено супружеских отношений, которое представляет собой проекции конкретизированных брачных потребностей супругов на поведение друг друга. Именно матримониальные ожидания

являются той психологической основой супружества, теми нитями (системообразующими звеньями), которые превращают Я двоих людей в Мы супругов. Данную мысль можно проиллюстрировать незамысловатой схемой:

МУЖ ⟷ ЖЕНА

брачные экспектации

Таким образом, совершенно очевидно, что важнейшим условием удовлетворённости браком является соответствие поведения каждого из супругов брачным ожиданиям партнёра. Человек вряд ли будет счастлив в супружестве, если партнёр не оправдывает возлагавшиеся на него надежды. Данную разновидность прогностически значимых факторов успешной совместной жизни правомерно обозначить как супружеско-экспектационную. Современные тенденции в развитии института брака таковы, что именно эта категория условий приобретает ведущее значение для судьбы матримониальных отношений. Поэтому всестороннее исследование брачных экспектаций супругов приобретает в настоящее время особую актуальность. Именно психологический анализ систем супружеских ожиданий открывает возможность осмыслить взаимоотношения мужа и жены во всей их полноте.

Вторая категория прогностически значимых факторов успешного супружества непосредственно связана с предыдущей. Для того чтобы иметь основания рассчитывать на реализацию своих брачных экспектаций, необходимо донести их содержание до партнёра. Решение этой задачи возможно только с помощью общения, которое может оказаться эффективным, а может и нет. Многое здесь зависит от коммуникативной компетенции супругов и от желания её планомерно использовать. Поэтому вторая разновидность условий, лежащих в основе удовлетворённости браком, может быть названа коммуникативной. Кроме соображений здравого смысла существуют и серьёзные теоретические основания для её выделения. В частности, хорошо известно, что общение является способом реализации любых форм отношений. Брачные отношения здесь исключением не являются. В свою очередь, рассматривая супружество как систему взаимоотношений, мы обязаны принимать во внимание все

системные свойства. Одно из них – это организующее значение движения информации, другое – обратная связь. Оба названных свойства указывают на значение процесса общения в организации функционирования супружеского холона.

К сказанному следует лишь добавить, что коммуникативные и супружеско-экспектационные прогностически значимые факторы логично объединить в группу межличностных условий счастливого брака.

Системная организация матримониальных отношений открывает для обсуждения и тему подсистем и суперсистем. Супружеский холон является подсистемой для таких суперсистем, как расширенная семья и социум в целом. Это даёт нам основания выделять группу социальных условий успешности брака. Удовлетворяя свои брачные потребности, партнёры определённые ожидания связывают как с ближним, так и с дальним социальным окружением.

Если говорить о родительских семьях, то супруги (особенно молодые) надеются (а во многих случаях и требуют) на разностороннюю помощь родителей. Не получая таковой, супруги испытывают неудовлетворённость своими межличностными отношениями. Нам приходилось наблюдать случай, когда жених и невеста попросту передумали вступать в брак только потому, что их родители отказались организовывать пышное свадебное торжество.

Распространение ожиданий, связанных с реализацией брачных потребностей, на отдалённое социальное окружение хорошо иллюстрируют ставшие уже многочисленными для Беларуси примеры рождения третьего ребёнка с целью приобретения статуса многодетной семьи. Подобный статус открывает путь для получения многочисленных льгот со стороны государства. Когда же по тем или иным причинам обещанные преференции оказываются не предоставленными или предоставленными не в полном объёме, страдает чувство удовлетворённости брачно-семейными отношениями.

Возвращаясь к тезису о системной организации брака, резонно говорить о том, что каждый из супругов является подсистемой по отношению к супружескому холону (последний в таком случае выступает в роли суперсистемы). Отсюда следует правомерность выделения группы индивидных условий успешного брака. По нашему мнению, она распадается

на две составляющие: соматическую и психологическую. Человек в связи с организацией супружеских отношений адресует определённые ожидания и себе самому. Часть из них адресуется своему телу, другая часть – содержанию внутреннего мира.

Понятно, что индивидная соматическая группа условий представлена ожиданиями, связанными с собственным организмом и здоровьем. Вступая в брак, человек в той или иной мере учитывает состояние своего организма, своего здоровья, их возможные изменения в ближайшей и долгосрочной перспективе. Зачастую такой анализ удерживает партнёров со значительной разнице в возрасте от создания долгосрочных официальных отношений. Ведь в подобном браке процесс старения (а значит, потери привлекательности и риск заболевания) у старшего из супругов может прийтись на «расцвет сил» у младшего. Такого рода диссонанс способен привести как к взаимному недовольству, так и недовольству взаимоотношениями.

Реально возникшее тяжёлое соматическое заболевание способно вызвать у человека глубокую неудовлетворённость собой как супругом и, как следствие, изменить характер матримониальных отношений. К примеру, ревматический полиартрит, существенно ограничивая двигательную активность человека, может значительно затруднить реализацию многих собственных брачных экспектаций. В результате индивид оказывается ограниченным в выборе видов совместного с партнёром отдыха, может снизиться его заработок, а значит, и вклад в семейный бюджет, перестают соответствовать ожиданиям реалии взаимодействия с детьми и пр. Итог – неудовлетворённость супружескими взаимоотношениями.

Имеющие соматическое происхождение претензии к себе могут возникнуть и при отсутствии заболевания. К примеру, Г.С. Васильченко [12] ввёл в научный обиход понятие половой конституции, которая биологически детерминирует уровень сексуальных возможностей человека.[5] Клинический опыт показывает, что мужчины, чьи сексуальные возможности оказались значительно ниже ожидаемых (собой), высказывают недовольство интимной стороной брачных отношений. При этом они, как правило, причиной недовольства справедливо считают самих себя.

Подгруппа индивидных психологических условий успешности брака, с нашей точки зрения, связана прежде всего с особенностями самосознания человека. В первую очередь здесь следует упомянуть его ролевые притязания, которые, по мнению А.Н. Волковой представляют собой личную готовность индивида выполнять предписанную ему семейную роль. Понимаемая таким образом сущность ролевых притязаний даёт основания рассматривать последние в качестве элемента семейной идентичности, то есть разновидности социальных идентичностей. Система же социальных идентичностей, согласно теоретическим взглядам В.В. Столина, является тем компонентом структуры самосознания, который «обеспечивает» функционирование человека на уровне социального индивида.[6] Этот же уровень индивидности «обслуживает» и самоотношение, включающее среди прочих составляющих самооценку индивида. Нет сомнений в том, что заниженная самооценка способна оказать негативное влияние не только на выбор партнёра по браку, но и на удовлетворённость супружескими отношениями в последующем. Выбирая партнёра, человек с низкой самооценкой на самом деле довольствуется тем, что выбрали его (хоть кто-то). Вступив же в брак, он сталкивается с нереализованными экспектациями, причину чего ищет и в себе самом.

В контексте поднятого вопроса не лишним будет вспомнить и то, что оценку состояния своего организма человек даёт сам. Самочувствие и представления о схеме тела также являются компонентами самосознания. Их содержание может быть и таковым, что, несмотря на существенную разницу в возрасте, два человека решают создать супружескую пару. А страдающий тяжёлым соматическим заболеванием человек может найти варианты компенсации нереализованных из-за этого ожиданий и воспринимать свой брак вполне успешным.

Подведём итоги представленным выше рассуждениям. Осмысление проблемы успешности брака проводилось нами с позиций разрабатываемой экспектационной теории брачных отношений. Рассматривая супружество под данным углом зрения, основным критерием (маркёром) успешного брака мы считаем удовлетворённость мужа и жены своими

супружескими взаимоотношениями. Условия достижения этого состояния правомерно классифицировать на три группы: межличностные, социальные и индивидные. Межличностные в свою очередь делятся на супружеско-экспектационные и коммуникативные, социальные – на семейные и собственно социальные, а индивидные – на соматические и психологические.

Предлагая данный способ систематизации условий удовлетворённости браком, мы ясно осознаём, что грани между выделенными группами условны. Так у каждого из супругов есть свои ожидания относительно особенностей общения друг с другом, что означает размытость границ между двумя подгруппами межличностных предпосылок успешного брака. Потребность в самоактуализации является одновременно и элементом в структуре самосознания и брачной потребностью, «дающей начало» целому ряду супружеских ожиданий. В первом своём статусе она может быть отнесена к группе индивидных психологических условий, во втором – к межличностной супружеско-экспектационной. Допускаем, что в наших рассуждениях могут быть обнаружены и иные огрехи. Реальность всегда более многогранна, нежели теоретическая схема. Тем не менее, рассмотрение брака сквозь призму брачных экспектаций мужа и жены обладает весомой эвристичностью. Сущность категории «ожидания» в равной мере понятна и специалисту-психологу, и его клиенту. Её легко операционализировать. В отличие от универсальных брачных потребностей супружеские экспектации индивидуально своеобразны, что позволяет работать со спецификой конкретного супружества. Наконец, система брачных экспектаций динамична и пластична. Это, в свою очередь, позволяет осуществлять целенаправленную работу по построению и реорганизации матримониальных отношений. А такая работа необходима. Ведь супружеская гармония, ощущение счастья и удовлетворённости браком – явления нестабильные. Они априорно никем не гарантированы и склонны ускользать.

