

Методичні рекомендації до письмової самостійної роботи (у формі есе) для студентів II курсу КНЛУ з навчальної дисципліни «Філософія»

Частина II. Практична філософія.

I семестр 2015-2016 н.р.

Самостійна робота з філософії є важливим елементом навчального процесу, мета якої: набуття навичок самостійної роботи студентів-гуманітаріїв з філософськими текстами-першоджерелами.

Очікувані компетенції: формування у студентів II курсу герменевтичних навичок роботи з філософським текстом (за різними рівнями герменевтичного розуміння текста-першоджерела: тлумаченням, коментарем, інтерпретацією); спрямованість студента до поглибленого аналізу обраної філософської тематики; вміння неупереджено зіставляти різні кути зору на досліджувану проблему; спроба критичного визначення власної позиції.

Методичні рекомендації

(до написання доповіді-есе)

1. Ознайомтеся з тематикою та списком текстів-першоджерел.
2. Оберіть тему та конкретний текст (тексти) із запропонованих до опрацювання.
3. Опрацюйте **обраний текст-першоджерело**, представлений у списку літератури, ретельно виокремлюючи при цьому інформацію, яка допоможе Вам письмово розкрити основні проблеми, поставлені у тексті.

Зверніть увагу! Для отримання високого балу за самостійну роботу слід **обов'язково опрацювати конкретний текст-першоджерело** із запропонованих до розгляду. Використання підручників при написанні есе правомірне лише як допоміжний матеріал. Якщо студент використовує **тільки** загальну та учбово-методичну літературу – без першоджерел – оцінка за есе не перевищує репродуктивного рівня.

4. Конкретизуйте власну тему есе згідно обраного тексту (текстів), використовуючи загальну тему до самостійної роботи, запроповану викладачем.

Або сформулюйте тему наукової доповіді **самостійно** згідно до запропонованих варіантів текстів.

Наприклад: Ви обрали для опрацювання наступний текст: «Р. Цанер «Про підхід до філософської антропології». Відповідно, Ваша тема має бути сформульована наступним чином: **“Феномен «перевідкриття» теми людини у філософській антропології: за працею Р. Цанера «Про підхід до філософської антропології»”. АБО: “Як я розумію поняття «людина»: за працею Р. Цанера «Про підхід до філософської антропології»”. ... і т.д.**

5. Дайте відповіді на запропоновані до тексту питання у тій послідовності, яка пропонується.

АБО складіть **самостійно** план Вашого есе згідно обраного тексту (5-6 пунктів), маркуючи основну проблематику, яку Ви обрали як значущу для аналізу.

6. Здійсніть письмове оформлення текста есе, користуючись наступними рекомендаціями:

- 1) **Вимоги до змісту:** зміст повинен відображати:

- глибину дослідження обраних праць (праці або фрагмента текста);
- аналіз власного розуміння філософських проблем (обраної проблеми);
- вміння неупереджено зіставляти різні кути зору на досліджувану проблему;
- критичне визначення власної позиції.

- 2) **Рекомендації щодо структури:** самостійна робота повинна мати наступну структуру: план, актуальність обраної теми, зміст (самостійне викладення матеріалу), висновки, список використаної літератури (якщо використано кілька першоджерел).

- 3) **Вимоги до оформлення самостійної роботи:**

- Обсяг есе не більше 2-3 стор. А4 (*власне текст роботи*).

- Матеріал слід підготувати у форматі MS Word, розмір сторінки А4 (всі поля – 2 см), міжрядковий інтервал - 1, шрифт Times New Roman, 14 кегль.
- Абзацний відступ ставити автоматично 1 см.
- Текст вирівнюється по ширині.
- В тексті слід використовувати лапки «». Використовуйте їх для цитат, назв творів тощо. Для внутрішньоцитатного виділення використовуйте лапки “”.
- Посилання давати за зразком [2, с. 45].

Критерії оцінювання виконаного завдання.

При розробці критеріїв оцінки за основу взята повнота і правильність виконання завдань та враховується дотримання методичних рекомендацій до самостійної роботи. Окрім цього, врахована здатність студента щодо:

- тлумачення наукових, філософських та інформаційно-публіцистичних джерел з філософської тематики;
- застосування своїх знань до розв'язання (на основі орієнтації у понятійно-категоріальному апараті філософії) стандартних (алгоритмічних) питань;
- здійснення належної методологічної рефлексії означеної інтелектуальної програми;
- розвитку навичок самостійного віднаходження необхідного контексту аргументації;
- самостійного мислення у процесі аналізу нестандартних (творчих) проблемних питань та практичних завдань.

Оцінка за виконання завдання здійснюється в 10-бальній шкалі.

- 8-10 балів – повна ґрунтовна систематизована відповідь з елементами інновації;
- 6-7 балів – повна правильна відповідь, не завжди систематизована, із незначними неточностями, з продуктивними елементами (перераховані всі відношення між поняттями);
- 3-5 балів – репродуктивне відтворення навчального матеріалу; неповна правильна відповідь (надані не всі необхідні уточнення щодо тлумачення понять, перераховані не всі відношення між поняттями); фрагментарна відповідь без жодних коментарів; відповідь містить помилки.

Основні програмні теми і тематика до самостійної роботи (зміст):

Тема I. Філософська антропологія: людина як проблема філософії

1. «Мультиверсум» дискурсів про людину (Е. Касирер).
2. Феномен «перевідкриття» теми людини у філософській антропології (Р. Цанер).

Тема II. Соціальна філософія: суспільство як форма людського співбуття

1. Поняття суспільства та суспільного буття. Індивідуалізм і колективізм як певні типи бачення суспільного світу. Феномен соборності як типу єдності людей (С. Франк).
2. Проблема типологізації суспільства. Взаємодія людини і суспільства крізь призму особистісної відповідальності (Х. Ортега-І-Гасет).

Тема 3. Філософське осмислення історичного процесу

1. Історія як простір людського буття. «Людиномірність» історії та історичність людини (Л. Гумільов).
2. Сучасні альтернативи історичному прогресу. Актуальність метаісторії в ХХІ ст. (С. Кримський).

Тема 4. Духовність як імператив в глобалізованому суспільстві ХХІ ст.

1. Основні складові духовності сучасного суспільства. Необхідність узгодження принципів духовності ХХІ століття з інваріантною тріадою «Віра – Надія – Любов» (за С. Кримським).
2. Інтернет-комунікація: духовні колізії сучасного інформаційного суспільства. Інтернет як альтернатива агорі: за і проти (за В.Ємеліним).

Тематика, завдання та література¹
Тема I. Філософська антропологія: людина як проблема
філософії

Укладач: доц. Комісар Л.П.

Література та питання до першоджерел:

1.«Мультиверсум» дискурсів про людину (Е. Кассирер).

Опрацювавши запропоноване першоджерело: Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры / Эрнст Кассирер; [пер. с англ. Ю.А. Муравйова] // Проблема человека в западной философии : [сборник переводов]. – М. : Прогресс, 1989. – С. 3-30. http://sbiblio.com/BIBLIO/archive/kassirer_opit/, дайте відповіді на наступні питання:

- 1) Окресліть специфіку генези (згідно тексту) антропологічної філософії:
 - в добу античності (Аристотель, Платон, Сократ);
 - в період еллінізму(стоїки, Марк Аврелій);
 - в парадигмі середньовіччя (Аврелій Августин);
 - в період Нового Часу (Дж.Бруно, Б.Паскаль, М.Монтень, Д.Дідро).
- 2) Поясніть Ваше ставлення до наступної тези: «Важнее всего в мире, — писал Монтень, — умение быть самим собой».
- 3) У чому полягає, за Е.Кассирером, криза в людському самопізнанні?
- 4) Які новації приносить у пояснення природи людини теорія еволюції?
- 5) Чому теорія людини 19-поч.20 ст. ознаменувалася «анархією думки» щодо спроб окреслення теорії людини? Наведіть приклади згідно тексту.
- 6) Прокоментуйте заяву Е.Кассирера: «Символ — ключ до природи людини». Висловіть свою думку стосовно запропонованої концепції.

2. Феномен «перевідкриття» теми людини у філософській антропології (Р. Цанер).

Опрацювавши запропоноване першоджерело: Цанер Р. О подходе к философской антропологии / Ричард Цанер // Антология: Это человек. – М., 1995. – С.159-165. – Электронный ресурс: [Режим доступа]: <http://philosophy.knlu.kiev.ua>, дайте відповіді на наступні питання:

- 1) Охарактеризуйте специфіку класичного філософського дискурсу про людину, його провідні засади та наслідки для соціальної реальності. Чому класична антропологія не спромоглася шляхом емпіричних пошуків «людської природи» вивести філософське поняття «людина»?
- 2) Спробуйте пояснити проблемність пошуків відповіді на філософське питання: «Що є людина». Чому виникла потреба у «деконструкції» постановки самого питання: акцентувати увагу на слові «Є»?
- 3) Через розкриття значущості для філософії процесу «запитальності» поясніть фундаментальну спроможність людини-особистості до процесів рефлексії. У даному річизі розкрийте заяву: «філософ повинен бути одвічним новаком».
- 4) Охарактеризуйте людське буття як відкрите крізь призму особистісної унікальності положення людини.
- 5) Як визначає власний антропологічний напрямок Р. Цанер?
- 6) Прокоментуйте заяву мислителя: «Буття – не факт, а задача. Коли я починаю рефлексувати, я знаходжу себе як «вже існуючого», як «занепокоєного» і «жадаючого знати».

Тема II. Соціальна філософія: суспільство як форма
людського співбуття

¹ Всі тексти-першоджерела наявні для опрацювання у даному документі.

Література та питання до першоджерел:

1.Поняття суспільства та суспільного буття. Індивідуалізм і колективізм як певні типи бачення суспільного світу. Феномен соборності як типу єдності людей.

Опрацювавши запропоноване першоджерело: Франк С. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. – М.: Республика, 1992, ч.1, С.37-51. – Електронний ресурс: [Режим доступу]: <http://philosophy.knlu.kiev.ua>, дайте відповіді на наступні питання:

1) Суспільство є галуззю досліджень багатьох наук: соціології, політології, економіки, історії та інш. На чому ґрунтується філософський аналіз суспільства? У чому полягає суттєва відмінність філософського бачення суспільства від інших галузей науки?

2) Чи має рацію твердження, що суспільство є простою сукупністю індивідів? Як, на Вашу думку, можливе суспільство?

3) Як пояснюється природа суспільства з точки зору соціально-філософських напрямів сингуляризму та універсалізму? У чому полягає їх корінна відмінність у світобаченні на суспільство?

4) Обґрунтуйте свою позицію: суспільство є хаотичне схрещення індивідуальних волей і устремлінь людей чи результат упорядкованої згоди дій людей?

5) Яким чином є можливою єдність суспільства, чим визначається впорядкованість суспільного простору? Обґрунтуйте відповідь із наведенням прикладів.

6) Спробуйте довести, що суспільство є цілісною самоорганізуючою системою, використовуючи зазначені в першоджерелі категорії «я», «ти», «ми» та поняття «соборності» і «зовнішньої суспільності».

2.Проблема типологізації суспільства. Взаємодія людини і суспільства крізь призму особистісної відповідальності (Х. Ортега-і-Гасет).

Опрацювавши запропоноване першоджерело: Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас / Хосе Ортега-і-Гасет // Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. / за ред.. акад.. НАН України Л.В.Губерського. – К.: Знання, 2009. – С. 457-469. – Електронний ресурс: [Режим доступу]: http://pidruchniki.ws/1584072037663/filosofiya/filosofiya_-_guberskiy_lv, дайте відповіді на наступні питання:

1).У чому полягає феномен «захоплення масами суспільної влади»?

2). Визначте специфіку розуміння маси і юрби (натовпу) за Х.Ортегою-і-Гасетом.

3). Охарактеризуйте феномен гіпердемократії.

4). Окресліть «приріст життя» і «висоту нашого часу».

5). Мислитель протиставляє людей, спроможних на зусилля або шляхетство, і юрбу – множину людей без певних чеснот, просту кількість, що перетворилася на соціальну ознаку безособового «загального типу». Здійсніть, услід за мислителем, «аналіз маси».

6). Чи актуальною, на Вашу думку, є концепція «бунту мас» Х. Ортеги-і-Гасета у наш час? Обґрунтуйте свою позицію та наведіть приклади.

Тема 3. Філософське осмислення історичного процесу

Укладач: доц. Комісар Л.П.

1. Історія як простір людського буття. “Людиномірність” історії та історичність людини.

Опрацювавши запропоноване першоджерело: Гумилев Л. Н. Етногенез и биосфера Земли. – М.: Астрель, 2005. – Електронний ресурс: [Режим доступу]: <http://philosophy.knlu.kiev.ua>, дайте відповіді на наступні питання:

- 1). Охарактеризуйте всесвітньо-історичну та культурно-історичну концепції розуміння історичного процесу.
- 2) Яка з двох запропонованих концепцій є прийнятною особисто для Вас? Чому?
- 3) Вкажіть аргументи Л.Гумільова стосовно критики історичних концепцій А.Тойнбі та М.Конрада. Чи підтримуєте Ви позицію мислителя?
- 4). Які параметри впливають на процес творення етносів? Наведіть приклади згідно тексту, охарактеризувавши «фактор Х».
- 5). Проаналізуйте принцип пасіонарності та основні його прояви. Наведіть приклади впливу пасіонаріїв на всесвітньо-історичний процес.
- 6). Яких пасіонарних особистостей сучасності Ви можете назвати? Обґрунтуйте свою позицію.

2. Сучасні альтернативи історичному прогресу. Актуальність метаісторії в ХХІ ст. (С. Кримський).

Опрацювавши запропоноване першоджерело: Кримський С. «Кінець історії» чи метаісторія? // Ранкові роздуми. – К. : Майстерня Білецьких, 2009. – С. 74-91. – Електронний ресурс: [Режим доступу]: <http://philosophy.knlu.kiev.ua>, дайте відповіді на наступні питання:

- 1) Розкрийте поняття «антропна катастрофа». Чому С. Кримський пов’язує дану проблему із «кінцем історії»?
- 2) Чи втратив сьогодні актуальність історичний прогрес («горизонтальний вимір історії»)? Яку альтернативу пропонує мислитель?
- 3) Які «граничні питання» ставить перед сучасним людством історія? У даному реченні охарактеризуйте «нульові ситуації» в історії, висловивши власну позицію стосовно «продукуванням людством засобів свого знищення».
- 4) Чому саме в ХХІ ст. актуалізуються питання універсалізації культури «як духовно-практичного засвоєння і природи, і соціуму історії»?
- 5) Охарактеризуйте метаісторію через інваріантні структури. Наведіть приклади таких інваріантів.
- 6) Висловіть власну позицію стосовно наступних заяв мислителя:
 - «Завдяки... зустрічі часів історія, ..., здатна утворювати особливі нелінійні ситуації, в котрих потенційне межує з реальним, визначаючи «сьогоднішнє» через «завтрашнє»».
 - «Такий символічний світ потенційних структур та актуальних значень, що визначається в екзистенційному часі, зорієнтованому на вічність, і характеризує метаісторичний аспект історії».

Тема 4. Духовність як імператив в глобалізованому суспільстві ХХІ ст.

1. Основні складові духовності сучасного суспільства. Необхідність узгодження принципів духовності XXI століття з інваріантною тріадою «Віра – Надія – Любов» (за С. Кримським).

Опрацювавши запропоноване першоджерело: Кримський С. Б. Духовні принципи XXI століття / С. Б. Кримський // Ранкові роздуми. – К., Майстерня Білецьких, 2009. – С. 52-63. – Електронний ресурс: [Режим доступу]: <http://philosophy.knlu.kiev.ua>, дайте відповіді на наступні питання:

1) Які особливості формування монадної людини склалися в сучасному суспільстві? Чому, на думку С.Б.Кримського, духовність не може зводитися лише до ідей? Спробуйте визначити основні складові духовності сучасного суспільства. Які головні принципи духовності XXI століття визначив С.Б.Кримський?

2) Чи поділяєте Ви тезу С.Б.Кримського: «Духовність – це завжди ціннісне домобудівництво людини... Людина – істота вертикальна. Її життя вимірюється не кількістю років, а ступенями ціннісного сходження»? Які засоби ціннісного домобудівництва Ви вважаєте найбільш слушними?

3) С.Б.Кримський виділяє три фундаментальні архетипи кожного представника нації, символічну трійцю: Дім, Поле, Храм, які складають внутрішній етнос, внутрішню соціальність і проходять крізь нашу особистість. Яку важливу настанову залишив нам видатний український філософ, щоб в наші складні часи не бути «роздертими» зовнішньою соціальністю?

4) Визначте Ваше ставлення до думки філософа, що в XXI столітті розвиток сучасної духовності пов'язаний із принципом несилового протистояння добра і зла. Чи не вважаєте Ви цей принцип передчасним? Який спосіб подолання обмеженого терміну людського життя пропонує С.Б.Кримський? Чи були в Вашому житті ситуації, що підтверджують дієвість цього способу?

5) В чому полягає принцип сходження до «третьої правди», до логіки цілого? Спробуйте застосувати цей принцип для аналізу соціального розвитку сучасної України.

6) Чи поділяєте Ви точку зору С.Б.Кримського, що важливим принципом духовності XXI століття є принцип полісистемності, тобто в нашій діяльності жодна мета не повинна бути єдиною? Чим загрожує людству справа, яка не має підсистеми цілей?

7) Яким чином філософ доводить необхідність узгодження принципів духовності XXI століття із віковичними християнськими традиціями, зокрема трійцею Віра – Надія – Любов?

3. 2. Інтернет-комунікація: духовні колізії сучасного інформаційного суспільства. Девальвація індивідуальної відповідальності та свобода слова. Інтернет як альтернатива агорі: за і проти (В.Ємелін).

Опрацювавши запропоноване першоджерело: Емелін В.А., Тхостов А.Ш. Вавилонская сеть: эрозия истинности и диффузия идентичности в пространстве интернета. – Електронний ресурс: [Режим доступу]: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=678&Itemid=52, дайте відповіді на наступні питання:

1. Які основні, на думку авторів, функції інтернету? Проаналізуйте дану проблематику у співвіднесеності з метафорами бібліотеки і агори.

2. Прокоментуйте заяву авторів статті: «Трансформация в неограниченную библиотеку порождает умножение информационного мусора и снижение возможностей критической оценки получаемой информации». Висловіть Ваше ставлення стосовно означеної проблеми.

3. До яких побічних ефектів може привести безмежне розширення інформаційного і комунікативного простору?

4. Охарактеризуйте «ілюзію істинності» віртуального інтернет-простору. Чи існує загроза для свідомості людини-користувача мережевими технологіями?

5. У чому полягає проблема відсутності у мережі Інтернет адекватних критеріїв для визначення ієрархії цінностей? (Зверніть увагу на цитату: «Практика самотиражирования імпліцитно несе в себе опасность полного вихолащивания самой идеи ценности текста: если публиковать можно все что угодно, то теряется возможность найти в гиперпотоке информации нечто достойное внимания»).

6. Проаналізуйте карнавальний стиль інтернет-спілкування. («Анонимность, ни к чему не обязывающая легкость установления контакта превратила агору, в которой каждый человек отвечал за свои поступки и слова, в вавилонское столпотворение безответственных участников. Подлинное общение, требующее от человека установления прочных и по сути выстраданных отношений, стало подобным маскараду, где за личинами невозможно различить лиц»). Як Ви ставитесь до подібних заяв? Зокрема, до проблеми «заміни «я» на безлику маску».

7. Як співвідносяться ідентичність та індивідуальний моральний обов'язок (моральна свобода на протигагу свавілля)?

(«В пространстве интернета хорошо себя чувствуют «идолы рынка» и «идолы театра»: тирания слов и общепринятых мнений не ограничивается ни ответственностью, ни возможностями верификации человек начинает принимать отражение за действительность, симулякры, как копии отсутствующего оригинала, за сам никогда не существовавший подлинник»).

8. З якими позиціями, заявленими у статті, Ви принципово не згодні? Аргументуйте Вашу відповідь.

ТЕКСТИ-ПЕРШОДЖЕРЕЛА ДЛЯ АНАЛІЗУ

Тема I. Філософська антропологія: людина як проблема філософії

1. **Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры** / Эрнст Кассирер; [пер. с англ. Ю.А. Муравйова] // Проблема человека в западной философии : [сборник переводов]. – М. : Прогресс, 1989. – С. 3-30. – Электронный ресурс: [Режим доступа]: http://sbiblio.com/BIBLIO/archive/kassirer_opit/

«Что такое человек?

I. Кризис человеческого самопознания

1.

Общепризнанно, что самопознание — высшая цель философского исследования.

...«Важнее всего в мире, — писал Монтень, — умение быть самим собой».

...Ведь даже если мы соберем и скомбинируем все данные о человеке, мы все равно получим лишь бедную и фрагментарную — словно туловище без головы и ног — картину человеческой природы.

Аристотель считал, что все человеческое знание — это реализация основной тенденции человеческой природы — тенденции, проявляющейся в самых элементарных человеческих действиях и реакциях. Вся жизнь чувств определена и пропитана этой тенденцией.

«Все люди от природы стремятся к знанию. Доказательство тому — влечение к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть от них польза или нет, их ценят ради них самих, и больше всех зрительные восприятия, ибо видение, можно сказать, мы предпочитаем всем остальным восприятиям, не только ради того, чтобы действовать, но и тогда, когда мы собираемся что-либо делать. И причина этого в том, что зрение больше всех других чувств содействует нашему познанию и обнаруживает много различий в вещах» [1].

Этот отрывок ярко характеризует отличие аристотелевской концепции знания от концепции Платона. Такой панегирик чувствам у Платона немислим: непреодолима бездна отделяет у него жизнь чувств от жизни интеллекта. Знание и истина принадлежат сфере трансцендентного — области чистых и вечных идей. И Аристотель убежден, что один лишь акт чувственного восприятия не дает научного знания, но как биолог он отрицает Платонов разрыв между идеальным и эмпирическим мирами, пытаясь объяснить идеальный мир, мир знания в терминах жизни. Общим сферам, по Аристотелю, присуща одинаковая непрерывная последовательность: как в природе, так и в познании высшие формы развиваются из низших. Чувственное восприятие, память, опыт, воображение и разум — все это включено в общую связь, элементы которой суть лишь различные стадии и выражения одной и той же основополагающей деятельности, которая достигает высшего совершенства у человека, но отчасти представлена у животных, а также и во всех формах органической жизни.

Приняв такую биологическую точку зрения, мы должны будем признать, что на первых стадиях человеческое познание направлено исключительно на внешний мир. Ведь все непосредственные потребности и практические интересы человека зависят от его природного окружения. Он не может жить, не приспособившись постоянно к условиям окружающего мира. Первые шаги интеллектуальной и культурной жизни человека можно представить как своего рода умышленное приспособление к непосредственному окружению. Но по мере развития культуры выявляется и противоположная тенденция человеческой жизни. В самых ранних проблесках человеческого сознания мы находим уже интровертивную позицию, которая сопровождает и дополняет экстравертивную. Проследив дальнейшее развитие человеческой культуры из этих начал, мы увидим, как эта интровертивная точка зрения постепенно выходит на первый план. Естественная человеческая любознательность начинает менять направление. Этот процесс можно исследовать почти во всех формах культурной жизни человека. В первых мифологических объяснениях мироздания мы всегда обнаруживаем примитивную антропологию бок о бок с примитивной космологией. Вопрос о происхождении мира сложно переплетается с вопросом о происхождении человека. Религия не может покончить с этими первоначальными мифологическими объяснениями — напротив, она сохраняет мифологическую космологию и антропологию, придавая им новую форму и глубину. Отныне самопознание не рассматривается как то, что имеет лишь теоретический интерес. Оно уже не просто предмет любознательных размышлений, а одна из основных обязанностей человека. Первыми выдвинули это требование великие религиозные мыслители. Во всех высших формах религиозной жизни максима «Познай самого себя» рассматривается как категорический императив, как высший моральный и религиозный закон. В этом императиве мы ощущаем как бы измену первоначальному естественному познавательному инстинкту, наблюдаем переоценку всех ценностей. В истории всех мировых религий — в иудаизме, буддизме, конфуцианстве и христианстве — очевидны последовательные шаги в этом направлении.

Тот же принцип осуществляется и в общей эволюции философской мысли. На самых ранних стадиях греческая философия занимается лишь физическим универсумом; космология решительно преобладает среди всех других областей философского исследования. Широта и глубина греческой мысли ярко проявляется в том, что почти каждый отдельный мыслитель — это в то же время и представитель нового типа мысли. Почти одновременно с милетскими физиологами Пифагор создает философию математики, в то же время как элеаты первыми осознают идеал логической философии. На границе между космологической и антропологической мыслью стоит Гераклит; хотя он и рассуждает как натурфилософ и принадлежит к числу «древних физиологов», он понимает уже, что проникнуть в тайну природы, не раскрыв тайну человека, невозможно. Мы должны погрузиться в саморефлексию, если хотим овладеть реальностью и понять ее значение. А потому философию Гераклита в целом можно охарактеризовать двумя словами ... («Я исследовал самого себя») [2]. Хотя эта новая мыслительная тенденция и была присуща ранней греческой философии, она обрела зрелость лишь во времена Сократа. Так обстоит дело и с проблемой человека, в которой мы видим вежу, отделяющую сократиков от досократовской мысли. Сократ никогда не нападает на своих предшественников и не критикует их теории. Он не стремится также ввести новое философское учение. Однако все прежние проблемы предстали у него в новом свете, ибо были соотнесены с новым интеллектуальным центром. Проблемы греческой натурфилософии и метафизики вдруг померкли перед лицом новых проблем, поглотивших все внимание теоретиков. У Сократа нет особой теории природы и отдельной логической теории. Мы не находим у него даже и стройной, систематизированной этической теории — в том смысле, в каком она понималась в последующих этических системах. Остался только один вопрос: что есть человек? Сократ всегда отстаивал и защищал идеал объективной, абсолютной, универсальной истины. Но единственный универсум, который он признавал и который исследовал — это универсум человека. Его философия — если у него была философия — строго антропологична. В одном из Платоновых диалогов Сократ представлен в беседе со своим учеником Федром. Гуляя, они очутились за воротами Афин. Сократ пришел в восторг от красоты местности. Он восхищался пейзажем и превозносил его. Но Федр прервал Сократа, пораженный, что тот ведет себя как чужестранец, которому проводник показывает окрестности. «Ты что же,— спросил он Сократа,— не выходишь даже за городскую стену?» Сократ придал своему ответу символическое значение: «Извини меня, добрый мой друг, я ведь любознателен, а местности и деревья ничему не хотят меня научить, не то что люди в городе» [3].

Однако когда мы изучаем сократические диалоги Платона, мы не находим прямого решения новых проблем. Сократ дает нам детальный и скрупулезный анализ индивидуальных человеческих качеств и добродетелей. Он пытался выявить их природу и определить их — как благо, справедливость, умеренность, доблесть и т.д. Но он никогда не отваживался дать определение человека. Чем объясняется этот мнимый недостаток? Не идет ли он здесь осторожно окольным путем, намечая лишь общие очертания проблемы, но не проникая в ее глубины и реальную суть? Но ведь как раз здесь — больше чем где то ни было еще — мы должны помнить о сократовской иронии. Иначе говоря, именно отрицательный ответ Сократа проливает новый, неожиданный свет на существо вопроса и представляет нам его позитивное понимание проблемы человека. Мы не можем исследовать природу человека — тем же путем, каким мы раскрываем природу физических вещей. **Физические вещи можно описать в терминах их объективных свойств, тогда как человека можно описать и определить только в терминах его сознания.** Этот факт ставит совершенно новую проблему, которую нельзя решить с помощью обычных методов исследования. Эмпирическое наблюдение и логический анализ в том смысле, в каком эти термины использовались в досократовской философии, здесь обнаруживают свою неэффективность и неадекватность. **Ибо только в нашем непосредственном общении с людьми мы можем достичь понимания человека. Мы должны действительно очутиться с человеком лицом к лицу, чтобы понять**

его. Следовательно, вовсе не новизна объективного содержания, а новизна самого мышления — его использования, его роли — составляет отличительную черту философии Сократа. Философия, которая до той поры понималась как интеллектуальный монолог, превратилась в диалог. Только с помощью диалогической или диалектической мысли можно было подойти к познанию человеческой природы. Прежде истина понималась только как готовая вещь, которая могла быть схвачена, усвоена, посредством индивидуальных усилий мыслителя и без труда передана и сообщена другим. Однако Сократ уже не придерживался такой точки зрения. Нельзя, сказал Платон в «Республике», — внести истину в душу человека, как нельзя заставить видеть слепого от рождения. Истина по своей природе — дитя диалектической мысли. Прийти к ней можно только в постоянном сотрудничестве субъектов, во взаимном вопрошании и ответах. Она не походит, следовательно, на эмпирический объект — ее нужно понимать как продукт социального действия. Уже здесь налицо новый, хотя и непрямой ответ на вопрос «что такое человек». Человек оказывается существом, которое постоянно ищет самого себя, которое в каждый момент своего существования испытывает и перепроверяет условия своего существования. В этой перепроверке, в этой критической установке по отношению к собственной жизни и состоит реальная ценность этой жизни. «А без... испытания жизнь не в жизнь для человека», — говорит Сократ в «Апологии» [4]. Мы можем резюмировать мысль Сократа, сказав, что он определяет человека как такое существо, которое, получив разумный вопрос, может дать разумный ответ. Так понимается и знание, и мораль. Лишь благодаря этой основной способности — способности давать ответ самому себе и другим — человек и становится «ответственным» существом, моральным субъектом.

Этот первый ответ в известном смысле навсегда останется классическим. Проблема и метод Сократа никогда не могут быть забыты и стерты в памяти. Платоновой мыслью они были сохранены и наложили отпечаток [5] на все дальнейшее развитие человеческой цивилизации. Вряд ли есть более верный и короткий путь для понимания глубокого единства и полной непрерывности древней философской традиции, чем сравнение этих первых стадий греческой философии с одним из позднейших и благороднейших итогов греко-романской культуры — книгой «К самому себе», написанной императором Марком Аврелием Антонином. Такое сравнение на первый взгляд может показаться натяжкой: Марк Аврелий не был ни оригинальным мыслителем, ни последователем строго логического метода. Сам он благодарил богов за то, что, отдав свое сердце философии, он не сделался ни философским писакой, ни нанизывателем силлогизмов [6]. Но и Сократ, и Марк Аврелий — оба были убеждены в том, что для раскрытия истинной природы или сущности человека мы должны удалить из его бытия все внешние или случайные черты.

«Ничто из того, что не принадлежит человеку, поскольку он человек, не может быть названо свойственным человеку. Все это не составляет требований человека, не предписывается природой человека, не является совершенством человеческой природы. Не в этом и цель человека, а, следовательно, и завершение цели — благо. Ведь если бы, далее, что-нибудь из этого было свойственно человеку, но не могло бы быть свойственно ему пренебрежение и противодействие по отношению к этому, и не был бы достоин похвалы тот, кто стремится не нуждаться в этом... будь это благом, не мог бы быть хорошим человек, отказывающий себе в чем-нибудь подобном. На самом же деле человек тем лучше, чем полнее его отречение от этого, или чем легче он переносит лишение чего-нибудь такого» [7].

Все, что приходит к человеку извне, ничтожно и пусто. Его сущность не зависит от внешних обстоятельств — она зависит исключительно от того, как он оценивает самого себя. Богатства, чины, общественные отличия, даже здоровье и интеллектуальные дары — все это становится безразличным (adiaphoron). Единственное, что имеет значение — это тенденция, внутренняя установка души; только этот внутренний принцип и не должен быть нарушен. «То, что делает человека худшим, чем он есть, не делает худшей и его жизнь и не вредит ни внешней, ни внутренней стороне его существа» [8].

Требование самовопроса — это, следовательно, и у стоиков, как и у Сократа, привилегия человека и его основной долг [9]. Но этот долг понимается теперь и в более широком смысле: у него есть не только моральная, но также универсальная метафизическая основа. «Следует неустанно спрашивать себя вновь и вновь, какое отношение имею я к той части моего существа, которую я называю руководящим Разумом (to hegemonikon)? [10]. Тот, кто живет в согласии с самим собой, со своим собственным внутренним демоном, живет в гармонии с вселенной-универсумом, ибо и строй вселенной и строй личности суть не что иное как различные проявления одного и того же общего фундаментального принципа. Человек доказал присущую ему способность к критической мысли, суждению, различению, поняв, что ведущая сторона в этом соотношении — «Я», а не Универсум. Я, единожды обретшее свою внутреннюю форму, сохраняет эту форму в неизменности и невозмутимости. «Шар, поскольку он существует, не может лишиться круглоты» [11]. Таково, собственно говоря, последнее слово греческой философии, — слово, которое сызнова включает в себя и объясняет дух, изначально его породивший. Этот дух — дух суждения, различения Бытия и Небытия, истины и иллюзии, добра и зла. Сама жизнь неустойчива и переменчива, но истинная ценность жизни пребудет в вечном порядке, не допускающем перемен. И отнюдь не чувствами, но только силой нашего суждения мы можем постичь этот порядок. Сила суждения — основная сила человека, общий источник истины и морали. Ибо только в этом человек целиком зависит от самого себя, здесь он свободен, автономен, самодостаточен [12]. «... Не разбрасывайся, не суетись,— говорил Марк Аврелий, — но будь свободным и смотри на вещи как муж, гражданин, смертный... Вещи не касаются души, но пребывают в покое вне ее; причины жалоб коренятся в одном лишь внутреннем убеждении... Все то, что ты видишь, подлежит изменению и вскоре исчезнет. Размышляй постоянно и о том, скольких изменений ты уже был свидетелем. Мир — изменение, жизнь — убеждение» [13].

Величайшая заслуга стоической концепции человека состоит в том, что эта концепция дала человеку одновременно и глубокое чувство гармонии с природой, и чувство моральной независимости от нее. В сознании философа-стоика между этими утверждениями нет противоречия — они соотношены друг с другом. Человек чувствовал себя в полном равновесии с мирозданием и знал, что никакая внешняя сила не может нарушить это равновесие. Таков, двойственный характер этой стоической «невозмутимости» (ataraxia). Стоическая теория оказалась одной из самых действенных сил древней культуры. Однако она сама вызвала к жизни новую, дотоле неизвестную силу. Конфликт с этой новой силой до оснований потряс классический идеал человека. Стоическая и христианская теории человека вовсе не обязательно враждебны друг другу. В истории идей они зачастую взаимодействовали, и мы нередко наблюдаем их тесную связь в сознании одного и то же мыслителя. Тем не менее всегда остается один пункт, в котором антагонизм между христианским и стоическим идеалом оказывается неустранимым. Признание абсолютной независимости, в которой стоики видят главное достоинство человека, трактуется в христианской доктрине как его основной порок и ошибка. Человек не обретет спасения, пока он будет упорствовать в этой ошибке. Борьба между этими враждебными позициями шла многие века; сила этой борьбы чувствуется и в начале новой эпохи — в период Возрождения, и в XVII веке [14].