---

[1] *Lewis R. A.* Theorizing about the quality and stability of marriage / R. A. Lewis, G. B. Spanier // Contemporary theories about the family / W. R. Burr at al. New York : The Free Press, 1979. Vol. 1. P. 268– 294.

[2] См.: *Федотова Н. Ф.* Глава семьи: мотивы признания // Вопросы психологии. 1983. № 5. С. 87 – 94.; *Ачильдиева Е. Ф.* Методические аспекты исследований стабильности брака : дис. … канд. психол. наук : 19.00.05. Москва, 1985; *Обозов Н. Н.* Диагностика супружеских затруднений / Н. Н. Обозов, А. Н. Обозова // Психологический журнал.. 1982. Т. 3. № 2. С. 147-151.; *Волкова А. Н.* Социально-психологические факторы супружеской совместимости : дис. … канд. психол. наук. 19.00.05. Ленинград, 1979.
[3] *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М., 1987.
[4] *Карандашев Ю. Н.* Психология развития. Введение. Ч.1. Мн., 1992.
[5] Сексопатология. Справочник / Под ред. Г. С. Васильченко. М., 1990.
[6] *Столин В. В.* Самосознание личности. М., 1983.

С. С. Костина, Е. Н. Осин

Представления о счастливой и осмысленной жизни: связаны ли они с психологическим благополучием?[1]

Позитивная психология, в фокусе внимания которой находятся человеческий потенциал и процветание человека, возникла совсем недавно и активно развивается. Один из основателей этого направления – Мартин Селигман – определяет позитивную психологию как «научное исследование оптимального функционирования человека, нацеленное на выявление и усиление тех факторов, которые позволяют отдельным людям и сообществам благоденствовать».[2] Ключевым для позитивных психологов является давний вопрос философов о том, что необходимо человеку, чтобы быть счастливым, чтобы качественно изменить свою жизнь. Поиски ответа на этот вопрос подразумевают сложность самого понятия счастья, представления о котором в рамках позитивной психологии непрерывно развиваются.

Наиболее распространенный подход к пониманию счастья - «субъективистский», суть которого состоит в том, что оценить счастье человека можно, лишь спросив его об этом. В рамках этого подхода счастье изучается как субъективное благополучие, к основным индикаторам которого в настоящее время обычно относят собственно субъективное переживание счастья, субъективную удовлетворенность жизнью и аффективный баланс или соотношение позитивных и негативных эмоций.[3]

С середины 1960-х годов в психологии накоплен большой объем данных о значении различных факторов в переживании субъективного благополучия.[4] Показано, что его уровень в значительной мере задан генетически, а также в большой мере зависит от особенностей жизненного стиля самого человека и в некоторой степени от социальных условий.[3] Тем не менее исследователи столкнулись с рядом проблем, которые потребовали выхода за пределы этого подхода. Ключевая сложность состоит в том, что позитивные эмоции, измеряемые современными опросниками, неспецифичны: за одинаковыми феноменологически переживаниями удовлетворенности жизнью у разных людей могут стоять содержа-

тельно различные психологические процессы. Изучая влияние тех или иных факторов на субъективное благополучие без учета этих индивидуальных различий, психологи получают некие усредненные закономерности. Причем ценность выявленных «механизмов» для понимания и прогнозирования того, как то или иное событие повлияет на счастье конкретного человека, крайне низка.

Одним из первых это противоречие зафиксировал Мартин Селигман, предложивший различать три качественно отличных вида, или уровня, счастливой жизни. Первый уровень – это *приятная жизнь*, в ходе которой человек испытывает приятные чувства, связанные с прошлым (как, например, удовлетворенность), настоящим (удовольствие или духовное удовлетворение, возникающее благодаря самоотдаче) и будущим (надежда, оптимизм). Однако сама по себе приятная жизнь, по его мнению, не обязательно становится счастливой. На втором уровне - *достойная*, или *хорошая жизнь*, в основе которой лежит деятельная реализация человеком своих индивидуальных достоинств (добродетелей), ведущая к духовному удовлетворению, которое распространяется на все сферы жизни. И, наконец, третьим уровнем счастья, по Селигману, будет *осмысленная жизнь*, когда человек использует свои добродетели во имя служения некоторой высшей цели, которая и придает его жизни смысл.[5]

Необходимость выхода за пределы конкретных индикаторов субъективного благополучия к контексту стоящих за ними психологических процессов привела к появлению более широкого понятия психологического благополучия, которое подразумевает определенный способ жизни, процесс, одним из результатов которого становится переживание счастья.[6] В силу ряда причин как содержательных (потребность в философском контексте), так и исторических (термин «психологическое благополучие» закрепился за первой использовавшей его теорией К. Рифф) подобные теории объединены общим названием *эвдемонического* подхода к благополучию.[3] Этот подход нередко противопоставляется *гедонистическому*, в котором счастье сводится к индикаторам субъективного благополучия, таким как удовлетворенность жизнью и позитивная эмоциональность.

Корни гедонистического подхода уходят в философию киренаика Аристиппа, который считал удовольствие единственным благом вне зависимости от того, какой оно вызвано причиной. Понятие эвдемонии восходит к Аристотелю («Никомахова этика»), где daimon в переводе с греческого означает «истинный дух». Согласно Аристотелю, у каждого человека есть демон как высшая идея о нем самом, и тогда цель жизни - не следование желаниям, а реализация потенциала человека, воплощение высшей идеи. Основная идея эвдемонии здесь - идея о развитии человека, его приближении к некоторому многомерному высшему образу, созданному им самим с опорой на другие источники и представления. Тогда цель жизни состоит в том, чтобы держаться истины своего даймона, обнаруживать и реализовывать собственные добродетели согласно своему предназначению.

По мнению И. Бонивелл,[3] эвдемоническими по своей сути являются ранние теории гуманистических психологов, таких как А. Маслоу, К. Роджерс, Г. Олпорт. К эвдемоническим теориям благополучия можно отнести, в частности, теорию потока М. Чиксентмихая, рассматривающего благополучие как результат вовлеченности в диалог с миром в ходе потоковой деятельности; теорию самодетерминации Э. Деси и Р. Райана, представляющих благополучие как результат самодетерминированной деятельности, в ходе которой человек удовлетворяет базовые потребности в автономии, компетентности и позитивных взаимоотношениях; теорию личности В. Франкла, где счастье – побочный продукт обнаружения и осуществления человеком уникального смысла собственной жизни.

Некоторые авторы стремятся выделить специфические субъективные переживания, связанные именно с эвдемоническим благополучием. Так А. Уотермэн, опираясь на работы современных философов-эвдемонистов,[7] описывает переживание самовыражения, которое состоит в субъективном ощущении, что человек делает именно то, чего хочет, и вкладывает себя в эту деятельность; Уотермэн и коллеги показали, что эти переживания возникают в ситуациях, когда человек развивает свои лучшие способности и использует их в направлении осуществления цели или смысла собственной жизни. Их эмпирическая концепция эвдемонии включает в

себя как субъективные, так и объективные компоненты: знание своих особенностей, развитие собственного потенциала, ощущение наличия цели или смысла в жизни, попытки достижения значимых целей, интенсивная включенность в деятельность, а также ощущение наслаждения деятельностью, в которой человек реализует себя.

В зависимости от контекста гедония и эвдемония могут рассматриваться как разные уровни теоретического осмысления проблемы счастья (уровень индикаторов или уровень описания стоящих за ними процессов) или как принципиально различные процессы, ведущие к счастью. Так, К. Петерсон, М. Селигман и Н. Парк выделяют три способа достижения счастья – получение удовольствия, вовлеченность в деятельность и стремление к смыслу, и показывают, что наибольшая удовлетворенность жизнью достигается в случае соединения всех трех компонентов, однако вовлеченность и смысл вносят в нее больший вклад, чем стремление к удовольствиям.[8]

Обобщая существующую традицию изучения эвдемонии, можно заметить, что в большинстве теорий именно наличие смысла или цели, предназначения человека рассматриваются как важнейший компонент или предиктор счастья, понимаемого как нечто большее, чем простое удовольствие. Логичный вопрос, вытекающий из такой постановки проблемы: всегда ли осмысленная жизнь является счастливой, и если нет, то при каком условии она такова? Как видно из краткого обзора, подобная постановка вопроса требует предварительного уточнения того, о каком именно понимании счастья идет речь, эвдемоническом или гедонистическом, и как оно операционализировано – прямо (через вопросы о том, насколько человек чувствует себя счастливым) или косвенно (через индикаторы гедонистического или эвдемонического благополучия).