В этом проявляется одна из характернейших черт антропологической философии: в этой философии, в отличие от других областей философского исследования, мы не видим медленного непрерывного развития общих идей. Конечно, в истории логики, метафизики и философии природы мы также находим острейшие противоречия. Эта история может быть описана в гегелевских терминах как диалектический процесс, в котором за каждым тезисом идет антитезис, — и, тем не менее, здесь существует внутреннее постоянство, ясный логический порядок, связывающий различные стадии этого диалектического процесса. Антропологическая философия имеет совсем другую природу. В стремлении понять ее реальную значимость мы должны прибегнуть не к эпически описательной, а к драматической манере повествования, ибо здесь перед нами не мирное развитие понятий или теорий, но столкновение борющихся сил. История антропологической философии полна глубочайших человеческих страстей и эмоций. Эта философия касается не только теоретических проблем, сколь угодно широких — здесь вся человеческая судьба в напряженном ожидании последнего суда.

Все эти проблемы нашли наиболее яркое выражение у Августина. Августин стоит на грани двух эпох. Он жил в IV веке новой эры и был воспитан в традиции греческой философии и, в частности, неоплатонизма, наложившего отпечаток на всю его философию. С другой стороны, однако, Августин — родоначальник средневековой мысли, основоположник средневековой философии и христианской догматики. Его «Исповедь» дает возможность проследить за каждым шагом на пути от греческой философии к христианскому откровению. Согласно Августину, вся дохристианская философия была подвержена одной ошибке и заражена одной и той же ересью: она превозносила власть разума как высшую силу человека. Но то, что сам разум — одна из наиболее сомнительных и неопределенных вещей в мире, человеку не надо знать, покуда он не просвещен особым божественным откровением. Разум не может указать нам путь к ясности, истине и мудрости, ибо значение его темно, а происхождение таинственно, и тайна эта постижима лишь христианским откровением. Разум у Августина имеет не простую и единую, а скорее двойную и составную природу. Человек был создан по образу божию, и в своем первоначальном состоянии — в том, в котором он вышел из божественных рук, он был равен своему прототипу. Но все это было им утрачено после грехопадения Адама. С этого момента вся первоначальная мощь разума померкла. А сам по себе, наедине с собой и своими собственными возможностями он не способен найти путь назад, перестроить себя своими силами и вернуться к своей изначально чистой сущности. Если бы подобный возврат и был возможен, то лишь сверхъестественным образом — с помощью божественной благодати. Такова новая антропология, как она понимается Августином и утверждается во всех великих системах средневековой мысли. Даже Фома Аквинский, ученик Аристотеля, обратившийся вновь к источникам древнегреческой философской мысли, не рискнул отклониться от этой фундаментальной догмы. Признавая за человеческим разумом гораздо большую власть, чем Августин, он был, однако, убежден, что правильно использовать свой разум человек может только благодаря божественному руководству и озарению. Тем самым мы приходим к полному отрицанию всех ценностей, отстаиваемых в греческой философии. То, что казалось высшей привилегией человека, приобрело вид опасного искушения; то, что питало его гордость, стало его величайшим унижением. Стоическое предписание: человек должен повиноваться своему внутреннему принципу, чтить этого «демона» внутри себя — стало рассматриваться как опасное идолопоклонничество.

Вряд ли целесообразно дальше описывать здесь черты этой новой антропологии, анализировать ее основные мотивы и проследивать ее развитие. Ведь чтобы понять ее общий смысл, мы можем избрать другой, более короткий путь. В начале нового времени появился мыслитель, придавший этой антропологии новые силы и блеск. В произведениях Паскаля она находит свое последнее и, быть может, наиболее впечатляющее выражение. Паскаль, как никто другой, был подготовлен к решению этой «задачи». Он обладал несравненным даром освещать наиболее темные вопросы и собирать в единое целое сложные и рассеянные системы мысли. Нет, кажется, ничего неподвластного остроте его мысли и ясности стиля. Он соединил в себе преимущества современной литературы и философствования, но использовал их как средство борьбы против современного духа — духа Декарта и его философии. На первый взгляд кажется, будто Паскаль принимает все предпосылки картезианства и современной ему науки. Он соглашается с тем, что нет ничего в природе, что неподвластно научному разуму, как нет ничего, неподвластного геометрии. Это поистине странное событие в истории идей: один из величайших и самых глубоких геометров стал запоздалым рыцарем средневековой философской

антропологии. В шестнадцать лет Паскаль написал трактат о конических сечениях, открывший новое и чрезвычайно плодотворное поле геометрических исследований. Но он был не только великий геометр, но и философ; а в качестве философа он был не просто погружен в геометрические проблемы, но также стремился понять подлинное применение, содержание и границы геометрии. Он полагал, что существует фундаментальное различие между «геометрической мыслью» и «мыслью проницательной и утонченной». Геометрическая мысль наиболее совершенна в исследовании тех предметов, которые доступны строгому анализу, то есть могут быть расчленены на первичные составляющие элементы [15]. Она исходит из некоторых аксиом и выводит из них следствия, истинность которых может быть доказана универсальными логическими правилами. Преимущество такого мышления состоит в ясности его принципов и необходимости его дедуктивных выводов. Однако не все предметы можно трактовать подобным образом. Существуют вещи, которые не поддаются какому бы то ни было логическому анализу из-за своей хрупкости и бесконечного разнообразия. **И если в мире есть нечто такое, что в первую очередь должно быть отнесено к таким вещам, то это как раз человеческое сознание. Именно природе человека присущи богатство и утонченность, разнообразие и непостоянство.** Следовательно, математика никогда не сможет стать инструментом истинного учения о человеке, философской антропологии. Смешно было бы говорить о человеке как о геометрическом постулате. Строить моральную философию в терминах геометрической системы — *Ethica more geometrico demonstrata* — это, с точки зрения Паскаля, абсурд, философская фантазия. Но и традиционная логика и метафизика также не способны понять и решить загадку человека. Ведь их первый и высший закон — это закон противоречия. А рациональное, логическое и метафизическое мышление в состоянии понимать только такие объекты, которые свободны от противоречий, устойчивы по своей природе, истинны. Как раз такой однородности мы никогда не встречаем у человека. **Философу непозволительно конструировать искусственного человека — он должен описывать человека таким, каков он есть.** Все так называемые определения человека — это лишь легковесные спекуляции, если они не основываются на опыте и не подтверждаются им. Нет другого способа понять человека, кроме изучения его жизни и поведения. Однако то, что мы при этом обнаружим, не может быть описано одной-единственной простой формулой. **Неизбежный момент человеческого существования — противоречие. У человека нет «природы» — простого или однородного бытия. Он причудливая смесь бытия и небытия; его место — между этими двумя полюсами.**

Таким образом, единственно возможный подход к тайне человеческой природы — это подход религиозный. Религия показывает нам, что человек двойствен — одно дело человек до грехопадения, другое — после. Человек был определен к высшей цели, но, утратил это предназначение. Грехопадение лишило его силы, извратило разум и волю. И потому классическая максима «Познай самого себя» в философском смысле — смысле Сократа, Эпиктета или Марка Аврелия — не только малодейственна, но ложна и ошибочна. Человек не может доверять себе и читать в себе. Он сам должен молчать, чтобы слышать высший глас, глас истины. «Что станется с тобой тогда, о человек, когда ты естественным разумом обнаружишь свое действительное положение?.. Знай же, обуянный гордыней, что и сам ты — сплошной парадокс. Смири себя, немощный разум, умолкни, неразумная природа, помни, что человек бесконечно превосходит человека, и услышь от творца своего о своем действительном положении, — тебе покамест неведомом. Слушай Бога» [16].

Все это еще никоим образом не теоретическое решение проблемы человека. Религия и не может дать такого решения. Противники религии всегда обвиняли ее в темноте и непонятности. Однако эта хула становится высшей похвалой, как только мы рассмотрим подлинную цель религии. Религия не может быть ясной и рациональной. То, о чем она повествует, — темная и мрачная история человеческого грехопадения. Рациональное объяснение этого факта невозможно. Мы не можем объяснить человеческий грех, так как это не продукт или необходимое следствие какой-нибудь естественной причины. Точно так же мы не можем объяснить человеческое спасение, ибо спасение это зависит от непостижимого акта божественной милости: оно свободно даруется и свободно снимается, и никаким человеческим поступком или достоинством заслужить его невозможно. Следовательно, религия и не претендует на прояснение тайн человека. Она подтверждает и углубляет эту тайну. Бог, о котором она говорит, — Это *Deus absconditus*, сокровенный Бог. Следовательно, и его образ — человек — не может не быть таинственным. Таким образом, и человек — *homo absconditus*. Религия это не «теория» Бога, человека и их взаимных отношений. Единственный ответ, который мы можем получить от религии, — что такова уж воля Бога... скрывать себя. «Итак, поскольку бытие Божие сокрыто от человека, любая религия, которая не говорит, что Бог сокровенен, не истинна, а любая религия, которая не находит доводов в защиту этого, лишена поучительности. В нашей религии все это есть: *Vere tu es Deus absconditus...*» [17]

Ибо природа такова, что она: всюду указывает на утрату Бога — и в человеке и вне его» [18]. Религия, следовательно, это своего рода логика абсурда — так только и можно схватить абсурдность, внутреннюю противоречивость, химерическое бытие человека. «Конечно, ничто не может поразить нас сильнее, чем это учение; и однако же без этой тайны, самой непостижимой из всех, мы непонятны самим себе. В этой бездне узлом стягиваются и вращаются все наши обстоятельства, так что человек в большей мере непостижим без этой тайны, чем эта тайна непостижима для человека» [19].

3

Пример Паскаля показывает нам, что и в начале нового времени старые проблемы дают о себе знать во всей своей силе. Даже после появления декартова «Рассуждения о методе» мысль борется с теми же самыми трудностями, она колеблется между двумя совершенно несовместимыми решениями. Между тем началось медленное интеллектуальное развитие, в ходе которого вопрос «что есть человек» изменил свою форму и вновь

возник уже на более высоком уровне. Здесь важно не столько открытие новых фактов, сколько появление новых мыслительных средств. Теперь заявил о себе научный дух нового времени. Отныне осуществляется новый поиск общей теории человека, основанной на эмпирических наблюдениях и общих логических принципах. Первым постулатом этого нового духа было устранение всех искусственных барьеров, которыми человеческий мир прежде был отделен от всей остальной природы. Для того, чтобы понять человеческий порядок вещей, мы должны начать с изучения космического порядка. И этот космический порядок предстает теперь в совершенно новом свете. **Новая космология, гелиоцентрическая система, введенная трудами Коперника, — это единственная прочная научная основа новой антропологии.**

Ни классическая метафизика, ни средневековая религия и теология не были готовы к решению этой задачи. Оба эти типа учений, столь различные по методам и целям, основаны на общем принципе: они трактуют вселенную как иерархический порядок, в котором человек занимает высшее место. **И в стоической философии, и в христианской теологии человек описывался как венец вселенной.** Оба учения настаивают на существовании провидения, властвующего над миром и судьбой человека. Эта предвещание — одна из основных предпосылок стоической и христианской мысли [20]. Все это вдруг было поставлено под вопрос новой космологией. Претензия человека на то, чтобы быть центром вселенной, потеряла основания. Человек помещен в бесконечном пространстве, в котором его бытие кажется одинокой и исчезающе малой точкой. Он окружен немой вселенной, миром, который безмолвно безразличен к его религиозным чувствам и глубочайшим моральным запросам.

Вполне понятно, и даже неизбежно, что первая реакция на эту новую концепцию мира могла быть только отрицательной: сомнение и страх. Даже величайшие мыслители не были свободны от этих чувств. «Вечное безмолвие этих бесконечных пространств страшит меня», — говорил Паскаль [21]. Коперниковская система стала одним из самых мощных орудий философского агностицизма и скептицизма, которые развились в XVII веке. В своей критике человеческого разума Монтень использовал все хорошо известные традиционные аргументы греческого скептицизма. Но он использовал и новое оружие, которое в его руках доказало свою огромную силу и первостепенную важность. Ничто не может так унижить нас и нанести столь чувствительный урон гордости человеческого разума, как беспристрастный взгляд на физический универсум. «Пусть он (человек — прим. перев.), — говорит Монтень в знаменитом отрывке из «Апологии Раймунда Сабундского», — покажет мне с помощью своего разума, на чем покоятся те огромные преимущества, которые он приписывает себе. Кто уверил человека, что это изумительное движение небосвода, этот вечный свет, льющийся из величественно вращающихся над его головой светил, этот грозный ропот безбрежного моря, — что все это сотворено и существует столько веков только для него, для его удобства и к его услугам? Не смешно ли, что это ничтожное и жалкое создание, которое не в силах управлять собой и предоставлено ударам всех случайностей, объявляет себя властелином и владыкой вселенной, даже маленькой частицы которой оно не в силах познать, не то что повелевать ею!» [22].

Человек всегда склонен рассматривать свое ближайшее окружение как центр мироздания и превращать свою отдельную частную жизнь в образец для всей вселенной.

Но он должен отбросить эту напрасную претензию, этот жалкий провинциальный путь мышления и суждения.

«Когда виноградники в наших селениях побивает мороз, приходский священник тотчас же заключает, что кара божья низошла на весь род человеческий... Кто же, видя наши распри со своими соплеменниками, не воскликнет: «Мировая машина разладилась и близок судный день!...» Однако лишь тот, кто мог представить в фантастической картине великий образ нашей матери-природы, во всем ее величии и блеске, кто усматривал в ее лике столь значительные и постоянные изменения, кто наблюдал себя в этом портрете, да собственно и не себя одного, а целое царство (словно легкий штрих на общем фоне) — лишь тот сможет оценить вещи сообразно с их истинной ценностью и величием» [23].

Слова Монтеня дают нам ключ ко всему последующему развитию современной теории человека. Современная философия и наука должны были принять вызов, содержащийся в этих словах. Им пришлось доказывать, что новая космология вовсе не преуменьшает силу человеческого разума, а, напротив, упрочивает и подтверждает ее. Так возникла задача соединить усилия метафизических систем XVI и XVII столетий. Эти системы избирают различные пути, но направляются к общей цели. Они как бы стремятся обернуть в новой космологии явное зло во благо. Джордано Бруно был первым мыслителем, вступившим на эту тропу, которая в определенном смысле стала дорогой всей современной метафизики. **Для философии Джордано Бруно характерно как раз то, что термин «бесконечность» меняет здесь свое значение.** Для классической греческой мысли бесконечность — чисто негативное понятие: бесконечность бессвязна и недетерминирована; она лишена границы и формы, а значит, и недоступна для человеческого разума, который обитает в области форм и ничего, кроме форм, постичь не может. В этом смысле конечное и бесконечное, περας и απείρον упоминаемые в платоновом «Филебе», — это два фундаментальных принципа, необходимо противостоящих друг другу. **В учении Бруно бесконечность больше не означает отрицание или ограничения; напротив, она означает неизмеримое и неисчислимое богатство реальности и неограниченную силу человеческого интеллекта.** Именно так Бруно понимает и истолковывает учение Коперника. Это учение, согласно Бруно, было первым и решающим шагом к самоосвобождению человека. Человек не живет отныне в мире как узник, заточенный в стенах конечного физического универсума. Он способен пересекать пространства, прорываться через все воображаемые границы небесных сфер, которые были воздвигнуты ложной метафизикой и космологией [24]. **Бесконечный универсум не полагает границ человеческому разуму — напротив, он побуждает разум к**

движению. Человеческий интеллект осознает собственную бесконечность, соразмеряя свои силы с бесконечным универсумом.

Все это выражено в произведениях Бруно поэтическим, а не научным языком. Новый мир современной науки, математическая теория природы остались неизвестными Бруно. Он поэтому не смог пройти этим путем до логического конца. Для преодоления интеллектуального кризиса, вызванного открытием Коперника, потребовались совместные усилия всех метафизиков и ученых XVII века. Каждый великий мыслитель — Галилей, Декарт, Лейбниц, Спиноза — внес свой вклад в решение этой проблемы. Галилей утверждал, что в области математики достигается высший доступный для человека уровень познания, равноценный божественному познанию. Конечно, дело не только в том, что божественный разум знает и понимает бесконечно большее число математических истин, чем человеческий: с точки зрения объективной достоверности лишь немногие истины, познанные человеческим умом, столь же совершенны, сколь у Бога [25]. Декарт начал с универсального сомнения, которое, казалось, заключает человека в границы его сознания. Казалось, здесь нет дороги за пределы магического круга — нет пути к реальности. Но даже здесь идея бесконечности оказывается лишь инструментом для опровержения универсального сомнения. С помощью этого понятия мы только и можем доказать реальность Бога, а косвенно также и реальность материального мира. Сочетая это метафизическое доказательство с новым научным доказательством, Лейбниц открыл новый инструмент математической мысли — исчисление бесконечно малых. Согласно правилам этого исчисления физический универсум становится умпостигаемым: законы природы представляются отныне частными случаями общих законов разума. Но именно Спиноза осмелился сделать последний и решающий шаг в этой математической теории мира и человеческого духа. Спиноза построил новую этику, теорию страстей и аффектов, математическую теорию нравственного мира. Только посредством такой теории, утверждал он, мы можем достигнуть нашей цели — «философии человека», антропологической философии, свободной от ошибок и предрассудков узко антропоцентрических систем. Такова общая тема, которая в различных формах пронизывает все важнейшие метафизические системы XVII века. Таково рационалистическое решение проблемы человека. Математический разум есть связь между человеком и универсумом; он позволяет нам свободно переходить от одного к другому. Математический разум — ключ к истинному; пониманию космического и морального порядка.

4

В 1754 году Дени Дидро опубликовал серию афоризмов, озаглавленных «Мысли к истолкованию природы». В этом эссе он заявил, что приоритет математики в сфере науки уже не является более неоспоримым. Математика, утверждал он, достигла столь высокой ступени совершенства, что дальнейший прогресс невозможен; следовательно, математика должна остаться неизменной.

«Мы приблизились ко времени великой революции в науках. Принимая во внимание склонность умов к вопросам морали, изящной словесности, естественной истории, экспериментальной физики, я решился бы даже утверждать, что не пройдет ста лет, как нельзя будет назвать трех крупных геометров в Европе. Эта наука остановится на том уровне, на который ее подняли Бернуллы, Эйлеры, Мопертюи, Клеро, Фонтены, Д'Аламберы и Лагранжи. Они как бы воздвигли Геркулесовы столпы. Дальше идти некуда» [26].

Дидро — один из виднейших представителей философии Просвещения. В качестве издателя «Энциклопедии» он находился в самом центре всех крупных интеллектуальных движений своего времени. Никто не имел столь ясных взглядов на общее развитие научного знания; никто другой так остро не чувствовал все основные тенденции XVIII века. Тем более характерно и примечательно, что, представляя все идеалы Просвещения, Дидро начал сомневаться в абсолютной правоте этих идеалов. Он ожидал возникновения новой формы науки — науки более конкретной, основанной скорее на наблюдении фактов, чем на утверждении общих принципов. Согласно Дидро, мы слишком переоценили наши логические и рациональные методы. Мы знаем, как сравнивать, организовывать, систематизировать познанные факты, но мы не развивали те методы, с помощью которых можно было бы открывать новые факты. Мы заблуждаемся, полагая, что человек, не способный сосчитать свой капитал, находится в том же положении, что и тот, кто вообще его не имеет. Но близится время, когда мы преодолеем этот предрассудок и поднимемся на новую, самую высокую вершину в истории естественных наук.

Сбылось ли пророчество Дидро? Подтвердило ли развитие научных идей в XIX веке его точку зрения? В одном отношении, конечно, его ошибка очевидна. Его предсказание, что математическая мысль остановится, что великие математики XVIII века воздвигли Геркулесовы столпы, полностью доказало свою ложность. К плеяде математиков XVIII века мы теперь должны прибавить имена Гаусса, Римана, Вейерштрасса, Пуанкаре. Всюду в науке XIX века мы встречаемся с триумфальным шествием новых математических идей и понятий. И тем не менее предсказание Дидро содержало элемент истины. Ведь инновации в интеллектуальной структуре XIX века заняли то место, которое в научной иерархии занимала математическая мысль. Начали появляться новые силы. Биологическая мысль взяла верх над математической. В первой половине XIX века работали еще такие метафизики, как Герbart, и такие психологи, как Г. Т. Фехнер, которые лелеяли надежду основать математическую психологию. Но эти проекты быстро исчезли после появления книги Дарвина «Происхождение видов». С этих пор подлинная сущность антропологической философии определилась раз и навсегда. После неисчислимых бесплодных попыток построения философии человека она обрела, наконец, твердое основание. Мы не чувствуем больше потребности предаваться спекуляциям, ибо мы вообще не стремимся теперь дать общее определение природы или сущности человека. Наша задача заключается в сборе эмпирических данных, которые щедро предоставляет в наше распоряжение общая теория эволюции.

Это убеждение разделяли ученые и философы XIX века. Но гораздо большее значение для общей истории идей и для развития философской мысли имели не эмпирические факты эволюции, а теоретическая интерпретация этих фактов. Точный смысл этой интерпретации определялся не самой эмпирической очевидностью, а скорее некоторыми метафизическими принципами. Редко признаваемая явно, эта метафизическая форма эволюционного мышления была скрытой движущей силой. Теория эволюции в общем философском смысле вовсе не является недавним изобретением. Свое классическое выражение она обрела в психологии Аристотеля и в его общем воззрении на органическую жизнь. Характерное и фундаментальное различие между аристотелевской и современной версиями теории эволюции состояло в том, что Аристотель дал ее формальную, а современные исследователи — материальную интерпретацию. Аристотель был убежден, что для понимания общего плана природы, происхождения жизни низшие формы должны быть истолкованы в свете высших. В его метафизике, в его определении души как «первой актуализации естественного тела, потенциально имеющего жизнь», органическая жизнь понимается и интерпретируется в терминах человеческой жизни. Целесообразность человеческой жизни проецируется на всю область феноменов природы. В современной теории этот порядок перевернут. Аристотелевские конечные причины характеризуются только как *asylum ignoantiae* (прибежище невежд). Одной из главных целей книги Дарвина было освобождение современной мысли от этой иллюзии конечных причин. Мы должны стремиться понять структуру органической природы, исходя только из материальных причин — иначе мы вообще не сможем ее понять. Но материальные причины, согласно аристотелевской терминологии, суть «случайные» причины. Аристотель настойчиво подчеркивал невозможность понимания феномена жизни с помощью случайных причин. Современная теория приняла этот вызов. После многих бесплодных попыток в прошлом современные мыслители полагают, что им удалось понять органическую жизнь как результат простой случайности. Случайных изменений, которые происходят в жизни каждого организма, вполне достаточно для объяснения последовательной трансформации, которая ведет нас от простейших форм жизни к высшим и наиболее сложным формам. Одно из самых ярких выражений этой точки зрения мы находим у самого Дарвина, который обычно был столь сдержан во всем, что касалось его философских идей. «Согласно взглядам, которых я придерживаюсь как в этой, так и в других своих работах, не только различные домашние расы, но и самые разнообразные роды и отряды одного и того же обширного класса, например, млекопитающие, птицы, пресмыкающиеся и рыбы, происходят от одного общего предка, и мы должны допустить, что все огромные различия между этими формами первоначально явились результатом простой изменчивости. Взглянув на вопрос с такой точки зрения, можно онеметь от изумления. Но наше изумление должно уменьшиться, когда мы подумаем, что почти у безграничного числа существ в течение почти необъятного срока вся организация часто становилась в той или иной степени пластичной и что каждое слабое отклонение в строении, которое при крайне сложных условиях существования было почему-либо вредно, беспощадно уничтожалось. А продолжительное накопление благотворных вариаций должно было неизбежно привести к возникновению столь разнообразных, так прекрасно приспособленных к разным целям и так превосходно координированных структур, как те, какие мы видим у окружающих нас животных и растений. Поэтому я говорил об отборе как о высшей силе независимо от того, применяет ли его человек для образования домашних пород или же природа для образования видов... Если бы зодчий построил величественное и удобное здание, не употребляя отесанных камней, а, выбирая из обломков у подошвы обрыва клинообразные камни — для сводов, длинные — для перекладин и плоские — для крыши, мы восхитились бы его искусством и приписали бы ему верховную роль. Обломки же камня, хотя и необходимые для архитектора, стоят к возводимому им зданию в таком же отношении, в каком флуктуативные изменения органических существ стоят к разнообразным и вызывающим восхищение структурам, которые в конце концов приобретаются их измененными потомками» [27].

Однако для того, чтобы подлинная антропологическая философия могла развиваться, оставалось сделать еще один и, быть может, наиболее важный шаг. Теория эволюции уничтожила произвольные границы между различными формами органической жизни. Нет отдельных видов — есть лишь один сплошной и непрерывный поток жизни. Но можем ли мы применить тот же самый принцип к человеческой жизни и к человеческой культуре? Подчинен ли культурный мир, подобно органическому миру, случайным изменениям? Не обладает ли он определенной и несомненной телеологической структурой? Тем самым новые проблемы встали перед теми философами, чьим исходным пунктом была общая теория эволюции. Им пришлось доказывать, что мир культуры, мир человеческой цивилизации сводим к небольшому числу причин, общих как для физических, так и для духовных феноменов. Именно таким был новый тип философии культуры, введенный Ипполитом Тэном в его «Философии искусства» и «Истории английской литературы». «Здесь, как и везде, — говорил Тэн, — перед нами лишь проблема механики; общий эффект — результат, целиком зависящий от силы и направления действия производящих причин... Средства записи в моральных и физических науках различаются, однако, поскольку предмет остается тем же самым ... это силы, величины, тяготения, — постольку мы можем сказать, что в обоих случаях конечный результат получен одним и тем же методом» [28].

И наша физическая, и наша культурная жизнь замкнута одним и тем же железным кольцом необходимости. В своих чувствах, склонностях, идеях, мыслях, в создании произведений искусства человек никогда не выйдет за пределы этого магического круга. Мы можем рассматривать человека как животное высшего вида, которое производит философию и поэзию точно так же, как шелковиные черви производят свои коконы, а пчелы строят свои соты. В предисловии к своему огромному труду «Происхождение современной Франции» Тэн констатирует, что он собирается рассматривать превращения Франции в результате французской революции, как если бы это были «превращения насекомого».

Но здесь возникает другой вопрос. Можем ли мы удовлетвориться чисто эмпирическим исчислением различных импульсов, которые мы находим в человеческой природе? Ведь реальное научное значение эти импульсы будут иметь, только если их классифицировать и систематизировать. Очевидно, что не все они принадлежат одному уровню. Мы должны предположить, что имеют определенную структуру — и первая, наиболее важная задача нашей психологии и теории культуры состоит в том, чтобы обнаружить эту структуру. В сложном устройстве человеческой жизни мы должны отыскать скрытую движущую силу, которая приводит в движение весь механизм наших мыслей и воли. Главная цель всех этих теорий состояла в том, чтобы доказать единство и однородность человеческой природы. Но если мы исследуем объяснения, которые стремились построить творцы этих теорий, то единство человеческой природы покажется крайне сомнительным. Каждый философ полагает, что он нашел эту скрытую пружину, главную силу, — l'idée maitresse — руководящую идею, как сказал бы Тэн. Однако в выборе такой руководящей идеи эти объяснения сильно отличаются друг от друга и противоречат одно другому. Каждый отдельный мыслитель дает нам свою собственную картину человеческой природы. Всех этих философов можно назвать убежденными эмпириками: они хотят показать нам факты и ничего кроме фактов. Но их интерпретация эмпирической очевидности с самого начала содержит произвольные допущения — и эта произвольность становится все более очевидной по мере того, как теория развивается и приобретает более разработанную и утонченную форму. Ницше провозглашал волю к власти, Фрейд подчеркивал роль сексуального инстинкта, Маркс возводил на пьедестал экономический инстинкт. Каждая теория становилась прокрустовым ложем, на котором эмпирические факты подгонялись под заданный образец.

Вследствие всего этого современная теория человека потеряла свой идейный стержень, а взамен мы получили полную анархию мысли. И в прежние времена бывала, конечно, разногласия мнений и теорий относительно этих проблем. Но оставалась, по крайней мере, общая ориентация, точка отсчета, референциальная рамка, с которой могли быть соотнесены все индивидуальные различия. Метафизика, теология, математика и биология последовательно принимали на себя руководство размышлениями о проблеме человека и определяли общую линию исследования. Реальный кризис этой проблемы дал себя знать теперь, когда такой главной силы, способной направлять все индивидуальные устремления, больше не существует. Важнейшая роль этой проблемы продолжала чувствоваться в различных отраслях познания и исследования. Но признанному авторитету, к которому можно было бы обращаться, более не существовало. Теологи, «ученые, политики, социологи, биологи, психологи, этнографы, экономисты — все подошли к проблеме со своей точки зрения. Невозможно было соединить и унифицировать все эти частные аспекты и перспективы. Даже внутри специальных областей знания не было общепринятого научного принципа. Личный фактор выходил на первый план, и темперамент отдельного писателя начинал играть решающую роль. Trahit sua quemque voluptas: в конечном счете каждый автор руководствовался собственной концепцией и оценкой человеческой жизни.

Несомненно, что такой антагонизм идей — не только серьезная теоретическая проблема, но и надвигающаяся угроза всей нашей этической и культурной жизни. В современной философской мысли Макс Шелер первым обнаружил и обозначил эту опасность. «Никогда еще в человеческом познании, — заявил Шелер, — человек не был более проблематичным для самого себя, чем в наши дни. У нас есть научная, философская и теологическая антропология, каждая из которых ничего не знает о других. Мы, следовательно, не обладаем более никакой ясной и устойчивой идеей человека. Возрастающее число частных наук, занятых изучением человека, скорее путает и затемняет, нежели освещает наше понятие человека» [29].

Такова странная ситуация, в которой находится современная философия. Никогда ранее не было таких благоприятных возможностей познания, таких разнообразных источников наших знаний о человеке. Психология, этнография, антропология и история собрали поразительно богатую и постоянно растущую массу фактов. Наш технический инструментарий для наблюдений и экспериментирования чрезвычайно вырос, а наш анализ становится все более утонченным и пронизательным. Но все же мы не имеем пока еще метода для упорядочения и организации материала. В сравнении с нашим сегодняшним богатством прошлое может показаться весьма бедным. Но богатство фактов — еще не богатство мыслей. Не найдя ариадниной нити, ведущей нас из этого лабиринта, мы не сможем понять общие черты человеческой культуры; мы потеряемся в массе бессвязных и разрозненных данных, лишенных концептуального единства.

II. Символ — ключ к природе человека

Биолог Иоганнес фон Иксюль написал книгу, в которой подверг критическому пересмотру принципы биологии. Биология, согласно Иксюлю, — это наука, которая должна развиваться с помощью обычных эмпирических методов — наблюдения и эксперимента. Однако биологическое мышление отлично по своему типу от физического и химического. Иксюль — решительный сторонник витализма, он отстаивает принцип автономии жизни. Жизнь есть высшая и самодостаточная реальность, она не может быть описана и объяснена в терминах физики или химии. С этих позиций Иксюль развертывает новую общую схему биологических исследований. В качестве философа он придерживается идеалистических или феноменалистических позиций, но его феноменализм основывается не на метафизических или эпистемологических, а скорее на эмпирических принципах. Считать, что существует некая абсолютная вещная реальность, одинаковая для всех живых существ, подчеркивает он, значит впасть в наивный догматизм. Реальность не едина и не однородна, а, напротив, чрезвычайно разнообразна: в ней столь же много различных схем и образцов, сколь и разных организмов. Каждый организм — это как бы монада. У него есть свой собственный мир, поскольку имеется свой собственный опыт. Явления, которые мы обнаруживаем в жизни некоторых биологических видов, не могут быть перенесены ни в какой другой вид. Опыт — а значит, и реальность — каждого из двух различных

организмов несоизмеримы друг с другом. В мире мух, писал Икскуль, мы найдем только «мушинные вещи», а в мире морских ежей — только «ежиные».

Исходя из этих общих предпосылок, Икскуль развивает очень остроумную и оригинальную схему биологического мира. Стремясь избежать любых психологических интерпретаций, он следует целиком объективному или поведенческому методу. Ключ к жизни животного могут дать нам, полагает он, только факты сравнительной анатомии. Если мы знаем анатомическую структуру животного вида, то мы располагаем всеми необходимыми данными для реконструкции его видового опыта. Тщательное изучение телесной структуры животного, числа, качества и распределения различных органов чувств, строения нервной системы дают нам совершенный образ внутреннего и внешнего мира организма. **Икскуль начинает с изучения низших организмов и распространяет их последовательно на все формы органической жизни.** В некотором смысле он отказывается от деления на низшие и высшие формы жизни. Жизнь совершенна всюду — она одинакова и в малом, и в великом. Каждый организм, даже низший, не только в неопределенном смысле адаптирован (*angepasst*), но и целиком приспособлен (*eingepasst*) к своему окружению. Сообразно с его анатомической структурой он обладает системой рецепторов (*Merknetz*) и системой эффекторов (*Wirknnetz*). Без кооперирования и уравнивания этих двух систем организм не может выжить. Система рецепторов, посредством которой биологические виды получают внешние стимулы, и система эффекторов, через которую они реагируют на эти стимулы, всегда тесно переплетаются. Они образуют звенья единой цепи, которую Икскуль называет функциональным кругом (*Funktionskreis*) животного [30].

Я не могу здесь вступать в дискуссию о биологических принципах Икскуля: к его понятиям и терминологии я обратился только для того, чтобы поставить общий вопрос. **Можно ли воспользоваться схемой Икскуля для описания и характеристики человеческого мира?** Представляется очевидным, что этот мир формируется по тем же самым биологическим правилам, которые управляют жизнью других организмов. Однако в человеческом мире мы находим и новые особенности, которые составляют отличительную черту человеческой жизни. Функциональный круг человека более широк, но дело здесь не только в количественных, но и в качественных изменениях. Человек сумел открыть новый способ приспособления к окружению. У человека между системой рецепторов и эффекторов, которые есть у всех видов животных, есть и третье звено, которое можно назвать символической системой. Это новое приобретение целиком преобразовало всю человеческую жизнь. По сравнению с другими животными человек живет не просто в более широкой реальности — он живет как бы в новом измерении реальности. Существует несомненное различие между органическими реакциями и человеческими ответами. В первом случае на внешний стимул дается прямой и непосредственный ответ; во втором ответ задерживается. Он прерывается и запаздывает из-за медленного и сложного процесса мышления. На первый взгляд такую задержку вряд ли можно считать приобретением. Многие философы предостерегали человека от этого мнимого прогресса. **«Размышляющий человек, — говорит Руссо, — просто испорченное животное»: выход за рамки органической жизни влечет за собой ухудшение, а не улучшение человеческой природы.**

Однако средств против такого поворота в естественном ходе вещей нет. Человек не может избавиться от своего приобретения. Он может лишь принять условия своей собственной жизни. **Человек живет отныне не только в физическом, но и в символическом универсуме. Язык, миф, искусство, религия — части этого универсума, те разные нити, из которых сплетается символическая сеть, сложная ткань человеческого опыта. Весь человеческий прогресс в мышлении и опыте утончает и одновременно укрепляет эту сеть. Человек уже не противостоит реальности непосредственно, он не сталкивается с ней лицом к лицу.** Физическая реальность как бы отдалается по мере того, как растет символическая активность человека. Вместо того чтобы обратиться к самим вещам, человек постоянно обращен на «самого себя. Он настолько погружен в лингвистические формы, художественные образы, мифические символы или религиозные ритуалы, что не может ничего видеть и знать без вмешательства этого искусственного посредника. Так обстоит дело не только в теоретической, но и в практической сфере. Даже здесь человек не может жить в мире строгих фактов или сообразно со своими непосредственными желаниями и потребностями. Он живет, скорее, среди воображаемых эмоций, в надеждах и страхах, среди иллюзий и их утрат, среди собственных фантазий и грез. **«То, что мешает человеку и тревожит его, — говорил Эпиктет, — это не вещи, а его мнения и фантазии о вещах».**

С этой, достигнутой нами теперь точки зрения мы можем уточнить и расширить классическое определение человека. Вопреки всем усилиям современного иррационализма это определение человека как рационального животного ничуть не утратило своей силы. Рациональность — черта, действительно внутренне присущая всем видам человеческой деятельности. Даже мифология — не просто необработанная масса суеверий или нагромождение заблуждений; ее нельзя назвать просто хаотичной, ибо она обладает систематизированной или концептуальной формой [31]. С другой стороны, однако, нельзя характеризовать структуру мифа как рациональную. Часто язык отождествляют с разумом или с подлинным источником разума. Но такое определение, как легко заметить, не покрывает все поле. Это *pars pro toto*; оно предлагает нам часть вместо целого. Ведь наряду с концептуальным языком существует эмоциональный язык, наряду с логическим или научным языком существует язык поэтического воображения. Первоначально язык выражал не мысли или идеи, но чувства и аффекты. И даже религия «в пределах чистого разума» как ее понимал и разрабатывал Кант — это тоже всего лишь абстракция. Она дает только идеальную форму, лишь тень того, что представляет собой действительная конкретная религиозная жизнь. **Великие мыслители, которые определяли человека как *animal rationale*, не были эмпириками, они и не пытались дать эмпирическую картину человеческой природы. Таким определением они скорее выражали основной моральный императив.** Разум — очень неадекватный термин для

всеохватывающего обозначения форм человеческой культурной жизни во всем ее богатстве и разнообразии. Но все эти формы суть символические формы. Вместо того чтобы определять человека как *animal rationale*, мы должны, следовательно, определить его как *animal symbolicum*. Именно так мы сможем обозначить его специфическое отличие, а тем самым и понять новый путь, открытый человеку — путь цивилизации.