Однако и смысл жизни представляет собой крайне сложный конструкт для исследований. В своих теориях смысла жизни[9] разные авторы подчеркивают различные его компоненты: эмоциональное переживание осмысленности собственной жизни, когнитивное представление о ее целях или общем направлении, вера в наличие высшей цели или собственного предназначения; на поведенческом уровне –

наличие деятельности по осуществлению смысла или цели собственной жизни, в структуре мотивации — наличие ведущего мотива. В силу сложности этого конструкта изучение его в психологии двояко: путем субъективной оценки индикаторов наличия смысла, список которых варьируется от теории к теории, или путем прямой оценки, когда респондентам задаются прямые вопросы о том, есть ли в их жизни смысл. В последнем случае исследователь неявным образом отталкивается от того, на какое именно житейское понимание (имплицитную концепцию) смысла жизни опирается респондент. Как показывают исследования имплицитных концепций осмысленной жизни, у разных людей это понимание неодинаково.

Таким образом, для решения проблемы о соотношении счастливой и осмысленной жизни на эмпирическом уровне важно прояснить соотношение имплицитных концепций счастливой и осмысленной жизни. В настоящем исследовании сделана попытка установить соотношение этих понятий в сознании респондентов, для чего сравнивалась психологическое содержание понятий «счастливая жизнь» и «осмысленная жизнь» и сопоставлялись содержания этих имплицитных концепций с показателями прямых методик, измеряющих счастье и осмысленность жизни.

В исследовании приняли участие студенты и преподаватели московских ВУЗов различных специальностей - всего 122 человека, в том числе 26 мужчин и 96 женщин в возрасте от 19 до 74 лет (средний возраст 25 лет). Участие в исследовании было добровольным и анонимным.

Для исследования была разработана анкета «Представления о счастливой и осмысленной жизни», в которой испытуемым предлагается оценить необходимость наличия тех или иных вещей в жизни человека для того, чтобы его жизнь была осмысленной (счастливой) по шкале от 1 («совершенно необязательно») до 5 («совершенно необходимо»). Список из 20 источников счастья и смысла был составлен на основе результатов ряда существующих исследований имплицитных концепций смысла жизни и счастья.

Также испытуемым предлагались три методики прямой оценки счастья и смысла жизни. 1. Шкала субъективного счастья С. Любомирски в переводе Д. А. Леонтьева и

Е. Н. Осина,[10] в которой испытуемым предлагалось дать прямую оценку собственному переживанию счастья (4 пункта по 7-балльной шкале). 2. Опросник «Meaning in Life Questionnaire» (MLQ) М. Стегера в переводе Е. Н. Осина, содержащий 10 пунктов, сгруппированных в 2 субшкалы: поиск смысла жизни и наличие смысла в жизни. 3. Тест смысложизненных ориентаций (СЖО) Д. А. Леонтьева (1992).[11]

По мнению респондентов, наиболее важные составляющие осмысленной жизни – это личностный рост, гармония с самим собой, любовь, свобода, познание нового. Наиболее важными составляющими счастливой жизни, в свою очередь, являются любовь, гармония с самим собой, здоровье, дружба, наслаждение самим процессом жизни. Средние показатели важности каждого из мотивационных объектов представлены в таблице. Два средних ряда высоко коррелируют друг с другом (r=0,78; p<0,001), таким образом, имплицитные концепции счастливой и осмысленной жизни для большинства респондентов содержательно пересекаются.

Вместе с тем получен ряд значимых различий между оценками важности мотивационных объектов для счастливой и осмысленной жизни. Более важными для осмысленной жизни оказываются: помощь людям, личностный рост, вклад в мир и вера в смысл. Таким образом, житейские представления респондентов пересекаются с представлениями теоретиков эвдемонии. Более важными для счастливой жизни оказываются отношения, здоровье, общественное признание, удовольствия и гармония с самим собой.

Оценки необходимости мотивационных объектов для счастливой и осмысленной жизни.

	Необходимость для…		Значимость различий, t-крит.
	Осмысленной жизни	Счастливой жизни	
1. Дружба, хорошие отношения с людьми	4,04 (1,01)	**4,39 (0,85)**	p<0,001
2. Любовь, близость с любимым человеком	4,31 (0,99)	**4,61 (0,69)**	p<0,001
3. Дети, счастливая семейная жизнь	3,92 (1,22)	**4,32 (0,94)**	p<0,001
4. Интересная, увлекательная работа	4,06 (0,95)	**4,31 (0,83)**	p<0,01
5. Вера в Бога или в высшую силу, служение Богу	2,88 (1,25)	2,82 (1,28)	Не значимо
6. Помощь людям, служение человечеству	**3,51 (1,08)**	3,34 (1,15)	p=0,06

7. Свобода жить в соответствии со своими убеждениями	4,23 (0,93)	4,25 (0,85)	Не значимо
8. Материальная обеспеченность (отсутствие материальных затруднений)	3,18 (1,17)	**3,83 (0,98)**	p<0,001
9. Познание нового, расширение кругозора, решение интересных задач	4,16 (0,95)	4,06 (0,95)	Не значимо
10. Личностный рост, саморазвитие, понимание себя	**4,41 (0,83)**	4,18 (1,00)	p<0,05
11. Творчество, самореализация в творческой деятельности	3,97 (1,04)	3,93 (1,00)	Не значимо
12. Здоровье физическое и психическое	3,99 (1,06)	**4,42 (0,78)**	p<0,001
13. Удовольствия, приятное времяпрепровождение, развлечения	3,21 (1,16)	**3,86 (1,04)**	p<0,001
14. Гармония с самим собой	4,32 (0,99)	**4,57 (0,74)**	p<0,01
15. Принятие жизни такой, какая она есть	3,41 (1,24)	**3,67 (1,16)**	p<0,05
16. Наслаждение самим процессом жизни	4,03 (1,14)	**4,33 (0,93)**	p<0,01
17. Общественное признание, уважение окружающих	3,06 (1,11)	**3,48 (1,01)**	p<0,001
18. Красота (переживание прекрасного в природе и искусстве)	3,70 (1,09)	**3,92 (0,95)**	p<0,05
19. Оставить что-то за собой, что-то изменить в мире к лучшему	**3,74 (1,14)**	3,47 (1,11)	p<0,05
20. Вера в то, что жизнь имеет смысл	**4,02 (1,24)**	3,54 (1,35)	p<0,001

Примечание. В ячейках указаны средние оценки, в скобках – стандартные отклонения

С помощью корреляционного анализа был получен ряд значимых (p<0,05; далее указаны только коэффициенты корреляции Пирсона) связей ответов на вопросы анкеты с показателями психометрических методик.

Респонденты, более склонные сообщать о поиске смысла жизни, по данным опросника MLQ, более склонны считать необходимыми для осмысленной жизни такие ценности как интересная работа (r= 0,36), дружба (0,35), вклад в мир (0,35), любовь (0,27), помощь людям (0,26), личностный рост (0,25), а также творчество (0,23), гармония с собой (0,21), на-

слаждение самим процессом жизни (0,21), красота (0,20), удовольствия (0,19), дети (0,18). Возможно, за поиском смысла жизни для этих респондентов стоит кризис самореализации, и осмысленная жизнь выступает для них своеобразным ценностным абсолютом. Счастливой жизни эти респонденты склонны приписывать содержательно сходный набор ценностей, однако связи оказываются более слабыми.

Респонденты, сообщающие о наличии смысла жизни, по данным опросника MLQ, приписывают осмысленной жизни веру в Бога (0,34), а также веру в смысл (0,23), материальную обеспеченность (0,20), личностный рост (0,18). Вероятно, за утвердительными ответами на прямой вопрос о смысле жизни для многих людей стоит религиозная вера. Счастливую жизнь они также связывают с верой в смысл (0,37), в Бога (0,31), помощью людям (0,30), общественным признанием (0,25), красотой (0,21) и личностным ростом (0,20).

Показатель счастья по шкале С. Любомирски обнаруживает слабые связи лишь с приписыванием общественного признания (0,20) и красоты (0,20) – осмысленной жизни и общественного признания – счастливой (0,21).

Общий показатель осмысленности жизни продемонстрировал лишь две связи с характеристиками осмысленной жизни (принятие жизни r= 0,19 и вера в Бога 0,18) и ряд связей с характеристиками счастливой жизни: красота (0,26), вера в смысл (0,25), личностный рост (0,23), помощь людям (0,23), принятие жизни (0,20), общественное признание (0,19), вклад в мир (0,18). Вероятно, люди с высокими баллами по тесту СЖО, не являющемуся прямой методикой для измерения смысла жизни, могут вообще не задумываться об осмысленной жизни, но их имплицитная концепция счастья обнаруживает, скорее, черты эвдемонической концепции. Множественный регрессионный анализ показывает, что вклад показателей наличия смысла по MLQ и субъективного счастья по шкале Любомирски в общий балл по тесту СЖО оказывается практически одинаковым; таким образом, можно рассматривать тест СЖО как индикатор эвдемонического счастья.