Перевод с нем. А. Муравьева

Примечания

- [*] Ernst Cassirer. *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. London, 1945, p. 1—26.
- [1] Аристотель. *Метафизика*. Кн. А I 980a21 (Соч. в 4-х т., т. 1. С.65)
- [2] Фрагмент 101 по Дильсу (см.: *Материалисты древней Греции*. М., 1955. С.50. — Пер. М. А. Дынника).
- [3] Платон. *Федр* 230a (Платон. Соч. в 3-х т., т. 2. С.163. — Пер. А. Е. Егунова).
- [4] Платон. «Апология Сократа» 37e (Соч. в 3-х т., т. 1. С.108. — Пер. М. С. Соловьева).
- [5] На последующих страницах я не пытаюсь дать очерк исторического развития антропологической философии. Я лишь отобрал некоторые типичные стадии, чтобы проиллюстрировать общую линию мысли. Истории философии человека пока еще не существует. Если история метафизики, философии природы, этической и научной мысли детально исследована, то здесь мы находимся лишь в самом начале. В течение последнего столетия важность этой проблемы становилась все более ощутимой. Вильгельм Дильтей сосредоточил на ее решении все свои силы, но его глубокая впечатляющая работа осталась незавершенной. Один из учеников Дильтея, Бернхард Грётцисен, дал блестящее описание общего развития антропологической философии. Но даже это описание останавливается, к сожалению, перед последней и решающей стадией — перед нашим временем. См.: Groethuysen B. *Philosophische Anthropologie*.—*Handbuch der Philosophie*. Munchen — Berlin, 1931.—III, 1—207. См. также статью: Groethuysen B. *Towards an Anthropological Philosophy*. — In: *Philosophy and History: Essays presented to Ernst Cassirer*.— Oxford: Clarendon Press, 1936, p. 77—89. (Прим. авт.)
- [6] Marcus Aurelius Antoninus. *Adse ipsum (eis heayton)*. l. §8. (Русский пер. см.: Марк Аврелий. *Наедине с собой*.— Пер. с греч. и примеч. С. Роговина. Вступ. очерк С. Котляревского. М., изд. М. и С. Сабашниковых, 1914.— LXI, 199 с.)
- [7] *Idem*, V, 15 (С. 63—64).
- [8] *Idem*, IV, 8 (С. 42)
- [9] *Idem*, III, 6 (С. 30).
- [10] *Idem*, V, 11. Ср. перевод этого фрагмента С. Роговиным: «Какое употребление делаю я теперь из моей души? Вот вопрос, который следует тебе ставить во всяком положении и исследовать далее, что происходит с той частью моего существа, которую называют руководящей» (цит. изд. С. 62).
- [11] *Idem*, VIII, 41 (С. 118).
- [12] *Idem*, V, 14 (С. 63). *Hologos kai hte logike tekhnē dýnāmeis eisin heaytais apkhōymenai kai tois kath'heaytas ergois*.
- [13] Но *kosmos alloiōsis ho bios hypolepsis*. Кн. IV, § 3. Термины — «убеждение» (*affirmation*) или «суждение» (*judgement*) кажутся мне гораздо более подходящими к мысли Марка Аврелия, чем «мнение» (*opinion*), хотя именно этот последний термин используется во всех мне известных английских переводах. «Мнение» (платоновское *doxa*) содержит момент изменчивости и неочевидности, не предусмотренный Марком Аврелием. В качестве терминов, эквивалентных *hypolepsis*, он использует *krisis, krima, diakrisis*. (III, 2; VI, 52; VIII, 28, 47). (Прим. авт.)
- [14] См. подробнее: Cassirer. E. *Descartes*. — Stockholm, 1939, p. 215 ff.
- [15] Для различения геометрического и утонченного подхода ср. трактат Паскаля «О духе геометрии» и его «Мысли» (русск. пер.).
- [16] Паскаль Б. *Мысли*, гл. X, разд. 1.
- [17] Там же, гл. XII, разд. 5.
- [18] Там же, гл. XIII, разд. 3.
- [19] Там же, гл. X, разд. 1.
- [20] О стоической концепции провидения (*pronoia*) см., например: Марк Аврелий. Цит. соч., кн. II, § 3.
- [21] См.: Паскаль Б. Цит. соч., гл. XXV, разд. 18.
- [22] Монтень М. *Опыты*. Кн. II, гл. XII. Русск. пер.: Монтень М. *Опыты*: в 3-х кн. Кн. 1 и 2. М.: «Наука», 1979. С.390 (пер. Ф. А. Коган-Бернштейн).
- [23] Там же, кн. I, гл. XXV, с. 68.
- [24] Подробнее см.: Cassirer E. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Leipzig, 1927. S. 197 ff.
- [25] Galileo. *Dialogo dei due massimi sistemi del mondo*, I, VII, с. 129. (Кассирер цитирует Галилея по национальному изданию. Соответствующие мысли в русском издании содержатся в конце Первого дня. С.89—90.— Прим. перев.)
- [26] Дидро Д. *Мысли к истолкованию природы*. Соч. в 2-х т., т. 1. М. «Мысль», 1986. С.335.— Пер. П. С. Попова.
- [27] Дарвин Ч. *Изменения домашних животных и культурных растений*. Соч., т. 4. М.—Л., изд-во АН СССР, 1951. С.777 (пер. М. Л. Бельговского)
- [28] Тэн И. *История английской литературы*. СПб., 1876 (пер. с фр.).
- [29] Шелер М. *Положение человека в космосе* (Scheler M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt: Otto Reichl Verlag 1928 (см. стр. 31 — 95 наст. изд.).
- [30] Uexkull von J. *Theoretische Biologie*. Berlin, 1938 (2-е изд.): *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, 1909 (2-е изд.). Berlin, 1921
- [31] См.: Cassirer. E. *Die Begriffsform im mythischen Denken*. Leipzig, 1921».

2. Ричард М. Цанер. О подходе к философской антропологии // [пер. с англ. А.В. Соболева, 1994]; Статья Ричарда Цанера – профессора Тринити Университета – переведена по кн.: Zaner R. *An approach to a philosophical anthropology // Philosophy and phenomenological research*. 1966. V. XXVII. №1.

I

“У своєму блискучому «Нарисі про людину» Ернст Касирер звернувся із пристрасним закликком зосередити увагу на центральному, на його думку, питанні нашого часу – на питанні «Що таке людина?». Аналізуючи кризу людського самопізнання, яку ми успадкували від 19 ст., Касирер говорить: «Основною метою усіх цих теорій було обґрунтування єдності і одноманітності людської природи. Але якщо ми розглянемо пояснення, які намагались дати ці теорії, то виявиться, що єдність людської природи вельми сумнівна. Кожен філософ вірив, що він знайшов головну пружину і визначальну людську здатність. Але характеризуючи цю визначальну здатність, всі теорії різко відрізнялись між собою і навіть суперечили одна одній». Теоретики, на яких посилається Касирер, були емпіриками, чії претензії і сподівання пов'язувались із «демонстрацією фактів і одних тільки фактів», що стосуються людини. Однак, незважаючи на те, що кожна теорія опиралась на монблани емпіричних даних (прикладом може слугувати Дарвін), а також на те, що всі автори зреклись таких абстракцій, як «людська природа», ці теорії усе ж передбачали подібне абстрактне

поняття людини. Навіть коли емпіричні дані були більш чи менш однакові, їх витлумачення найчастіше суперечили одні одним. «Кожна теорія, – зазначає Касирер, – опинялась прокрустовим ложем, наперед заданим шаблоном, за яким підганялись емпіричні факти».

Результатом такого підходу виявилась анархія думки в сьгоднішніх намаганнях надати поняття людини. Теорії і контртеорії, заяви і контрзаяви, ствердження і заперечення сенсу в самій постановці питання, удари та їх «відбиття» – все це мало на меті вирішити проблему (якщо, звичайно, тут є проблема), але фактично призвело лише до плутанини. У зв'язку з цим Касирер цитує відомі нариси Макса Шелера, зроблені ним у 1928 р.: «У наші дні людина опинилася для себе більш проблематичною, ніж будь-коли раніше»². У нас є і наукова, і філософська, і теологічна антропологія. І жодна з них нічого не знає про інші. Тому ми тепер не маємо більш-менш ясної і змістовної ідеї людини. Збільшилась кількість окремих наук, які вивчають людину, але це більш заплутало і затемнило, ніж прояснило наше уявлення про людину».

Подібну кризу сучасної людини відмічали Карл Ясперс, Габріель Марсель, Едмунд Гусерль і багато інших мислителів. Спостерігаючи за тим, як сучасна людина стурбовано ставиться до своєї «особистості», заморожений цим магічним словом, Марсель відмічає: чим більше ми розмірковуємо і пишемо про «особистість», тим більше ми втрачаємо ту конкретну реальність, про яку пишемо, втрачаємо наше інтуїтивне знання про людину³.

Усе це, безсумнівно, добре відомо і багатьом, напевно, навіть набило оскому. Але мене це не заспокоює. Шелер, Касирер і деякі інші філософи з усією гостротою поставили невідкладне завдання, до якого слід поставитись належним чином. Ця задача – виробити «породжуючу ідею» (якщо вживати вираз Сюзани Лангер). Існує невідкладна необхідність розвинути справді об'єднуючу і у цьому розумінні основну концепцію людини, тобто необхідно відповісти на центральне питання: що є людина? – відповісти безпосереднім і конкретним чином.

Проте наша інтелектуальна ситуація сьогодні така, що ніхто не може приступити до постановки питання, а тим більше до його вирішення, не уточнивши попередньо меж, у яких це питання ставиться, і не вказавши значення самої його постановки. У наш час кути зору⁴ множаться, а релятивізм і скептицизм, якщо і не розцвіли пишним цвітом, то почувають себе господарями позиції. Тому передусім доводиться займатися роз'ясненням «позиції», яку ви збираєтесь захищати. Опісля, коли «кут зору» виділений і обмеження здійснені, обговорення проходить у звичайному порядку зі звичайними результатами: відшліфовується ще один «кут зору» серед багатьох інших, які накопичились у розбухлій шафі історії.

Можливо, такий шлях уважається найкращим, але мене вельми тривожить, і я схильний розглядати подібну процедуру як ще один доказ «кризи» пізнання. Мені здається, що, припускаючи множину кутів зору, по суті рівнозначних і рівною мірою узаконених, ми тим самим забуваємо саму проблему. Від нас вимагається не сконструювати ще одну нову теорію людини чи оновити одну із попередніх теорій, а перед усім визначити якомога ясніше суть заданого питання – що саме ми ставимо під питання. Це диктується сутністю філософії, а не швидкоплинним інтересом.

У цьому сенсі я намагаюся слідувати за Платоном, адже переконаний, що Платон був абсолютно правий, говорячи, що перша і найскладніша проблема, з якою стикаєшся при спробі серйозної постановки основного питання, – це якраз з'ясувати, у чому його суть. Поки це не з'ясовано, усі наші теорії будуть у кращому випадку мати лише випадковий стосунок до справи, а найчастіше опиняться невідповідними. Ця думка показана в «Лакеті», «Меноні» і багатьох інших діалогах Платона. Першою задачею Сократа було не розчистити хаші плутанини, а, навпаки, привести співбесідника до справжньої аргії, тобто до такого радикально безвихідного положення, коли уперше починає усвідомлюватись вся глибина проблеми і відкривається уся глибина власного невігластва.

² Хуліан Маріас навіть уважає, що «протягом останніх сторіч європейської історії занадто зловживали словом «проблема». Усяке питання стало іменуватися проблемою. І сучасна людина, особливо починаючи з минулого сторіччя, навчилася преспокійно почуватися серед проблем, забуваючи про драматичний характер, якого набуває ситуація, опиняючись проблематичною, коли більше не можна залишатись у попередньому стані, коли вирішення проблеми робиться нагальною необхідністю». Маріас звертає увагу на фундаментальний зв'язок між терміном «проблема» і грецьким словом *problema*, що означає «реальну перешкоду». «Греки вживали ще більш конкретний термін аргії, тобто відсутність пори, щілини, через яку можна було би вийти».

³ Marsel G. *Man against humanity*. L., 1952. На с. 127 він говорить: «Як часто виходить, ідея і слово є знаком певного внутрішнього краху, і насправді слово намагається лишень вказати місце, де відбувся надлом... Ми втягнуті, таким чином, у процес компенсації і, звичайно, майже суцільно примарної компенсації, адже у цьому процесі ми намагаємось реконструювати в уяві те, що в реальності якраз руйнується. Люди не звертались би безперервно до ідеї «особистості», якби особистість не знаходилася на шляху до знищення».

⁴ «З якого кута зору розглядаєте ви «людину»? – з економічного? з соціального? з психологічного? з релігійного?» – ось, безсумнівно, звичайна реакція на питання про людину. І якщо ви насмілитесь сказати: «ні з жодного з них», – ви будете піддані остракізму. Заперечення будь-якого «кута зору» рівносильне, в очах співбесідника, відмові від мислення взагалі.

Слід ставити питання правильно і у належному порядку – ось первинна задача філософії (якщо я правильно зрозумів цей аспект платонівської діалектики). І взагалі, чи не здається вам, що «філософія» є процесом постановки питань у супроводі рефлексії і відповідей на них, тобто діалогом? У світлі цього стає зрозумілим висловлювання Мерло-Понті про те, що філософ повинен бути вічним новачком.

Кожен філософ повинен сам стикатися з проблемами і з ентузіазмом першовідкривача відновлювати пошуки з самого початку. Кожен із нас повинен «іти і переконуватися сам» – як пропонує чинити стосовно його власної книги «Метафізичні розмисли» Декарт⁵.

II-III.

Питання про людину – це не лінгвістичне питання. На нього не можна відповісти, досліджуючи те, «як слово «людина» використовується в певній мовній спільноті, чи то у повсякденній мові, мові окремих наук, чи у мові філософських систем». Необхідно вказати об'єкт дослідження. «Питання про правильне вживання мови може бути, у кінцевому рахунку, вирішене лише шляхом звертання до «самої речі». Питання стоїть не про термін, а про феномен.

Однак питання про феномен людини не є емпіричним. Відбір емпіричних фактів передбачає деякий принцип відбору, передбачає знання того, про що ставиться питання. Як говорить Моріс Натансон, філософське питання є зовсім не емпіричним, а концептуальним питанням. «Воно повинне обмежуватись переконуючою силою поняття. Звернення до результатів експерименту означає зняття філософського питання... Сене філософського питання неможливо досягнути виходячи із упереджень експериментальної науки».

Якщо відбір емпіричних фактів передбачає певний принцип відбору, передбачає знання «суттєвих властивостей» феномена, що вивчається, то властивості передбачають носія цих властивостей. У даному випадку питання про людину обертається пошуком деякої «людської природи», універсальної субстанції. Ця субстанція уявляється однорідною, рівній собі самій, простою.

Але як знову і знову нагадує нам Паскаль, в людині відсутня саме однорідність.

Якщо ми починаємо з припущення деякої субстанції, яка лежить в основі усіх людських істот, то ми до всякого дослідження вже певним чином витлумачили співвідношення єдиного і множинного. Я вважаю, що не обов'язково виходити з такого тлумачення.

Якщо ми відмовляємось шукати «сутність» в сенсі платонівської ідеї, то це не означає, що ми вважаємо неможливою постановку самого питання про людину, навпаки, питання набуває істинного сенсу, коли ми відмовляємось шукати «сутність», це саме «що».

Акцент у питанні «Що є людина?» повинен стояти не на слові «що», а на слові «є». Питання стосується не стільки «сутності», скільки «буття». Іншими словами, «сутність» може бути розкрита тільки після розгляду буття. Ми шукаємо не абстрактну умоглядну сутність, у якій людина ніби бере співучасть, і не «деяку природу, що лежить в її основі», а намагаємось знайти в конкретному існуванні людини те, стосовно чого можна вимовити слово «є», те, що конституює конкретне буття людини. Тільки фокусує свою увагу на на цьому феномені, ми можемо розкрити «сутність». Не «сутність» включає в себе «існування», а, навпаки, «існування» людини, або її буття, визначають її «сутність»⁶.

Я притримуюсь, – пише Натансон, – того кута зору, що існує деяка основа, деяка фундаментальна структура, яка є необхідною умовою для існування різновидів досвіду. Ця основа є тим, що я назвав буттям в реальності. І буття в реальності – це не просто логічна вимога чи концептуальний засіб для пояснення сенсу мого досвіду, але, попри те, вона є дещо, що досягається мною в безпосередньому досвіді, дане мені у всій своїй своєрідності... Мова йде про конкретну своєрідність. Проблема полягає у тому, щоб подолати певні корінні стосунки, які затемнюють сприйняття цієї структури і роблять її ніби несправжньою»⁷.

Ця «основа чи те, про що я говорив як про існуюче «поперед усього», може бути поіменована лише як дещо «у своєму роді» чи, якщо хочете, як онтологічно перше. По крайній мірі це мають на увазі, коли говорять, що перед тим, як бути співпричетним до певної діяльності, необхідно бути – здатним – бути співпричетним.

Саме цей феномен, який Гайдегер називає *Dasein*, Мерло-Понті *etre-au-monte*, а Натансон «людським буттям в реальності», ставиться під питання, коли запитують: що є людина?

Якщо сконцентрувати увагу на цьому феномені, то стане абсолютно ясно, що кожен може його рефлексивно спостерігати як відкритий і загальнодоступний. Можна не лише мислити чи фантазувати про нього, а і досвідчувати чи переживати його у всій конкретності.

У першу чергу цей феномен, напевно, репрезентує собою потенцію буття у сенсі Гайдегера. Марсель, напевно, має на увазі те саме, коли говорить про людське буття як «буття відкрите», маючи на увазі, що буття

⁵ «...Я б навіть нікому не порадив її читати, за виключенням тих, хто захоче разом зі мною серйозно розмислювати, хто спроможний звільнити свій розум від співучасті почуттів і відсторонитись від усіляких упереджень» – говорить Декарт у передньому слові до своїх «Метафізичних розмислів» (Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С.328.). Цей пасаж, наслідуючи стверджувати, стосується осердя філософії. Ба більше, він вміщує зародок насправді генеративної ідеї, глибоко розробленої Гусерлем, – теорії самоочевидності.

⁶ Саме це має на увазі Сартр, коли говорить, що «існування передують сутності або, якщо завгодно, що суб'єктивність повинна стати вихідним пунктом».

⁷ Natanson M. Existential categories in Contemporary Literature // *Literatura, philosophy and the Society*. The Hague, 1962. P. 119-120.

людини є певною мірою «глибиною» або «основою», завдяки якій людина здатна аналізувати себе як особистість.

Але коли я ставлю питання про буття людини, тим самим я ставлю під питання самого себе. Лише стосовно самого себе я можу поставити питання про буття людини.

Означене «є» – це моє «є». Рефлексуючи буття людини, я тієї ж миті опиняюся рефлексуючим своє власне буття. Унікальність положення полягає якраз у тому, що «буття» – це моє буття.

Такий своєрідний поворот питання виходить із того, що сам феномен змушує це питання рефлексивно обернутись. Я, той, хто задає питання, є тим, хто стоїть під питанням. Я одночасно опиняюсь і суб'єктом, і об'єктом дослідження. Як такий, я рефлексивно усвідомлюю себе як буття, що запитує себе.

Я не можу бути для себе просто предметом, подібно деякому фізичному об'єкту. Не являюсь я і суб'єктом, що протистоїть відмінному від мене об'єкту. Відповідно, коли я ставлю себе під питання, я стикаюся з надзвичайною «метапроблемою», яку неможливо вирішити за допомогою засобів, вироблених в емпіричних науках чи у традиційній філософії.

Саме тому, що коли я ставлю під питання «людину», я ставлю під питання себе, я не можу засвоїти той чи інший кут зору стосовно людини. Існує лише один «кут зору», а саме «Я» (і для кожного його власне «Я»).

Ми розкриваємо себе як буття, яке конкретно існує у пошуках себе, в тривозі за своє власне буття. Ця тривога, звичайно, може виступати в різноманітних формах. Мені йдеться, що різноманітні емпіричні форми невдоволеності, відчаю, страждання і т.п. насправді є прояв цієї, так би мовити, онтологічної тривоги, яка не означає, однак, що кожен повинен це чітко усвідомлювати. Тут доречно пригадати зауваження К'єрк'єгора про відчай, що не усвідомлює себе як відчай.

Фактично, більша частина моїх станів невдоволеності і тривоги, більша частина моїх спроб «убезпечити» і «застрахувати» себе від небезпек, які підстерігають мене в моєму житті, насправді лише приховують від мене моє буття.

Буття – не факт, а задача. Коли я починаю рефлексувати, я віднаходжу себе як «вже існуючого», як «занепокоєного» і «жадаючого знати». У цьому сенсі «здивування» чи «загадковість», про які говорили Платон і Аристотель, це і є буття людини. І слід лише додати, що здивування і пошук фокусуються на мені, на моєму власному бутті.

Питання про буття виникає не з моєї примхи.

Я зіштовхуюсь з деякою зверненою до моєї уваги владною вимогливістю, яку Марсель назвав «онтологічним закликком трансценденції». І цей заклик виступає у вигляді фундаментального питання, з яким я неминуче повинен зіштовхнутися, якщо скоро мені слід зустріти і конкретно пережити «кризу». Це – справжня «арогія».

IV

Усе попередньо сказане розкриває буття людини як такої, а не описує ту чи іншу окрему людину. «Верифікація» тут може означати лиш те, що інші дослідники зможуть чи не зможуть віднайти те ж саме за допомогою рефлексії.

І, врешті-решт, загальна позиція, до якої могли підвести окреслені нотатки, не являється чимось оригінальним. Її лишень неможна ототожнювати з позицією так званих екзистенціалістів і з позицією феноменологів. Але, я думаю, така позиція узгоджується з позицією Платона⁸ і багатьох інших філософів. Вище викладена праця представляє собою спробу слідувати платонівському заклику «роздивитись» самого себе.

Окреслену тут філософську антропологію можна радше назвати феноменологічною антропологією, тобто логосом феномена людини. І ця антропологія має за своє джерело і предмет напружений пошук буття, у яке занурена людина, яка шукає саму себе”.

Тема 2. Соціальна філософія: суспільство як форма людського співбуття

1. Франк С. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. – М.: Республика, 1992, ч.1, С.37-51. – Електронний ресурс: [Режим доступу]: <http://philosophy.knlu.kiev.ua>.

«ОБЩЕСТВО И ИНДИВИД

Понимание постоянных закономерностей общества, тех вечных, не от воли человеческой, а от высшей воли зависящих его условий, которых не может безнаказанно преступать человек и сознательное согласование с которыми одно только может обеспечить разумность и успешность его жизни, – это понимание, как мы видели, должно достигаться через познание самой имманентной природы общества. Первый вопрос, который при этом возникает, заключается в следующем: существует ли вообще общество как самобытная реальность, как особая область бытия?

⁸ Як вказав Касирер у своєму «Нарисі про людину», для Платона людина є «такою істотою, яка постійно перебуває у пошуках самої себе, – істотою, яка у кожен момент свого існування повинна розглядати і ретельно досліджувати умови свого існування».

Мы спрашиваем только: есть ли общество не что иное, как название для совокупности и взаимодействия между собой отдельных людей, не что иное, как нами производимое искусственное, т.е. субъективное, суммирование реальности отдельных людей, или общество есть некая подлинно объективная реальность, не исчерпывающая совокупность входящих в ее состав индивидов? Чтобы не спутывать этого чисто теоретического вопроса с вопросами и спорами практического и оценочного характера, мы будем употреблять для обозначения двух возможных здесь направлений не общеизвестные термины вроде "индивидуализма" и "коллективизма" (которые слишком многозначны), а чисто отвлеченно-философские (хотя и несколько тяжеловесные и непривычные) термины "сингуляризма" (или "социального атомизма") и "универсализма" 5.

Эти два направления постоянно борются и сменяют друг друга в истории социально-философской мысли. Социальные воззрения Платона и Аристотеля, а также отчасти и стоиков носят характер "универсализма". Для Платона общество есть "большой человек", некая самостоятельная реальность, имеющая свою внутреннюю гармонию, особые законы своего равновесия. По Аристотелю, не общество производно от человека, а, напротив, человек произведен от общества; человек вне общества есть абстракция, реально столь же невозможная, как невозможна живая рука, отделенная от тела, к которому она принадлежит. Для стоиков общество есть образец того мирового, космического единства, которое проникает и объемлет всякое множество; даже саму природу, вселенную, весь мир они рассматривали как некое общество – "государство богов и людей".

Но уже в античной мысли мы находим и обратное направление сингуляризма или "социального атомизма". Оно встречается уже у софистов (в приводимых Платоном социально-этических рассуждениях ритора Тразимаха и Калликла об обществе и власти как выражении борьбы между классами и отдельными людьми). В качестве вполне законченной теории оно выражено у Эпикура и его школы, для которой общество есть не что иное, как результат сознательного соглашения между отдельными людьми об устройстве совместной жизни.

С того времени эти два воззрения проникают собою всю историю социально-философской мысли. Средневековое христианское мировоззрение по существу универсалистично – отчасти потому, что оно философски опирается на новоплатонизм и аристотелизм, отчасти же и прежде всего потому, что по крайней мере церковь оно должно мыслить как подлинную реальность, как "тело Христова". Начиная с эпохи Ренессанса, и в особенности в XVII и XVIII веках, снова развивается сингуляризм. Гассенди и Гоббс возобновляют материалистический атомизм Эпикура, а с ним вместе и социальный атомизм. Гоббс хотя и считает общество "Левиафаном", огромным целым телом, но подчеркивает, что это – тело искусственное, составленное для преодоления естественной раздробленности на отдельных индивидов, "борьбы всех против всех". В XVIII веке преобладает представление об обществе как искусственном результате "общественного договора", сознательного соглашения между отдельными людьми. В реакции начала XIX века, после тяжкого опыта французской революции и крушения вместе с ним рационалистического индивидуализма XVIII века, вновь возрождаются идеи социального универсализма; они с большой глубиной и убедительностью развиваются во Франции Жозефом де Местром, Бональдом, Балланшем, позднее Огюстом Контом, который в своей "Социологии" вновь выдвинул намеченное еще Паскалем представление о человечестве как едином Человеке, в Англии – Эдмундом Борком, в Германии – в философии права Гегеля и в воззрениях Савиньи и основанной им исторической школы права. Но эта идейная победа универсализма была лишь кратковременна. Дальнейшее политическое развитие, успехи либерализма и демократии связаны были в теории общества с новым пробуждением социального атомизма. Так называемая "классическая школа" политической экономии исходит из "сингуляристической" точки зрения. В особенности нужно отметить, что и социализм – вопреки своим практическим тенденциям – теоретически почти всегда опирается на социальный атомизм. Социализм – подобно социальной философии Гоббса – именно потому требует принудительного "обобществления", как бы насильственно внешнего сцепления или склеивания в одно целое частиц общества – отдельных людей, что представляет себе общество онтологически и в его "естественном" состоянии именно как хаотическую грудку и анархическое столкновение его отдельных индивидуальных элементов. Таково, например, характерное учение Маркса об "анархии производства"; с этим, правда, в марксизме непоследовательно сочетается универсалистическое учение о подлинной реальности "общественных классов".

В социально-философской литературе последних полвека мы встречаем вновь постоянную борьбу этих двух направлений. Ряд социологов, начиная со Спенсера, развивают "универсалистическую" теорию общества как биологического организма, но наталкиваются на резкую критику со стороны противоположной тенденции . . .

СИНГУЛЯРИЗМ В ЕГО ДВУХ ОСНОВНЫХ ВИДАХ

Сингуляризм или социальный атомизм есть обычно простое выражение позитивизма или точки зрения "здорового смысла" в социальной философии. Обычно говорят: если мы не хотим впасть в какую-то туманную мистику или мифологию в понимании общества, то можно ли вообще видеть в нем что-либо иное, кроме именно совокупности отдельных людей, живущих совместной жизнью и стоящих во взаимодействии между собой? Все разговоры об обществе как целом, например об "общественной воле", о "душе народа", суть пустые и туманные фразы, в лучшем случае имеющие какой-то лишь фигуральный, метафорический смысл. Никаких иных "душ" или "сознаний", кроме индивидуальных, в опыте нам не дано, и наука не может не считаться с этим; *общественная жизнь есть в конечном счете не что иное, как совокупность действий, вытекающих из мысли и воли; но действовать, хотеть и мыслить могут только отдельные люди.*

Дальше, в критике некоторых форм универсализма, мы постараемся оценить, что есть верного в этом утверждении социально-философского "здорового смысла" или "наивного реализма". Но теперь мы должны посмотреть прежде всего, как сингуляризм со своей точки зрения объясняет конкретную природу общественной жизни. Общество уже чисто эмпирически, именно в качестве общества есть ведь не чистый хаос, не беспорядочное и случайное столкновение и скрещение между собой множества социальных атомов, а некое единство, согласованность, порядок. Как объяснимо это с точки зрения сингуляризма?

Здесь мы встречаемся с двумя возможными типами объяснения. Старый наивный социальный атомизм, связанный с рационалистическим индивидуализмом XVIII века, представляет себе всякую согласованность, всякое единство общественной жизни возможными только в результате сознательного, умышленного сговора между отдельными людьми. Люди, в своих общих интересах, сговариваются между собой о том, что все они будут соблюдать известный общий порядок жизни, по возможности не мешать и не вредить друг другу, подчиняться общим правилам, сообщая избранной власти и т. п. Единство общества есть результат добровольного, умышленного согласования воли и сотрудничества действий между отдельными людьми. В этом, по существу, и состояла знаменитая когда-то теория "общественного договора".

Вряд ли сейчас найдется образованный социолог, который без ограничения стал бы поддерживать эту точку зрения – настолько стало теперь очевидным, что она противоречит бесспорным фактам общественной жизни. Дело в том, что наряду с порядками, действительно "сознательно" введенными через законодательство, мы встречаем в обществе много общего, единообразного, упорядоченного, что никем не было сознательно "введено", о чем никто никогда не думал и к чему никто умышленно не стремился. И притом именно эта последняя область общественной жизни есть основная, господствующая в ней сторона. Кто когда-либо сговаривался, например, о введении общего для всех членов народа языка? Ясно, что этого не могло быть уже потому, что самый сговор уже предполагает взаимное понимание, т.е. общность языка. Но и все вообще, что в общественной жизни носит характер "общепринятого" – нравы, обычаи, мода, даже право, поскольку оно есть обычное право, цены на товары (поскольку не существует государственной таксы и нормировки), – все это существует без всякого сговора и соглашения, возникая как-то "само собой", а не как умышленно поставленная цель общей воли всех. История показывает, что и само государство и государственная власть возникают и существуют именно в таком же порядке, "сами собой", а отнюдь не суть итог сознательного общественного соглашения. Только на основе этого стихийно и неумышленно сложившегося общего порядка и единства возможно вообще в дальнейшем, в некоторых частных и ограниченных областях и случаях, умышленное соглашение или вообще умышленное, сознательное воздействие на общественную жизнь отдельных людей – вождей, народных представителей, государственных деятелей.

Такой наивный рационалистический индивидуализм не может, следовательно, объяснить и в своей слепоте просто не видит самого основного и существенного в общественной жизни. Несостоятельность его очевидна. Не так наивно-просто, а гораздо более серьезно смотрит на дело другой вид сингуляризма, возникший преимущественно в литературе XIX века в результате преодоления первого его вида. Философски наиболее точно и ясно он формулирован, например, в "Социологии" Георга Зиммеля. Согласно этому воззрению, единство и общность в общественной жизни возникают совсем не в результате умышленного соглашения, а суть никем не предвидимый и сознательно не осуществляемый итог стихийного скрещения воли и стремлений отдельных людей. Дело в том, что человеческие стремления и действия имеют, кроме сознательно ставимой ими цели, еще другие, не предвидимые их участниками последствия. И в особенности это имеет место, когда они скрещиваются между собой; по большей части люди вообще достигают на деле не того, к чему они сами стремились, а чего-то совсем иного, часто даже им самим нежелательного. . .

Вожди французской революции хотели осуществить свободу, равенство, братство, царство правды и разума, а фактически осуществили буржуазный строй; так по большей части бывает в истории. По этому же образцу можно объяснить никем не предвидимые общие последствия скрещения стремлений, ставящих себе совершенно иные, частные цели. Тропинки в лесу и поле возникают не потому, что многие сговорились сообща проложить их, а потому, что каждый в отдельности, один за другим, для себя самого и не сговариваясь с другими, идет в определенном направлении; следы от этой ходьбы множества людей сами собой складываются в общую тропу. Каждый человек, покупая и продавая товары, не думает о введении общей цены; но в результате стремлений множества людей, думающих только о своей собственной выгоде, о том, чтобы купить дешевле и продать дороже, складывается, как разноразличная совокупность спроса и предложения, общая цена на товар. Именно таким образом складываются нравы, обычаи, мода, укрепляются общественные понятия, утверждается власть и т.п... Коротко говоря: единство и общность в общественной жизни, будучи независимы от сознательной воли отдельных участников и в этом смысле возникая "сами собой", все же суть не действие каких-либо высших, сверхиндивидуальных сил, а лишь итог стихийного неумышленного скрещения тех же единичных воли и сил – комплекс, слагающийся и состоящий только из реальности отдельных, единичных людей.

Таково господствующее, современное объяснение общества с точки зрения социального сингуляризма. О нем надо сказать следующее: будучи само по себе, в качестве простого констатирования, очевидно и безусловно правильным, оно имеет, однако, тот существенный недостаток, что в действительности не объясняет именно того, что здесь подлежит объяснению.