В настоящей статье был проделан теоретический обзор концепций осмысленной и счастливой жизни и сделана попытка эмпирически изучить соотношение житейских пред-

ставлений об осмысленной и счастливой жизни. Показано, что они в значительной мере совпадают, хотя и обнаруживают некоторые содержательно предсказуемые различия. Проделанное исследование следует рассматривать, скорее, как пилотажное: необходимы данные на больших и репрезентативных выборках. Однако результаты свидетельствуют о необходимости разработки ясных с теоретической точки зрения психометрических средств для измерения гедонистического и эвдемонического счастья. Также полученные результаты дают основания предполагать, что имплицитные концепции счастья и смысла жизни могут выступать в качестве источников систематической ошибки в показателях методик, опирающихся на прямую оценку этих конструктов.

---

[1] Исследование осуществлено в рамках программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2011 г. (проект ТЗ 49.1 «Субъективное благополучие и качество жизни: подходы, критерии и индикаторы»).

[2] *Селигман М.* Новая позитивная психология. М., 2006.

[3] *Бонивелл И.* Ключи к благополучию: Что может позитивная психология? М., 2009.

[4] *Леонтьев Д. А.* Переживание счастья как зависимая переменная в психологических исследованиях // Психология психических состояний. Вып. 6. / под ред. А.О. Прохорова. Казань, 2006. С. 36–58.

[5] *Селигман М.* Новая позитивная психология. М., 2006.

[6] *Wong P. T.* Positive psychology 2.0: Towards a balanced interactive model of the good life.

[7] The questionnaire for eudaimonic well-being: Psychometric properties, demographic comparisons, and evidence of validity / A. S. Waterman, S. J. Schwartz, B. L. Zamboanga, R. D. Ravert, M. K. Williams, S. Y. Kim, M. B. Donnelan // The Journal of Positive Psychology, 2010, Vol. 5, № 1. P. 41–61.

[8] *Peterson C., Park N., Seligman M. E.* Orientations to happiness and life satisfaction: The full life versus the empty life // Journal of Happiness Studies, 2005, Vol. 6, № 1. P. 25–41.

[9] *Малютина А. М.* Имплицитные концепции смысла жизни. Выпускная квалификационная работа (научный руководитель Е. Н. Осин). М., 2011.

[10] *Осин Е. Н., Леонтьев Д. А.* Апробация русскоязычных версий двух шкал экспресс-оценки субъективного благополучия // Материалы III Всерос. социол. конгресса. М., 2008.

[11] *Осин Е. Н.* Применение теста СЖО в онлайн-исследовании осмысленности жизни у представителей различных профессий // Материалы XIV симпозиума «Смысл жизни и акме». М., 2009.

И. А. Ходырев, С. В. Попова

Девиантное мышление как философская проблема

Сегодня все чаще приходится сталкиваться с ситуацией, когда тот или иной метанарратив захватывает сознание человека, лишает его способности самостоятельного мышления, обрекая на постоянный процесс репродукции паразитарного внешнего смысла. В конце XX века казалось, что эта ситуация ушла в прошлое. Мы помним манифест Лиотара, в котором он выступил с весьма убедительным некрологом любым формам метарассказа. «Великий рассказ утратил свое правдоподобие…» - писал Леотар, указывая на неизбежное снятие чар и потерю значимости этого социального феномена.[1] Это было сказано не на пустом месте. Ко второй половине XX в. оказалось, что различные виды реальности, будь то реальность природная, социальная, экономическая, политическая, художественная или информационная, с которыми имеет дело человек, устроены сложным образом. Метарассказы же предлагали неизмеримо более простые и примитивные способы их интерпретации, а потому в какой-то момент стало ясно, что на них более нельзя положиться. Конец XX в. ознаменовался поиском новых способов понимания мира, окружающего человека и созданного им. Однако сегодня этот повальный эпистемологический тренд, как кажется, начинает сходить на нет. Наблюдения над современностью наталкивают на мысль, что метарассказы проходят этап своего возрождения, причем на качественно новом уровне. Для описания этого вполне применима диалектическая схема, где в качестве тезиса выступает «Мифологический метарассказ», в качестве антитезиса то, что ставит его под сомнение, обобщив можно использовать термин «Наука», а в результате происходит синтез и на сцену выходит новый герой – «Научный метарассказ», становление которого можно наблюдать в XXI в. Если ранее большинство метарассказов противостояло всей науке или, по крайней мере, отдельным научным направлениям, то теперь, они идут с ней вместе. Приведем примеры.

Одно из актуальных биологических современных направлений исследования, популяционная генетика, используя методы генетики, производит анализ не на уровне отдельных особей, а на групповом уровне, причем устанавливает закономерности и классифицирует популяции в различные исторические периоды. Важная особенность состоит в том, что, с одной стороны, принадлежность к тому или иному узлу классификации, или галогруппе в терминах этой науки, определяется для любого человека, т. е. любой житель Земли может быть маркирован, а с другой, распределение галогрупп по классификации может быть интерпретировано как особая форма разделения людей, которую можно нагрузить практически любым смысловым содержанием. Не представляет сомнений, что подобная практика может быть использована в известных целях, и уже сегодня можно встретить вариации националистического дискурса, основанные на отсылке к генетическим исследованиям.[2] Популяционная генетика и другие биологические исследования могут стать питательной почвой для появления новых метарассказов, которым легко можно подобрать аналогии из истории.

Пример из другой области. Для мониторинга состояния экономик стран многие научные институты рассчитывают различные «индексы». Так, в США наиболее популярными индикаторами текущей ситуации в экономике являются «Индекс потребительской активности», «Индекс потребительских цен», «Индекс страха» и др. Значения индексов обычно используются субъектами экономической деятельности для задач прогнозирования и планирования. Однако они могут быть интерпретированы и шире. Например, негативной тренд какого-либо индикатора в течение длительного времени может быть расценен как общее ухудшение экономического состояния страны. Ничто не запрещает после этого объявить экономическую систему этого государства неразумной, ущербной и несправедливой; людей, преуспевающих в этой системе, «паразитами», играющими на несчастьях других, и следом предложить вариант экономической модели, который был бы эффективным и решающим большинство проблем. Сегодня использование похожей схемы зареко-

мендовало себя как популярный способ реанимации квазимарксистского метарассказа.[3]

Рассмотренные современные примеры порождения метарассказов имеют несколько схожих черт:

1) Использование аппарата и данных признанного научного направления;
2) Абсолютизация перечисленного в п. 1;
3) Попытка объяснения максимально широкого круга феноменов с использованием п. 1;
4) Использование перечисленного в п. 1 для создания критерия разделения индивидов на непересекающиеся группы.

Первый пункт был освещен в примерах, но, разумеется, не ограничивается ими. Второй пункт предполагает то, что данные научного направления не осмысливаются до своих оснований, а берутся как непреложный факт. Так, научные понятия, будь то экономические индексы или галогруппы, всегда являются следствием определенного компромисса в рамках исторического пути породивших их наук. Они производны от намеренной редукции реальности в целях конкретного познавательного акта. Как только мы начинаем проникать в историю и содержание того или иного понятия, то на некотором этапе неизбежно сталкиваемся с субъектом исследователя, воля которого закладывает предпосылки к его появлению и становлению. Это, в частности, значит, что те способы понимания реальности, которые предлагает наука, в гораздо большей степени социальны, чем в безусловном смысле объективны, а потому их чрезмерная абсолютизация всегда ведет к негативным последствиям. Третий пункт говорит о том, что дискурс научного направления начинает использоваться за границами тех рамок, которые изначально установлены для него. Так, понятие галогруппы, в националистическом метанарративе может быть использовано для определения категории справедливости, что может привести к последствиям для широкого круга областей, включающего право, внутреннюю и внешнюю политики и другие. Четвертый пункт нам представляется наиболее важным. Он предполагает то, что научные данные позволяют сформировать один или несколько критериев различия для разделения людей на непересекающиеся группы. Эти критерии закрепля-

ются метарассказом в качестве аксиом, и к ним по логике ассоциирования сводится вся совокупность человеческих отношений и сложность социальной реальности, о которой, конечно, помнят, но перестают принимать в расчет. На наш взгляд, именно критерии различия между людьми являются смысловым центром метанарратива, поскольку именно они после своей идентификации начинают играть роль центральной имплицитной составляющей любого дискурса в рамках метарассказа, добавляя к нему измерение «свой-чужой». Искаженное восприятие реальности, порожденное таким образом, мы будем называть ассоциативной системой в соответствии с принципом ее порождения. Отличие современных метарассказов от своих предшественников заключается в том, что они могут использовать не сомнительные для сегодняшнего человека мифологические, а вполне современные и убедительные научные теории. Если быть до конца последовательным, то стоит отметить, что наука, в конечном счете, является неисчерпаемым источником теоретического и практического материала, а человек - неисчерпаемым источником ассоциативных связей, поэтому проблема появления научно-ориентированных метанарративов весьма существенна и не может быть просто отброшена.