В самом деле, что все в обществе непосредственно есть итог стихийного скрещения индивидуальных воли – это совершенно бесспорно; непонятно при этом только одно, но именно самое существенное: отчего из этого скрещения получается не хаос и не беспорядок, а общность и порядок? Представим себе, что нам говорят: книга есть результат комбинации множества отдельных букв. Это, конечно, несомненно; но все же, если бы

буквы не подбирались наборщиком на основании рукописи автора, а просто как попало, в результате случайности сваливались бы в наборные кассы, то из этого получилась бы не книга, а бессмысленный набор букв. Отчего же в обществе не случается того же самого? Отчего общество есть не хаос людей-атомов, несущихся в разные стороны, случайно сталкивающихся между собой и механически разлетающихся по разным направлениям, а общий порядок, общая форма?

ЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА "ОБЩЕГО" И "ЕДИНИЧНОГО" В ПРИМЕНЕНИИ К ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

...Мы можем сказать, что единство общества есть ближайшим образом отражение реального единства "человека вообще", неких общих человеческих начал и сил, действующих в единичных людях и через их посредство и потому сказывающихся в реальности их совместной жизни. Если бы каждый единичный человек был замкнутой в себе и совершенно своеобразной реальностью, не имеющей ничего общего с другим человеком, то общество как единство совместной жизни было бы очевидно невозможным. Единство общества, общность порядка и форм жизни определяются ближайшим образом общностью человеческих потребностей, человеческой природы, и эта общность есть подлинное реальное единство, скрытое за множественностью отдельных индивидов — так же, как за беспорядочной игрой "атомов" в физической природе стоит реальность действующих в них общих сил природы, выражающихся в общей закономерности явлений природы. Социальный "универсализм" есть в этом смысле просто приложение к обществоведению общего логического "реализма" как всеобъемлющего принципа научного знания вообще.

...эти соображения, будучи чисто формально-логическими, ... все же имеют и существенное практическое значение. Кто представляет себе общество как простую сумму или скопление единичных людей, кто здесь "за деревьями не видит леса", тот, естественно, будет склонен думать, что осуществление какой-либо общественной реформы, введение того или иного общественного порядка сводится к воздействию на волю и поведение отдельных людей, составляющих общество. А так как такое воздействие практически, при достаточной энергии действующего, при надлежащей суровости и насильственности мер воздействия, беспредельно, то легко представить себе общество как пассивный материал, как глину, из которой законодатель и реформатор может вылепить любую форму, какая ему представляется желательной.

...Но это есть все же одно из глубочайших и опаснейших заблуждений общественной мысли, в которых обнаруживается слепая, неизбежно имманентно караемая гордыня человеческого своеволия, "революционного" — независимого от того или иного содержания осуществляемого при этом порядка — образа мыслей. Общество никогда не есть абсолютно пассивный материал в руках законодателя; в нем, помимо отдельных людей, на волю которых можно влиять как угодно, или, точнее, в последней глубине этих людей, взятых совместно, действуют общие силы, общие условия, которые ставят некоторый непреодолимый предел реформирующей умышленной воле законодателя. Общество, правда, можно воспитывать в разных направлениях, приучать к тому или иному образу жизни или порядку, но лишь в пределах того, что диктуется общей природой человека; вылепить любую форму из него здесь можно так же мало, как мало можно коренным образом переделать заново живое существо, например собаку превратить в кошку или в птицу. Деспотизм своеволия в крайнем случае может достигнуть здесь паралича, смерти, разложения общества — к чему и сводится внешняя "успешность" большевизма, — но никак не жизни в условиях и формах, противоречащих общим потребностям и общим силам, действующим в данном обществе. Все подлинно великие законодатели и реформаторы при всем присущем им дерзновению творческой воли всегда это сознавали; их гениальность, как и плодотворность их замыслов, определялась именно тем, что они умели учитывать эти общие условия и считаться с ними.

Но сколь ни существенно понимание и учение реальности общих начал в общественной жизни — изложенное выше формально-логическое объяснение единства общества из реальности "общего" в человеческой жизни, как во всяком бытии вообще, все же оказывается недостаточным. Оно помогает нам понять природу общества, но не объясняет самого основного вопроса: как возможно вообще общество как упорядоченное единство совместной жизни? В самом деле, "общее" в формально-логическом смысле как единство, конкретно выражающееся в одинаковости многих единичных существ, очевидно, еще не содержит объяснения конкретного единства их жизни в смысле ее объединенности. Люди, конечно, во многих отношениях одинаковы, будучи воплощением единого вида "человека вообще"; все люди едят, пьют, работают, исполнены одинаковых, в общем, потребностей, страстей, сил и слабостей. Но эта одинаковость могла бы, казалось бы, выражаться в каждом человеке и без того, чтобы люди были объединены в одно конкретное целое, как есть виды животных, живущих обособленно, в одиночку. Более того: ведь силы разъединяющие, силы корысти и эгоизма, также общи всем людям; именно из того, что все люди, обладая одинаковой природой и одинаковыми потребностями, хотят одного и того же — но каждый для себя самого, — и вытекает борьба между людьми, стремление не к совместной жизни, а к взаимному уничтожению. . .

Общество есть, таким образом, больше чем единство в смысле одинаковости жизни; оно есть единство и общность в смысле объединенности, совместности жизни, ее упорядоченности как единого конкретного целого. С другой стороны, это последнее единство, образующее само существо общества, есть не только единство однородного, но и единство разнородного в людях и их жизни. Всякое общество основано на разделении труда, на взаимном восполнении и согласовании разнородного. Основа, ячейка и прототип общества — семья имеет свое единство не просто в однородности его членов как "людей вообще", но вместе с тем в их разнородности — в разнородности между мужем и женой, между родителями и детьми. То же самое мы имеем в общественной объединенности различных классов, сословий, профессий и т. п. Общество есть конкретное целое как единство разнородного . . .

ОРГАНИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ОБЩЕСТВА

Если проникнуться этим сознанием, что общество есть конкретное единство, некое реальное целое — целое не в смысле простой суммы или совокупности отдельных людей, а в смысле первичной и подлинной реальности, — то почти неизбежно возникает представление об обществе как о живом существе, имеющем аналогию с чувственно воспринимаемым индивидом, например с отдельным человеком или вообще каким-либо биологическим организмом. На этом пути мысли возникает так называемая "органическая теория общества", утверждающая аналогию или даже тождество между обществом как первичным живым целым и организмом.

Эта теория имеет очень давнее происхождение, так как она в известном смысле как бы напрашивается сама собой. Одна из первых ее формулировок находится в известной из древней римской истории "басне" Менения Агриппы, с помощью которой он, по преданию, прекратил борьбу между патрициями и плебеями указанием, что разные классы общества исполняют функции разных органов тела и что без мирного сотрудничества здесь, как и там, невозможна жизнь целого. Выше (гл. I, 1) было уже указано, что такого "органического" воззрения на общество придерживались Платон и Аристотель. В Ветхом завете мы встречаем неоднократно уподобление израильского народа живому существу, например "невесте" или "жене" Бога. Христианская церковь сознает себя как живое всеединство, как единое мистическое "тело Христово", а отдельных членов церкви — органами этого тела (1 Посл. коринф., 12, 12–27).

Не проследивая дальнейшую историю этого воззрения, укажем лишь, что в социологической литературе XIX века это воззрение с наибольшей резкостью и отчетливостью представлено в теории Спенсера, Шеффлэ, Лилиенфельда, Ренэ Вормса, которые пытаются эту аналогию общества с живым организмом обосновать множеством соображений и выразить в форме строго логического учения о тождестве — полном или почти полном — между общественным и биологическим организмом.

...Каково бы ни было сходство между единством общества и единством биологического организма, нельзя упускать из виду того существенного различия между ними, что единство общества, как и само общество, носит какой-то духовный характер, что связь между членами общества, из которой складывается или в которой выражается это единство, есть связь духовная, тогда как в биологическом организме связь клеток в теле, при всей непонятности ее для нас, есть все же какая-то натурально материальная связь.

...Но откуда, собственно, берется это странное различие, почему людям — в отличие от клеток тела — не нужно соприкасаться физически между собой, быть физически прилепленными друг к другу, чтобы составлять единство, почему, например, часть тела, физически отдаленная от своего целого, например отрезанная от него, перестает принадлежать к нему, тогда как член семьи или государства может продолжать оставаться таковым, живя в совсем другом месте . . . Совершенно очевидно, что это объясняется именно тем, что связь между членами общества духовна, а не материальна, а потому и сверхпространственна, что она есть связь между сознаниями людей; отсюда само собой ясно, что все тождества, которые эта теория находит между обществом и биологическим организмом, вроде уподобления правительства — центральной нервной системе, железных дорог — кровеносным сосудам и т. п., — в лучшем случае суть занятные аналогии, и за которыми скрыты очень существенные различия.

Существенное очевидное различие между обществом и единичным одушевленным организмом заключается в том, что в последнем нам дано его индивидуальное сознание, тогда как в обществе нет единого субъекта целостного, соборного сознания, а духовное единство выражается во внутренней связи отдельных индивидуальных сознаний членов общества. Какая бы реальность ни была присуща, например, "душе народа", она есть "душа" во всяком случае не в том самом смысле, в каком мы говорим о душе отдельного человека. Здесь, как указано, нет единого субъекта сознания; иначе говоря, духовное единство, с которым мы имеем здесь дело, есть не простое, абсолютное единство субъекта, а именно многоединство, единство, сущее и действующее лишь в согласованности и объединенности многих индивидуальных сознаний. Это многоединство не перестает в силу этого — вопреки представлениям "здорового смысла" — быть подлинным, реальным, а не только субъективно-мыслимым единством, но оно есть единство другого рода, чем единство индивидуального сознания. . . . Единство общества выражается не в наличии особого "общественного" субъекта сознания, а в приуроченности друг к другу, в взаимосвязанности индивидуальных сознаний, сообща образующих реальное действенное единство. Если свести это соображение к краткой формуле, то можно сказать, что общество, в отличие от единичного одушевленного существа, есть в качестве соборного единства не некое "я", а — "мы"; его единство существует, присутствуя и действуя как сознание общности, как идея "мы" в отдельных его членах.

Но что это значит? Что такое, собственно, есть то, что понимается под словом "мы"?

"Я" и "МЫ"

Новая западноевропейская философия, начиная с Декарта, усматривает в "я", в неопределимом далее носителе личного индивидуального сознания, некое абсолютно первичное, ни с чем иным не сравнимое и все иное объемлющее начало. Этот носитель и центр личного сознания совпадает, с этой точки зрения, с тем, что называется "гносеологическим субъектом", т. е. с "познающим" или "сознающим". Все остальное, что так или иначе доступно человеческому сознанию и познанию, противостоит в качестве предмета или содержания познания, в качестве "не-я" этому "я" и вместе с тем объемляется им, так как существует только в нем или в отношении к нему, для него. По сравнению с этой абсолютной первичностью и с этим верховенством "я", с этой идеальной точкой, в которой бытие есть для себя, в которой оно впервые раскрывается, озаряется сознанием, то собирательное целое, которое мы разумеем, "мы", есть нечто совершенно производное и

внешнее. Под "мы" здесь может разумеаться (в согласии с обычным учением грамматики, для которой "мы" есть "множественное число" от "я") только субъективно-сознаваемая множественность отдельных субъектов, собрание или сумма многих "я", которая, в отличие от самого "я", есть уже не "субъект", не что-то первичное и для себя самого сущее, а лишь содержание сознания каждого отдельного "я".

...мое "я" есть, наоборот, нечто живое, качественно неповторимо своеобразное, полное содержания и внутренней жизни. Погружение в чистое созерцание, превращение себя в чистый "субъект познания" связано всегда с исчезновением живого индивидуального "я", как это особенно ясно на примере безлично-созерцательной индусской мистики. Если бы "я" и субъект познания совпадали между собой в смысле полной тождественности, то в моем опыте, в том, что мне дано как объект знания, никогда не могли бы встретиться другие, мне подобные существа, которых я называю другими "я"... Но если субъект сознания мне доступен именно только как "мое я", как нечто принципиально единственное, то "чужое сознание" есть такое же противоречие, как "черная белизна" и "круглый квадрат". Что бы ни было дано в моем опыте, я должен воспринимать его либо как мое собственное "я", либо как "не-я", как мертвый объект, и из этого заколдованного круга нет абсолютно никакого выхода.

Эта трудность, поскольку мы имеем в виду не простое восприятие или познание "чужого я", а факт общения между сознаниями, усугубляется еще новой трудностью. В сущности, загадка "чужого сознания", как она ставится в гносеологии, есть загадка того, что грамматически выражается в понятии "он"; "чужое сознание", о котором здесь идет речь, есть просто объект познания. Но в общении "чужое сознание" или, как обыкновенно говорится в философии, "другое я" есть для меня не просто объект, который я познаю и воспринимаю, но вместе с тем и субъект, который меня воспринимает. В общении другое сознание есть для меня то, что грамматически выражается как "ты", как второе лицо личного местоимения. Но что такое есть это "ты", если анализировать его абстрактно-гносеологически? Это есть также "чужое сознание", которое я воспринимаю как воспринимающее меня. Но и этого мало. Оно, в свою очередь, воспринимает меня как воспринимающего его, и не просто как воспринимающего его, но как воспринимающего его восприятие меня и т. д. до бесконечности. Как два зеркала, поставленные друг против друга, дают бесконечное число отражений, так и встреча двух сознаний — понимаемая как взаимное внешнее восприятие — предполагает бесконечное число таких восприятий, т. е. оказывается совершенно неосуществимой. . . .

Что же из этого следует? Из этого следует, что то, что называется "другим я" и что, точнее, есть для меня "ты" (ибо в строгом смысле слова "я" действительно существует в единственном числе и неповторимо — если оставить в стороне жуткую идею "двойника") — должно быть не извне "дан" мне, быть для меня не "объектом", на который наталкивается и который извне "воспринимает" мое сознание, а первичным и исконным образом, "изнутри" присуще мне. Во всяком общении мы имеем не простое скрещение двух лучей, идущих в противоположных направлениях, навстречу друг другу; в самой мимолетной встрече двух пар глаз осуществляется какая-то циркуляция единой жизни, какое-то общее духовное кровообращение. Другими словами, не два независимых и самодовлеющих существа здесь извне встречаются и становятся друг для друга "я" и "ты"; их встреча есть, напротив, лишь пробуждение в них обоих некоего исходного первичного единства, и лишь в силу пробуждения этого единства они могут стать друг для друга "я" и "ты". Познание "чужого я", а тем более живая встреча с ним возможна лишь в силу того, что наше "я", так сказать, искони ищет этой встречи, более того — что оно идеально имеет отношение к "ты" до всякой внешней встречи с отдельным реальным "ты", что это идеальное отношение к "ты", это первичное единство с ним конституирует самое существо "я". "Я" никогда не существует и немислимо иначе, как в отношении "ты" — как немислимо "левое" вне "правого", "верхнее" вне "нижнего" и т. п. Ибо "я" есть "отдельное", "обособленное" "я" не в силу своего самодовления, своей утвержденности в самом себе, а именно в силу своего отделения, обособления от "иного я", от "ты" — в силу своего противостояния "ты" и, следовательно, своей связи с ним в самом этом противостоянии.

...Но что же такое есть это первичное единство? Оно есть не что иное, как начало, грамматически выражаемое в слове "мы". "Мы" совсем не есть просто "множественное число" от "я" (как этому учит обычная грамматика), простая совокупность многих "я"... Поэтому "мы" есть не множественное число первого лица, не "многие я", а множественное число как единство первого и второго лица, как единство "я" и "ты" ("вы"). В этом — замечательная особенность категории "мы".

...С этим непосредственно связана и другая особенность "мы": в отличие от всех других форм личного бытия оно принципиально безгранично. Правда, эмпирически "мы" всегда ограничено: всякому "мы", будь то семья, сословие, нация, государство, церковь, противостоит нечто иное, в него не включенное и ему противостоящее, — какие-то "вы" и "они". Но вместе с тем "мы" в ином, высшем соединении может охватить и включить в себя всех "вы" и "они" — принципиально все сущее; в высшем, абсолютном смысле не только все люди, но все сущее вообще как бы предназначено стать соучастником всеобъемлющего "мы" и потому потенциально есть часть "мы". Если я могу сказать "мы" про узкое единство моей семьи, партии, группы, то я могу вместе с тем сказать "мы, люди" или даже "мы, тварные существа". "Мы" есть, следовательно, некая первичная категория личного человеческого, а потому и социального бытия. Сколь бы существенно ни было для этого бытия разделение на "я" и "ты" или на "я" и "они", это разделение само возможно лишь на основе высшего, объемлющего его единства "мы". Это единство есть не только единство, противостоящее множеству и разделению, но есть прежде всего единство самой множественности, единство всего раздельного и противоборствующего — единство, вне которого немислимо никакое человеческое разделение, никакая множественность...

К этой двойственности аспектов или слоев духовного и социального бытия мы вернемся еще тотчас же ниже. Здесь нам существенно подчеркнуть, что все справедливые и обоснованные требования социального "универсализма" находят свое удовлетворение в утверждении первичности духовной формы "мы".

Социальная, общественная жизнь не есть, таким образом, какая-либо чисто внешняя, из утилитарных соображений объяснимая форма человеческой жизни. То, что человеческая жизнь во всех ее областях — начиная с семьи и экономического сотрудничества и кончая высшими духовными ее функциями — научной, художественной, религиозной жизни — имеет форму общественной жизни, совместного бытия или содружества, — это есть необходимое и имманентное выражение глубочайшего онтологического всеединства, лежащего в основе человеческого бытия. Не потому человек живет в обществе, что "многие" отдельные люди "соединяются" между собой, находя такой способ жизни более удобным для себя, а потому, что человек по самому существу своему немислим иначе, как в качестве члена общества — подобно тому, как лист может быть только листом целого дерева или как, по справедливому слову старого Аристотеля, рука или нога могут вообще быть только в составе целого тела, в качестве его органа.

Общество есть, таким образом, подлинная целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов; более того, оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек. Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция; лишь в соборном бытии, в единстве общества подлинно реально то, что мы называем человеком.