Рассмотрим возможные варианты решения проблемы порождения метарассказов, основанных на научных данных.

Первые два варианта - это отказ от знания и запрет на его развитие. В данном случае не имеет значения, будет ли это романтический отказ с руссоистской регрессией к архаике или запрет, подобный мораторию на исследования в области клонирования человека. Ущербность этих вариантов проистекает из простой идеи: знание функционирует не по законам водяного крана, в котором свободно можно регулировать силу потока, а скорее в соответствии с принципом, высказанным Ницше, «что не убивает меня, то делает меня сильнее».[4] Любое принудительное действие в отношении знания с течением времени оказывается сломленным противодействием себе и вся история человечества вполне подтверждает это.

Третий вариант более тонок, и попытка его описания – цель настоящей статьи. Он основан на воздействии на смысловой центр метарассказа, а именно на ассоциативную сис-

тему, абсолютизирующую положения науки. Надо отметить, что в современном мире абсолютизация оснований метарассказа приводит к иным результатам, чем раньше – в прошлом она вела к возникновению веры людей в то, к чему отсылал метанарратив, а сегодня в силу научности его источника вера подменяется определенной формой доверия, которую мы для удобства обозначим термином «адоверие». Отличие адоверия от веры заключается в том, что адоверяя человек рационально подходит к предмету по принципу «Я знаю, что это так, и могу это проверить». При этом сам акт проверки бесконечно откладывается и никогда не реализуется в конкретное действие, что обосновывается логикой «а зачем проверять, ведь ясно, что это так». Именно адоверие является основным состоянием индивида в результате взаимодействия с современными метарассказами. Опасность этого состояния проистекает из того, что ассоциативная система как результат редукции реальности, даже если она и была актуальна в момент своего порождения, со временем накапливает противоречия, которые, однако, не могут найти своевременного выхода в силу отношения адоверия, связывающего индивидов и метарассказ. Накопившись до определенного предела, противоречия приводят к «взрыву», который может иметь негативные последствия.

Как же преодолеть адоверие, не доводя ситуацию до взрывоопасной? На первый взгляд, сделать это несложно, поскольку достаточно попросить индивида совершить проверку и пройти определенный путь понимания, как все станет ясно. На практике же такой способ редко работает. Проверка так и остается отложенной, в силу особенностей логического круга, порождаемого адоверием. Это подталкивает к идее о необходимости поиска метода, способного нарушить эту логику. Для его описания мы и используем понятие «девиантное мышление». Девиантное мышление понимается нами в соответствии с несколько модифицированным определением, данным Д. Гордевским в его диссертационном исследовании.[5] Девиантное мышление – это такие типы интерпретации социокультурной действительности и духовного опыта, которые приводят индивидуума (или группу его последователей-единомышленников) к созданию «конфликтных» артефактов культуры. Под конфликтными

артефактами понимаются такие учения, доктрины, теории, тексты и другие знаково нагруженные объекты, которые диссонируют с ценностями, моральными и этическими нормами или картиной мира некоторого индивида или группы индивидов. Важно отметить, что девиантное мышление не тождественно девиантному поведению, понятие которого часто используется в отечественных социологии, психологии и смежных дисциплинах. С одной стороны, термин «поведение» предполагает смещение взгляда исследователя на конкретные события в деятельности индивида (произошедшие или считающиеся причиной произошедших), в то время как понятие мышления позволяет работать на уровне дискурсивных практик, предполагающих, что произошедшее не обязательно имеет строгие и однозначные причинно-следственные связи. С другой стороны, в подавляющем большинстве исследований понятие девиации используется в нашей науке как синоним серьезного отклонения от социальной нормы, например события подпадающего под действие уголовного кодекса, и целью девиантологического исследования соответственно провозглашается устранение этих отклонений. В нашем случае, хотя формально девиация также понимается как отклонение, но ее границы несколько иные и включают в себя отклонения, которые, с одной стороны, не регламентированы обществом, но с другой, те, на которые не существует прямого запрета соответствующих карательных институтов. Другими словами они легальны, но необычны. Это достаточно близко к понятию позитивной дивиации (positive deviance), популярному сегодня в западных социальных науках, однако разница заключается в том, что девиантное мышление не всегда оказывает «позитивный» эффект, что будет рассмотрено ниже, и, вместе с тем, девиантное мышление всегда осознается индивидом, в то время как позитивная девиация вполне может происходить как результат работы бессознательных механизмов отдельного «уникального» индивида. Кроме того, в западной науке понятие позитивной девиации понимается достаточно узко - как способ воздействия на социальные или поведенческие схемы, используемые человеком с целью их изменения. При этом предполагается, что есть такие схемы, для которых позитивная девиация не работает. Например, научные схемы

не должны подвергаться ее действию. «Позитивная девиация не относится к изменению техники. Если вы хотите улучшить вакцину, вы никогда не будете использовать позитивную девиацию».[6] Такой подход в перспективе не является продуктивным, поскольку, как справедливо отметил Фейерабенд в работе «Против метода»,[7] нет такой научной теории, которая могла бы гарантировать свою полноту и окончательность, а значит позитивные девиантные практики вполне могут улучшить ее.

Как уже говорилось ранее, адоверие предполагает логический круг, выстраивающийся по принципу отсылки к некоторой ассоциативной системе, включающей признанные научные положения, в конечном счете определяющие критерии различия между людьми. В этом случае работа девиантного мышления и соответствующие ей конфликтные артефакты могут помочь, как «разбавить» ассоциативные связи, т. е. показать, что широта интерпретации метарассказа не вытекает с необходимостью из его научных оснований, так и устранить сами узлы ассоциативной системы, т. е. показать относительность и условность понятий и данных науки, тем самым делая ассоциативную систему менее убедительной. Но не всякий продукт девиантного мышления, может привести к такому результату. Итогом работы девиантного мышления может быть как позитивный сдвиг, так и негативный. Кроме того, она может ничего не изменить. Чтобы описать эти случаи, необходимо ввести три идеализированных класса конфликтных артефактов по качеству воздействия на носителя метарассказа и три соответствующих им типа девиантного мышления. Мы используем для них термины «тавтология», «бессмыслица» и «критика». Рассмотрим их подробнее.

Артефакты-тавтологии возникают тогда, когда целью девиантного мышления является воспроизводство определенного понятийного шаблона, не учитывающего особенностей дискурса адоверяющего. Наиболее просто это пояснить на примере. Пусть, два индивида находятся в состоянии спора. Один из них искренне адоверяет некоторой форме метарассказа, а второй пытается его разубедить в ней. Для этого последний выбирает противоположный по смыслу метарассказ, который считает более убедительным, и начинает придерживаться его положений в споре, предъявляя их в

процессе дискуссии. Отличительная особенность такого взаимодействия - то, что базовые положения избранного вторым метарассказа обычно не принимаются первым. Видя это, второй, в том случае, если он не отступает от избранной стратегии, пытается переформулировать эти положения другими словами, но редко добивается успеха. Эффект тавтологичности, который возникает при этом, обычно замечается адоверяющим и приводит к укреплению адоверия к своему метарассказу. Так, письма Курбского Ивану Грозному вполне можно отнести к артефактам тавтологиям в соответствии с данным определением.

Артефакты-бессмыслица в отличие от предыдущей группы предполагают то, что в них при этом с точки зрения носителей метарассказа не будет смысла, а значит и воздействие на состояние адоверия будет минимальным. Примером такого типа, могут быть отчасти признаны работы советских художников авангардистов после революции с точки зрения большинства представителей рабочего класса.

Артефакты-критика, с одной стороны, содержат в себе определенную долю бессмыслицы, тем самым позволяя преодолевать защитные механизмы ассоциативной системы, а с другой, подобно артефактам-тавтологиям, они вступают с ассоциативной системой в противоречие, приводя к ее ослаблению. Это противоречие может быть организовано поразному: целью критики могут быть как сами ассоциативные связи, так и непосредственно критерии различия, на которых они построены. К артефакту-критике, например, можно отнести текст У. Эко «Маятник Фуко», адресованный интеллектуалам его времени.

Существенно то, что до сих пор не было выработано формального алгоритма для реализации схемы девиантного мышления, которая с необходимостью приводила бы к порождению именно критических артефактов, хотя многие занимались этой проблематикой. Так, Р. Барт был прекрасным критиком, его работы для многих не теряют актуальности до сегодняшнего дня, в то время как его теоретическое наследие, посвященное аналитике критики, не взрастило таких же ярких фигур, хотя последователей было множество. На наш взгляд, это происходит потому, что в основании подлинно критического девиантного мышления лежат категории трех

типов: экзистенциальная категория ужаса и эстетические категории стиля и вкуса. Первую мы понимаем в смысле Хайдеггера как модус Dasein, возникающий при его встрече с Nihil.[8] В конечном счете, именно этот модус становится основанием субъекта и его мышления, уникально формируя их, а потому не может быть пережито за другого.[9] Однако для объяснения собственно критического эффекта порожденных девиантным мышлением артефактов, предполагающее взаимодействие индивидуальностей, экзистенциальных категорий не достаточно, и требуется обращение к эстетике. Стиль может быть рассмотрен как особого рода способность девиантного мышления, позволяющая артефактам, порожденным в его рамках, подобно голографической картинке, на первый взгляд казаться произвольными, но потом демонстрировать присмотревшимся удивительную по красоте структуру. Оба эти модуса восприятия стиля являются взаимодополняющими: исходная произвольность позволяет преодолеть первичное ощущение неприятия, вырабатываемое ассоциативной системой по отношению к противоречащим ей положениям, в то время как красота проявляющейся структуры оказывает непосредственное влияние на состояние адоверия. Однако без определенной подготовки такая схема воздействия стиля не работает, поскольку необходима процедура, которая заставит именно «присмотреться», а не пройти мимо. За эту процедуру и отвечает категория вкуса. Вкус – это способность девиантного мышления к созданию сети неявных отсылок в производимых им артефактах, формирующая у считывающего субъекта ощущение глубины артефакта и заставляющая продолжать его исследование. Наличие стиля и вкуса также не может быть гарантировано формализацией.

Именно артефакты критика являются результатом продуктивного девиантного мышления, способным размыкать состояние адоверия, и тем самым способствовать демистификации современных метарассказов. Конечно, здесь можно указать на то, что производство смысла в этом случае основано на обессмысливании чего-то другого. Однако, скорее, стоит говорить об устранении избыточного смысла, т. е. своего рода семантической мономаниакальности, приводящей к зацикленности. Проблемой девиантного мышления вообще и

артефактов критики в частности оказывается то, что не существует формальных правил, выполняя требования которых мы могли бы гарантировать их порождение. Критика создается в результате неформализуемого творческого акта, который при этом одновременно связан и не связан с миром настолько, чтобы оказывать на него влияние. Отсутствие формализации и строгих границ этого феномена не позволяет подвергнуть его до конца институционализации, а значит, не гарантирует его воспроизводство, что становится существенным вызовом современным обществам, которые сегодня стоят на пороге регресса от достигнутого понимания фундаментальной сложности мира к очередному витку непреодолимой сложности понимания друг друга.

---

[1] *Лиотар Ж. Ф.* «Состояние постмодерна». СПб., 1998.
[2] См. здесь: http://ruskolan.xpomo.com/rasa/otvet.htm
[3] Сборник статей в электронном виде, режим доступа: http://alexsword.livejournal.com/
[4] *Ницше Ф.* Сумерки идолов, или как философствуют молотом // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990.
[5] *Гордевский Д. В.* Девиантное мышление как фактор культурной динамики: Дис. … канд. филос. наук. Харьков, 2000.
[6] Интервью с Д. Стернином. «The positive deviance initiative story», электронный - http://www.policyinnovations.org/ideas/innovations/data/PositiveDeviance. Перевод цитаты: И. А. Ходырев.
[7] *Фейерабенд П.* Против методологического принуждения // *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С.125-467.
[8] *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? М., 2007.
[9] *Ходырев И. А.* Генеалогия дискурсов // Музей и культурное наследие: ситуация постмодерн:сборник статей. СПб., 2009.

И. В. Сохань

Человек и его пища: проблема девиаций в сфере гастрономических практик

Человек живет не для того, чтобы
есть, а ест, для того, чтобы жить

(расхожая повседневная мудрость,
нормирующая пищевое поведение)

Величайшее заблуждение считать,
что для разумной жизни пища не
имеет значения

Порфирий

Проблема смысла жизни не может мыслиться без соотнесения с телесным опытом, который, несмотря на традицию видеть его нерелевантным духовному как истинной природе человека, тем не менее регистрирует антропологическую природу как необходимо присутствующую в данной именно так, а не иначе, эмпирической реальности. Несомненно, ощущение смысла может быть дано и на уровне телесного опыта — более того, им фиксировано и оправдано. В структуре телесного опыта пище отводится важнейшее место, так как распотенциирование первичной материальности Я и превращение ее в телесность осуществляется за счет возможности диалога с миром, который изначально предстает перед сущим как пища и возможность питания. В нашей статье мы обращаемся к анализу телесного опыта восприятия мира как совокупности пищи,[1] и ставим несколько вопросов:

Что определяет и какие цели относительно формирования человеческой идентичности преследует культурное нормирование телесного пищевого опыта?

– какие смыслы они содержат по отношению к истине человеческого существования? Пищевые девиации — от аскезы до обжорства.

– Какие гастрономические стратегии формирует и предопределяет худоба как пограничный идеал тела[2] (в противоположность полноте как изобилию тела)?

Означенные проблемы представляются отнюдь не случайными — они связаны с проблематичностью телесного самоопределения человека, которому на протяжении всей истории приходилось решать вопрос о предпочтении той или иной модели телесного опыта в качестве наиболее выражающей истину и смысл жизни — как и в целом, так и в связи с актуальными на данный момент историческими, социальными и культурными обстоятельствами. Гастрономическая культура, тем самым, является одной из самых существенных форм нормирования телесного опыта — при этом следует учитывать, что телесное конституирует и все остальные параметры[3]. Границы этого нормирования связаны с актуальными на данный момент культурными приоритетами и идеалом телесной идентичности. Чем более культура ориентирована на трансцендентные ценности, тем более она ограничивает телесность, нормирует ее как минимально необходимую для присутствия человека в мире.

Если обратиться к первому (в рамках европейской культуры) философскому осмыслению пищевого опыта — к трактату Порфирия «О воздержании от мясной пищи»[4], то мы обнаружим модель регламентации пищевого поведения, связанную с представлением о телесности, максимально очищенной от инородных значений — в первую очередь, от удовольствия, связанного со вкусовыми ощущениями и пищевым разнообразием. Такая установка Порфирия ставит под сомнение всю историю развития гастрономической культуры, развивающейся как усложнение привычных пищевых сочетаний и поиск новых, расширение телесного опыта посредством введения в его диапазон новых блюд и гастрономических открытий. Порфирий считал, что пища может быть одобрена и приемлема только в качестве минимума, не дающего телесности угаснуть. В принципе, наиболее желанным для истины тела и максимально хорошим может быть только голод, но, если говорить о

существовании в рамках этого эмпирического, данного именно так, а не иначе, мира, то необходимо пытаться обойтись минимумом пищи. Порфирий никак не поощряет разнообразие вкусовых ощущений — ведь, таким образом, посредством соблазна, проникаемого в тело, ловится и душа. Возможность превращения души в тело посредством излишнего потребления разнообразной и изобильной пищи — это лейтмотив трактата «О воздержании от мясной пищи», где именно мясная пища рассматривается как максимально способствующая такому превращению.

Современная культура мало заботится о влиянии пищи на душу, но жестко регламентирует телесный идеал — основной ее конфликт в этом отношении представлен оппозицией «худоба-полнота», где, казалось бы, акцент очевиден — конечно же, худоба как основа для существования телесной модели манекена, как пространство инсталляции знаков-объектов общества потребления. Но при чем здесь полнота? Следует предположить, что культура, излишне маргинализирующая лишний вес, отвергающая его как телесную норму, демонстрирует тем самым, что не может оставаться просто равнодушной по отношению к нему, что значения, связанные с лишним весом, ценностно противостоят магистральным стратегиям этой культуры. И здесь мы обнаруживаем противоречия, которые и рассмотрим.

Первое противоречие связано с амбивалентностью поощрения и того, и другого состояния телесности: с одной стороны, гламурный дискурс массового общества прямо-таки навязывает культ худобы (как было отмечено ранее, худое тело - наилучшее для инсталляции знаков-объектов, постоянно производимых модой и рекламой), с другой, массовое общество производит многочисленные гастрономические дискурсы, наиболее явным из которых оказывается дискурс фаст фуда. Как удержаться от потребления пищи в мире, где пищей активно соблазняют и где пища сопровождает все коммуникативные практики? Приходится признать, что ценностная доминанта — иметь худое тело — противоречит тотальности соблазна, который принуждает много и часто потреблять пищу.[5] Второе противоречие связано со значениями самой худобы. Худоба

мыслилась желанной практически в любом культурном пространстве, где хоть сколько-нибудь наличествовало трансцендентное измерение, и сугубо земные ценности (благополучия, богатства и т. д.) не мыслились в качестве абсолютных. Худоба означала минимум телесного присутствия в мире, маркировала статус индивида, практически ускользнувшего от этого мира — к примеру, в средневековой Европе монахи-францисканцы воспринимали худобу маркером человека, отринувшего мир и в то же время имеющего власть над ним — в том числе в виде возможности пройти там, где обычный человек не пройдет. Таким образом, для худого человека мир оказывается проницаемым и подвластным гораздо более, чем для толстого. Но общество потребления придало худобе иной статус, хотя и продолжив культурную традицию обозначения худобы в качестве базовой характеристики телесности человека духовного и трансцендирующего. Лишний вес как захваченность плотью всегда связывался с потворством человека своей низменной природе (достаточно вспомнить о существовании греха чревоугодия), с отсутствием контроля сознания, в конечном счете — с захваченностью бессознательным. Общество же потребления, если выразиться коротко, произвело процедуру отчуждения бессознательного в знаки-объекты, которые стали товаром — действительно, что же сейчас не продается и не покупается? Таким образом, худой человек свободен от власти своего бессознательного, но захвачен его отчужденным вариантом и принужден к бесконечному потреблению. Более того, именно он представляет собой замечательного потребителя-покупателя. В то время как толстый человек по определению таким потребителем быть не может — он заложник своего бессознательного, и в этом качестве еще не может выступить идеальным покупателем, так как попросту не имеет пространства для аутентичного присвоения всей совокупности знаков - объектов потребления. Поэтому худоба оказывается не только традиционным маркером одухотворенной плоти, но и символом свободы от бессознательного, что и оказалось включено в конструкцию идеального потребителя.

И, наконец, третье противоречие связано с новым стандартом тела заключенного. По словам М. Фуко, который

в своей ставшей классической работе «Надзирать и наказывать», пишет, что в теле заключенного отражено наличие власти в следующем пропорциональном соотношении — чем более телесность претерпевающего властное дисциплинарное воздействие на себе минимальна, тем более проявляется власть. Уходящее в минимум тело означает усиление душевного измерения у заключенного и одновременно материализацию власти, т. е. процессы минимизации тела, удвоения души и все более явственного проявления власти оказываются паралельными друг другу. Власть, таким образом, выглядит вполне заботящейся о душе — поэтому такая форма властного дисциплинирования на уровне пищевых практик, как голод, оказывается наиболее уместной — власть умаляет плоть, становясь источником и инициатором трансцендирования. Сегодня ситуация изменилась кардинальным образом — новый стандарт тела заключенного представляет из себя максимально материализованное тело, в котором для души, согласно внутренней динамике *тело-душа* сообразно состоянию тела, уже не осталось места. Изобильные пищевые практики потребления, когда пища соблазняет, таким способом мягко принуждая к перманентному едению, поощряют воплощение и поддержание этого нового стандарта. Что же при этом происходит с властью? Означает ли это, что, она отказывается вообще от своих дисциплинарных практик по отношению к человеку? Конечно же, нет, ведь оставаясь по сути тем же самым, дисциплинирование меняет вектор — от строгого и репрессивного дисциплинирования голодом осуществляется переход к мягкому дисциплинированию соблазном, при этом власть претендует на максимальную метафизичность и на то, чтобы занять место души у заключенного с чрезмерно материализованным телом.

Разумеется, этот анализ носит гипотетический характер и претендует на то, чтобы предложить некую объясняющую модель для процессов, которые сегодня разворачиваются вокруг культурно приемлемой телесной нормы худобы и критически оцениваемого, уходящего в поле ненормативного — полного тела. Когда мы говорим «тело заключенного», то полагаем его как наиболее явно подвергающегося принятому типу властного воздействия, наиболее ярко отражающего

характер власти, актуальный на данный момент. Разумеется, это не следует понимать буквально — сегодня в тюрьмах заключенных не кормят так иинтенсивно, чтобы довести его тело до нового, начинающего набирать обороты, стандарта, более того, пытка голодом остается актуальной. Однако становится очевидным неэффективность старых дисциплинарных практик, которые носили избирательный характер, в отличие от тотальности соблазна — вот что сегодня представляется наиболее эффективным.

Обратимся к нормированию пищевого поведения — если обобщать его частные коды и зафиксировать характерное для всякой социокультурной ситуации целеполагание, то окажется следующее.

– Во-первых, норма телесного опыта, содержащаяся в структуре гастрономического, напрямую связана с актуальными культурными кодами, но, как правило, всегда предполагает ограничение плоти во имя усиления души и эффектов трансцендирования. Поэтому для будней оказывается характерной определенная аскетичность, и лишь только для праздников — пищевая невоздержанность и экстатичность. Исключение могло быть только для статусных форм пищевого потребления — например, для перманентной пиршественности власти.

– Во-вторых, максимум плоти всегда воспринимался как избыток, чрезмерная материализованность, указывающая на носителя такого тела как на человека слишком зависимого от мира материального, от его удовольствий. Но иногда культурные коды специфицировались таким образом, что связывали с полнотой социальный статус человека. Особыми значениями может маркироваться женская полнота, которая означает ее плодородие, способность к чрезвычайной материнской заботе. Последняя связка *полнота (избыток веса)-способность к заботе-о-другом* прочно вошли в культурно-психологический контекст, и сегодня в психологии пищевых расстройств и в психоанализе личностных структур избыточное пищевое потребление с соответствующим состоянием тела связывается с приоритетностью заботы-о-другом более, нежели о себе — для полного человека.

– В-третьих, пищевые практики и сформированная с их помощью телесность отражают социальный статус человека — например, сегодня, худоба является знаком высокого социального статуса, предполагающая, как минимум: разумность самоотношения (приоритет сознания над бессознательным); возможность рационально выстраивать индивидуальную траекторию потребления; возможность активного потребления во всех иных, помимо пищевой, сфер массового общества; возможность оставаться, пусть и в некоторой степени, вне воздействия тотальности соблазна; возможность отказа от потребления массовой еды — разнообразных форм фаст фуда.

Наиболее аутентично правила касательно пищевого нормирования сформулировал еще Порфирий в уже упомянутом трактате «О воздержании от мясной пищи». Порфирий призывает, прежде всего, различать пищу простую и сложную: пища сложная (сложно приготовленная, кулинарно разнообразная, концентрирующая в себе различные возможности вкусовых ощущений) стимулирует аппетит, который всегда является началом дальнейшей интенсификации чувственного удовольствия и соответствующего состояния тела. Аппетит, конечно, связан с желанием чувствовать вкус жизни и вкушать жизнь — но насколько может быть эта жизнь хорошей? - задается вопросом философ. Именно в модальности отказа и невозможности придать эмпирической реальности позитивный статус одобряемого, и, следовательно, поощряемого существования — строятся рассуждения Порфирия.[6] Пища должна быть тождественна себе и своему назначению — когда она перестает быть тождественной себе, т. е. становится субстратом для записи иных, дополнительных значений, как правило, и интенсифицирующих удовольствие, то начинает искушать человека, соблазнять горькими радостями земной жизни. Таким образом, всякий вкус пищи, помимо нейтрального, искушает привнесением дополнительного инородного вовнутрь — *превращает душу в тело*, по словам Порфирия.

Сложной пище противостоит пища простая, только и могущая быть полезной для человека. Здесь следует обратить внимание на бинарность *аппетита-голода.* Аппетит связан с

пищей сложной и лежит в основе отрицательных видоизменений телесности. В идеале, именно отсутствие аппетита отражает должное и правильное положение телесности относительно этого мира. Вспомним позицию Э. Левинаса относительно пищи — *пища есть проникновение иного в тождественное*, преобразование тела привносимыми значениями мира, в процессе которого тело становится телесностью именно из этого, а не из какого-нибудь другого, мира. Становится понятным стремление Порфирия обозначить грань и удержать человека от преобразований в пользу наличной реальности, подчеркнуть его статус как существа промежуточного и отсюда, и в то же время в немалой степени и неотсюда. Наилучшим поводом для употребления пищи — именно простой пищи — является голод, но никак не аппетит. Простая пища тождественна сама себе, она не привносит в телесность ничего лишнего, не дозволяет ей чрезмерно материализовываться и, по большому счету, позволяет ей звучать экзистенциальным образом — т. е. в соответствии с внутренними целями — в соответствии с душой.

Итак, согласно своему предназначению человек должен выстраивать и свое питание, и это значит:

- не нуждаться в утонченной и обильной еде — не руководствоваться аппетитом;
-не приготовлять пищу сложным образом (что, в-общем, с точки точки зрения развития культуры, делает бессмысленным любое ее кулинарное развитие, так как оправданными оказываются только строгие диетические дискурсы, базирующиеся на сочетании простых продуктов и определенных практик трапезы);
- не получать чрезмерного чувственного удовольствия от трапезы — а, точнее, не получать вообще никакого удовольствия, связанного с дополнительными значениями пищи и интенсифицирующего тело в ущерб душе;
- как следствие, не укреплять посредством пищи телесных уз — т. е. не привязываться к телу в ущерб душе. Заметим, что совместная трапезы, происходящая при соблюдении всех изложенных условий — когда потребление простой пищи инициировано голодом, имеет потенциал укрепления иных, духовных уз, между сотрапезниками, на что обращает

внимание Порфирий, в своем трактате обращаясь к описанию практик трапезы у современных ему эзотерических сообществ.

После анализа пищевого режима, нормированного с точки зрения истины человеческого существования, хотя и невозможного к реализации в незамутненном аутентичном виде ввиду противоречия самой идее культурного прогресса, мы переходим к вопросу о том, какие пищевые режимы инициируют телесный идеал современного общества — худобу и питают его антиидеал — полноту, избыток плоти, экстремально — ожирение. Побочный эффект этих пищевых режимов получил выражение в основных, фиксируемых сегодня пищевых расстройствах, таких как анорексия, булимия, обжорство. В психологии еды пищевые расстройства часто определяют как последствия Эго-дефицита, когда человек концентрируется на удовлетворении физического голода как на наиболее эффективном для него способе удовлетворения своих потребностей вообще — при это функционирование остальных уровней всей структуры его личности обеспечивается по остаточному принципу.[7] Здесь следует предположить, что телесная норма должна отражать меру потребления пищи, а не тяготеть к экстремуму.

Худоба является привелигированной социальной и культурной нормой — несмотря на то, что в качестве телесного идеала она распространяется на высший и верхушку среднего класса, как желанная норма, усилиями глянцевых СМИ, она транслируется всему социуму, и воспринимается в качестве таковой всеми социально чувствительными индивидами. По словам Ж. Бодрийяра, худоба отрицает плоть и выражает экзальтацию моды, превращая тело в манекен для знаков статуса. Худоба стала культом, когда в обществе потребления осуществилась окончательная конвертация бессознательного в систему знаков-объектов потребления, когда маркетизированным оказалось все реальное, одновременно перейдя в сферу must have потребления в качестве символических форм.

Если же обратиться к ожирению, изобильному телу, выраженной плоти (утверждением плоти), то онтопсихологический анализ приводит к следующим

выводам, в которых сформулированы факторы-стимулы перманентного пищевого потребления, затягивающие индивида в ловушку ожирения. Как уже было отмечено выше, полное тело свидетельствует о захваченности бессознательным, о том, что между сознанием и бессознательным отсутствуют каналы сублимации, при которых бессознательное переживает трансформации, а не накапливается в блокированном виде, материализуясь как ожирение. Нельзя обойти вниманием, что пища выступает маркером-заместителем эмоций и при недостаточном их переживании в реальности наступает необходимость их потребления в виде продуктов и блюд. В психоанализе пищевых расстройств принято фиксировать, что ожирение (жир) является - ловушка для пережитого насилия, результат неспособности с ним справиться, так как справляться пытается сильное Эго, а слабое управляемо бессознательными структурами и пережитыми комплексами. Так, учитывая приоритет Другого перед собой, фиксируемый лишним весом, ожирение фиксирует и зависимость от мира внешнего, уловленность и ведомость им. Жир обладает эффектом сомы, наркотизирует восприятие реальности, делает проблематичным проживание собственной жизни.

И стремление к худобе, и проблематичность ожирения фиксируются в ряде пищевых расстройств, а именно, анорексии как патологического отказа от пищи, булимии как неутолимого голода, сопровождаемого патологическими практиками освобождения от съедаемого, и обжорства — изначального порока человечества, который отражает чрезмерную зависимость от пищи, насильственную дополнительную материализацию тела, ведомую, безусловно, определенными психоонтологическими факторами.[8]

В нашей статье мы лишь обрисовали контуры проблемы, которая заслуживает специального исследования. Телесный опыт и нормативность телесного в современном обществе тотального и тотализующего все жизненные практики потребления подвергаются жесткому невидимому контролю. Последний не может быть не фрустрирующим, при малейшем отклонении от его прокрустова ложа порождающий эпидемиологическое ощущение несоответствия и многочисленные неврозы, связанные с

едой и питанием, — неврозы, затмевающие порой все иные смыслы существования: «…это не просто гипертрофированные представления о телесной норме, это попытка победить произвол природы, взяв под контроль свое тело, а также социальный произвол, сделав тело символом высокого социального статуса»[9].

---

[1] Э. Левинас отмечал, что, первичным образом, мир дан человеку как совокупность пищи, и, как система орудий.

[2] Как пишет Ж. Бодрийяр, «…мода эксплутирует все и создает любые актуальные дефиниции, но она не преодолевает различение толстого и худого».

[3] Возникающий каждый раз вопрос о специфике и способах конституирования следует решать в отдельном порядке.

[4] *Порфирий.* О воздержании от мясной пищи // Человек. 1994. № 1-6.

[5] Хотя, возможно, такая ситуация предполагает особую психофизиологическую организацию телесной идентичности.

[6] Так что вопрос о соотношении «полезного питания» и «вкусной жизни» решается Порфирием вполне однозначно — «вкусность» жизни противоречит правильному отношению к ней, а полезность пищи есть ее минимум и отсутствие возможности интенсифицировать удовольствие от жизни.

[7] Подробнее об этом — в первой части «Расследуя гастрономическое: есть или не есть? К проблематизации практики потребления пищи» в кн.: *Сохань И. В.* Тоталитарный проект гастрономической культуры (на примере сталинской эпохи 1920-1930-х гг.). Томск, 2011.

[8] Одно из исследований на эту тему принадлежит психоаналитику М. Вудман. См.: *Вудман М.* Сова была раньше дочкой пекаря. Ожирение, нервная анорексия и подавленная женственность. М., 2009.

[9] *Хачатурьян М.* Болезненная худоба. С. 279- 283. Теория моды. Осень (№ 21) 2011. С. 279--283.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Аванесов Сергей Сергеевич, доктор философских наук, профессор философского факультета Томского государственного университета.

Антонова Елена Леонидовна, кандидат философских наук, доцент Белгородского государственного института культуры и искусств.

Бабаева Анна Владимировна, доктор философских наук, профессор Российского государственного социального университета (Воронеж).

Болотникова Елена Николаевна, кандидат философских наук, доцент кафедры Государственного и муниципального управления Института управленческих технологий и аграрного рынка Самарской государственной сельскохозяйственной академии.

Внутских Александр Юрьевич, доктор философских наук, декан философско-социологического факультета Пермского государственного национального исследовательского университета, профессор кафедры философии.

Воронов Василий Михайлович, кандидат философских наук, ассистент кафедры философии и социологии Мурманского государственного гуманитарного университета.

Герасимов Олег Викторович, кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой «Философия» ФГБОУ ВПО «Самарский государственный технический университет».

Григорова Яна Викторовна, ассистент кафедры философии и права Пермского национального исследовательского университета.

Евсеев Валерий Александрович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии ФГАОУ ВПО «Северный Арктический федеральный университет им. М. В. Ломоносова» (Архангельск).

Киреева Ольга Викторовна, кандидат культурологии, Государственная полярная академия (Санкт-Петербург).

Клюкина Людмила Александровна, доктор философских наук, старший преподаватель Петрозаводского государственного университета.

Костина Софья Сергеевна, студентка факультета психологии, стажёр-исследователь Лаборатории позитивной психологии и качества жизни Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва).

Лагонда Глеб Владимирович, кандидат психологических наук, доцент кафедры психологии Брестского госуниверситета, врач-сексолог.
Луговая Елена Константиновна, кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных наук Санкт-Петербургского государственного университета кино и телевидения.
Наумова Екатерина Игоревна, кандидат философских наук, ассистент кафедры онтологии и теории познания СПбГУ, психоаналитик.
Новицкая Александра Борисовна, соискатель кафедры культурологии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.
Орлова Надежда Хаджимерзановна, доктор философских наук, профессор кафедры культурологии Санкт-Петербургского государственного университета.
Осин Евгений Николаевич, кандидат психологических наук, доцент кафедры общей и экспериментальной психологии, старший научный сотрудник Лаборатории позитивной психологии и качества жизни Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва).
Попов Владислав Владимирович, аспирант сектора истории философии Института философии и права Сибирского отделения Российской Академии Наук (Новосибирск).
Попова Светлана Владимировна, аспирант кафедры технологии программирования факультета прикладной математики – процессов управления Санкт-Петербургского государственного университета.
Сохань Ирина Владимировна, кандидат философских наук, доцент кафедры прикладной политологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Санкт-Петербург).
Терехович Владислав Эрикович, аспирант кафедры философии науки и техники факультета философии Санкт-Петербургского государственного университета.
Фриауф Василий Александрович, доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения и философской антропологии Саратовского государственного национально-исследовательского университета.
Ходырев Иван Александрович, соискатель кафедры культурологии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Научное издание

Парадигма: философско-культурологический альманах
Выпуск 19

Отв. ред. выпуска *Н.Х. Орлова*
Компьютерная верстка А.*А. Кирзюк*
Печатается без издательского редактирования

Подписано в печать с авторского оригинал-макета 14.06.2012
Формат 60×84 1/16
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 12,25. Заказ №

Издательство СПбГУ
199004, С.-Петербург, В.О., 6-я линия, д. 11/21
тел. (812) 328-96-17; факс (812) 328-44-22
www.unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41