СОБОРНОСТЬ И ОБЩЕСТВЕННОСТЬ

...общество не есть цельное, как бы сплошное и однородное всеединство, а имеет два аспекта или, точнее, два слоя: внутренний и наружный.

Внутренний слой его состоит именно в намеченном выше единстве "мы" или, точнее, в связи всякого "я" с этим первичным единством "мы"; внешний же слой состоит именно в том, что это единство распадается на раздельность, противостояние и противоборство многих "я", что этому единству противопоставляет раздельная множественность отдельных, отделенных друг от друга людей. . . Внутреннее всеединство, первичная гармония и согласованность всечеловеческой жизни хотя и лежит в основе общественного бытия и есть подлинная реальность, однако не находит своего воплощения вовне или находит лишь весьма неадекватное себе выражение в эмпирической действительности общественной жизни. В этом заключается подлинный трагизм человеческого существования, подлинное несоответствие между его эмпирической реальностью и его онтологической сущностью. Если выше мы рассматривали "сингуляризм" и "универсализм" как два противоположных и исключаящих друг друга воззрения на один предмет, из которых мы должны были выбирать (причем наш выбор в принципе пал на "универсализм"), то теперь мы должны дополнить наши соображения указанием, что оба воззрения относительно правомерны, поскольку они оба выражают две объективно реальные стороны общественного бытия, два его разных слоя (и ложны, лишь поскольку каждое из них склонно один из этих слоев выдавать за исчерпывающую природу общества, как такового).

Двойственность между внутренним и наружным слоем общества (которую мы отныне будем различать как двойственность между соборностью и общественностью в узком смысле слова) непосредственно вытекает из двойственности человеческой природы вообще. Человеческая личность есть, с одной стороны, для себя самой, так, как она интуитивно осознает себя в внутреннем самопереживании, некий бесконечный живой внутренний мир, изнутри связанный с бытием и укорененный в бытии как целом; с другой стороны, извне она является "душой" единичного телесного организма, приуроченной к последнему и с ним связанной; через эту связь с телом, которому присуща непроницаемость и пространственная раздельность, она сама есть нечто "отдельное", противостоящее другим "душам" или живым людям и лишь извне с ними встречающаяся. Вместе с тем эта одиночная, приуроченная к отдельному телу душа есть орган того "субъекта познания", который предметно познает весь мир именно как внешний ему объект, в котором он ориентируется и который практически является отчасти средством для его целей, отчасти препятствием для их осуществления. Из этой двойственности положения человека в бытии и отношения к нему — с одной стороны, внутренне-интуитивного и живого, в котором человек слит с бытием и изнутри его переживает, и, с другой стороны, внешне телесного и вместе с тем рационально-предметного — вытекают непосредственно два слоя общественной жизни: соборность и внешняя общественность.

Рассмотрим сперва последнюю, в которой обнаруживается относительная правда социального атомизма. С этой стороны общественная жизнь складывается из скрещения и внешних встреч между действиями отдельных людей, каждый из которых не только пространственно — через посредство своего тела — отделен от другого, но и действует под влиянием своей воли, так или иначе определенной его собственными телесными потребностями или по крайней мере выступающей как направляющая сила отдельного телесного организма... С другой стороны, оно может осуществляться — поскольку необходимо умышленное объединение людей, достижение сознательно поставленной общей цели — в форме такого воздействия одной воли на другую или на многие другие, которое носит характер организации, создания коллективного единства через внешнее подчинение единой направляющей воле. Сюда относятся явления власти и права — не только в узком смысле, в котором они образуют существо государства, но и в широком, общем смысле, в котором они присутствуют во всяком "коллективе", будь то государство, семья или любой союз. Целое образуется здесь через внешнее подчинение его членов общей направляющей воле — в форме или индивидуальной, от случая к случаю определяющей воли ("власти") или через подчинение общим обязательным правилам, действующим раз навсегда ("праву").

...Этот момент организации в общественной жизни надо строго отличать от ее внутренней органичности; они не только не совпадают между собой, но прямо противоположны друг другу. Все органическое, живое, живущее внутренним единством и цельностью, не может быть организовано — как нельзя искусственно организовать, например, кровообращение и питание.

Внешняя общественность — будет ли то свободное случайное взаимодействие отдельных людей или момент организации воле в праве и власти — есть, так сказать, механическая сторона общества, в котором и отдельные части в их отношении одна к другой, и части в их отношении к целому соприкасаются и действуют извне, взаимно ограничивая и стесняя друг друга.

С другой стороны, однако, этот внешний, механический слой общественной жизни невозможен иначе как на основе того живого внутреннего, органического единства общества, которое мы условились называть его "соборностью".

Под всяким механическим, внешним отношением между людьми и объединением людей скрывается и через него действует сила соборности, внутреннего человеческого единства. Возьмем пример. Что может быть более механическим, чем организация армии, основанная на жестокой чисто внешней дисциплине, поддерживаемой суровыми карами, — организация, в которой совершенно исчезает внутренняя жизнь личности, ее своеобразие и человек есть только один из многих экземпляров, из огромной массы "пушечного мяса"? Но никакая, самая суровая дисциплина не могла бы создать армию и заставить ее сражаться, если бы солдаты не были спаяны внутренним чувством солидарности, не сознавали интуитивно себя членами единой нации. Патриотизм, как чувство внутренней принадлежности единой родине, это единство соборно-духовного бытия есть основа, на которой только и может быть утверждён внешний механизм армии...

Это внутреннее, органическое единство, которое мы называем "соборностью" и которое лежит в основе всякого человеческого общения, всякого общественного объединения людей, может иметь разные формы или стороны, в которых оно действует как внутренне объединяющее начало. Первичной и основной формой соборности является единство брачно-семейное...

Вторая жизненная форма, в которой осуществляется соборное единство, есть религиозная жизнь.

К этим двум первично-органическим формам или выражениям соборного единства присоединяется, наконец, третья его форма в лице общности судьбы и жизни всякого объединенного множества людей. Уже в семье к единству происхождения и кровной связи присоединяются единство жизни, общность судьбы, радостей и лишений. . . Постепенно слагающаяся общность языка, поэзии, песни, нравов и нравственных понятий превращается в таинственное духовно-кровное родство. Эта соборность, основанная на общности судьбы, не есть просто субъективный психологический факт, единство сознания; духовная жизнь, питаясь одним материалом, наполняясь единым содержанием, и по существу, жизненно-онтологически сливается в подлинное внутреннее единство. . .

1) Соборность есть, как указано, органически неразрывное единство "я" и "ты", вырастающее из первичного единства "мы". При этом не только отдельные члены соборного единства ("я" и "ты" или "вы") неотделимы друг от друга, но в такой же неотделимой связи и внутренней взаимопронизанности находятся между собой само единство "мы" и расчлененная множественность входящих в него индивидов.

2) С этим связано то, что соборное единство образует жизненное содержание самой личности. Оно не есть для нее внешняя среда, предметно-воспринимаемая и стоящая в отношении внешнего взаимодействия с личностью. Оно не есть объект отвлеченно-предметного познания и утилитарно-практического отношения, а как бы духовное питание, которым внутренне живет личность, ее богатство, ее личное достоинство. . .

3) Из этого, далее, следует, что в отношении соборного, внутреннего единства можно стоять только к конкретному, индивидуальному целому. Соборное целое, частью которого чувствует себя личность и которое вместе с тем образует содержание последней, должно быть столь же конкретно-индивидуально, как сама личность. . .

4) Быть может, самое существенное отличие соборности как внутреннего существа общества от внешнеэмпирического слоя общественности заключается в ее сверхвременном единстве, в котором мы находим новый, не учтенный нами доселе момент подлинно реального первичного единства общества.

Так, во всяком данном временном своем разрезе, во всяком своем "настоящем" видимое общество живет своей невидимой, внутренней сверхвременной соборностью. Как, по учению церкви, видимая церковь, как собрание живых верующих есть лишь эмпирическое воплощение в настоящем невидимой церкви, как неразрывного соборного единства всех ее членов, единства давно умерших и еще не рожденных с живыми, так и всякое видимое общение есть эмпирический аспект невидимой соборности, как сверхвременного единства человеческих поколений. К общественной жизни применимо то, что Лейбниц сказал о космической жизни вообще: во всякое мгновение она "насыщена прошлым и чревата будущим". Таинственное единство, в котором прошлое и будущее живут в настоящем и которое составляет загадочное существо живого организма, есть и в обществе то невидимое ядро, из которого черпается его животворящая сила».

2. Ортега-и-Гассет Х. Бунт мас / Хосе Ортега-и-Гассет // Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. / за ред. акад. НАН України Л.В.Губерського. – К.: Знання, 2009. – С. 457-469. – Електронний ресурс: [Режим доступу]: http://pidruchniki.ws/1584072037663/filosofiya/filosofiya_-_guberskiy_lv

«Бунт мас
I. Навала мас

Існує факт, який - на добро чи на зло - важить найбільше в сучасному громадському житті Європи. А саме - в суспільстві маси взяли повну владу. А що маси, зі своєї природи, не повинні та й не здатні керувати власним буттям, а ще менше правити суспільством, то це значить, що Європа переживає тепер найтяжчу кризу, яка лише може охопити народи, держави чи культури. Такі кризи не раз бували в історії. Їх ознаки й наслідки відомі. Так само відома їх назва. Це - бунт мас.

<...>

Юрба раптом стала видима і влаштувалася на кращих місцях у суспільстві. Раніше, якщо вона існувала, то лишалася непомітною, займала задній план суспільної сцени; тепер вона вийшла наперед аж до рампи, і це вона - головний діяч. Вже нема чільних героїв: є тільки хор.

Юрба - це поняття кількісне й зорове. Перекладімо його, не змінюючи істоти, на суспільствознавчу термінологію. Тоді ми одержимо поняття суспільної маси. Суспільство - це завжди динамічна єдність двох чинників: меншин і мас. Меншини - це спеціально кваліфіковані одиниці чи групи одиниць. Маса - це сукупність осіб без спеціальної кваліфікації. Отож під масами не слід розуміти головним чином "робітничі маси". Маса - це "рядова людина". Отак проста кількість - юрба - перетворюється в якісне визначення: це якісна однорідність, це суспільна безформність, це людина, що не відрізняється від інших, а є повторенням загального типу. Що ж ми досягнули цим перетворенням кількості в якість? Дуже просто: за допомогою останньої ми розуміємо генезу першої. Ясно, і навіть самозрозуміло, що нормальне утворення юрби вимагає збіжності бажань, ідей і натури в одиницях, що належать до неї. Нам можуть закинути, що так мається з кожною суспільною групою, хоч за яку добірну вона себе вважатиме. Це так, але є істотна різниця.

У групах, що за своїм характером не є юрбою та масою, фактична збіжність членів полягає в якомусь бажанні, в ідеї чи ідеалі, що сам по собі виключає широке розповсюдження. Щоб утворити хоч яку-небудь меншину, доконечно, щоб раніше кожний з особливих, відносно особистих причин відділився від юрби. Отже, його збіжність з іншими членами меншини - другорядна і настає аж по тому, як кожний відособився, тому, у великій мірі, це збіжність у розбіжності. Буває, що цей відособлений характер групи виступає назовні, наприклад, в англійських групах, що називають себе "нонконформістами", себто угрупованням тих, яких лучить тільки їхня розбіжність з необмеженою юрбою. Ця злука меншості з метою відділитися від більшості є неодмінним фактором в утворенні кожної меншини.

<...>

В істоті масу можна дефініювати як психологічний факт, не чекаючи на те, щоб одиниці з'явилися в накопиченні. У присутності однієї особи ми можемо пізнати, чи вона належить до маси, чи ні. Маса - це кожний, хто сам не дає собі обґрунтованої оцінки - доброї чи злої, а натомість почуває, що він "такий, як усі", і проте тим не переймається і навіть задоволений почуватися тотожним з іншими. Уявімо собі скромну людину, що спробувала оцінити себе на певних підставах - питаючи себе, чи має такий чи інший хист, чи відзначається в якомусь напрямку, - і збагнула, що не має жодної видатної якості. Ця людина буде почуватись обмеженою і простою, необдарованою, але вона не почуватиметься "масою".

Коли мова про "добірні меншини", лицеміри та шахраї звичайно спотворюють значення цього виразу, наче вони не знають, що добірний чоловік - це не вередун, який вважає себе вищим від інших, а той, хто вимагає від себе більше, ніж інші, хоч він сам, може, й неспроможний сповнити цих вищих вимог. І немає сумніву, що найрадикальніший поділ, який можна провести в людстві, це поділ на два типи: ті, що від себе багато вимагають і беруть на себе все нові труднощі та обов'язки, і ті, що від себе нічого особливого не вимагають, а що для них жити - це бути щомиті тим, чим вони вже є, без зусилля самовдосконалитись, трісками, що їх несе течія.

<...>

Коли ми тепер повернемося до стверджених на початку фактів, то вони недвозначно здадуться нам вісниками зміненого наставлення серед маси. Всі вони вказують на те, що маса вирішила висунутися на передній план суспільного життя, зайняти місце, вживати знаряддя і втішатись насолодами, що досі були призначені для небагатьох. Наприклад: очевидно, що ці місця не були призначені для юрби, бо вони замалі розміром і натовп у них уже не вміститься. А це наочно й чітко вказує на новий факт: маса, не переставши бути масою, витісняє меншини.

Ніхто, я гадаю, не шкодуватиме, що тепер люди уживають насолоду на більшу міру і в більшій кількості, як раніше, бо ж тепер вони мають апетит і засоби на це. Лихо в тім, що це рішення мас - перебрати чинності, властиві меншинам, не виявляється та й не може виявитися в самій лише царині насолоди, а є загальною рисою нашого часу.

Отож - попереджуючи те, що ми далі побачимо, - я вірю, що політичні новини недавніх років означають ніщо інше, як політичне панування мас. Стара демократія була обмежена щедрою дозою лібералізму й ентузіазму до закону. Служивши цим принципам, одиниця зобов'язувалася тримати сувору самодисципліну. Під захистом ліберальних засад і правової норми меншини могли діяти й жити. Демократія і право, співжиття під законом - це були синоніми. Сьогодні ми свідки тріумфу гіпердемократії, в якій маса діє безпосередньо без закону, з допомогою матеріального тиску, накидаючи свої прагнення й смаки. Мильно тлумачити нову ситуацію, мовляв, маса втомилася політикою і передає її виконання спеціальним особам. Якраз навпаки. Так було раніше: то була ліберальна демократія. Маса припускала, що, з усіма їх вадами й слабостями, меншини політиків знали трохи краще на громадських проблемах, ніж вона. Тепер, натомість, маса гадає, що має право

накидати і давати законну силу своїм кав'ярняним мудруванням. Я сумніваюся, чи були інші історичні епохи, де юрба правила б так безпосередньо, як у наш час. Тому я говорю про гіпердемократію.

Те саме діється в інших сферах, особливо ж в інтелектуальній. Може, я помиляюсь, але коли автор бере в руку перо, щоб писати на тему, яку він глибоко простудіював, він мусить здати собі справу, що рядовий читач, який ніколи цим предметом не займався, коли прочитає, то не для того, щоб чогось навчитися від нього, а навпаки, для того, щоб осудити його, якщо автор незгодний з тими банальностями, якими набита голова даного читача. Якби одиниці, що утворюють масу, вважали себе особливо обдарованими, то це була б лиш особиста помилка, а не суспільний переворот. Для сьогоднішнього дня характеристично, що простий ум, знаючи, що він простий, наслідують проголошувати своє право на простацтво і, де хоче, накидає його. У Північній Америці кажуть: бути відмінним - це бути непристойним. Маса розчавлює під собою все, що відмінне, незвичайне, індивідуальне, кваліфіковане й добірне. Хто не схожий на всіх, хто не думає як усі, ризикує, що його усунуть. Та ясно, що ці "всі" насправді не є всі. "Усі" - це нормально була складна єдність мас і розбіжних спеціалізованих меншин. Тепер усі - це тільки маса.

IV. Зріст життя

<...>

...Годі говорити про занепад, не уточнивши, що саме занепадає. Чи цей песимістичний термін стосується культури? Чи занепадає європейська культура? Чи, може, тільки занепадають національні організації в Європі? Припустімо, що так. Чи цього вистачає, щоб говорити про занепад Заходу? Ні в якому разі. Бо такі форми занепаду - це частинні спади, що стосуються другорядних первнів історії - культури і націй. Є лиш один абсолютний занепад: він полягає в упадку живучості; а він існує лише тоді, коли його відчують. З цієї причини я затримався на обговоренні явища, що його часто недобачають, а саме - свідомості чи відчутті, що кожна епоха має свою життєву висоту.

Це навело нас на тему "повноти", що її відчували деякі сторіччя супроти інших, які, навпаки, вважали, що вони впали з більших висот, зі старовинних і блискучих золотих віків. І під кінець я відзначив явний факт, що наш час відзначається дивним переконанням, що він перевершує всі інші минулі часи; мало того: він нехтує всім минулим, не визнає класичних і взірцевих епох а натомість дивиться на себе, як на нове життя, що його не можна звести до нижчих, старовинних форм.

Я сумніваюся, що можна зрозуміти наш час, нехтуючи цим спостереженням. Бо ж то якраз його проблема. Якби він чувся занепалим, він мав би інші епохи, вищі від себе, а це було б одне й те саме, як поважати, поділяти й шанувати їх формотворчі принципи. Наш час мав би чіткі й непохитні ідеали, хоч був би неспроможний здійснити їх. Але правда цілком протилежна: ми живемо в час, що чує в собі неймовірну здібність творити, але не знає, що творити. Він панує над усіма речами, але не є паном самого себе. Він чується розгубленим у власному багатстві. Маючи більше засобів, більше знання, більше техніки, ніж раніше, виявляється, що сучасний світ простує шляхом найнещасливіших світів - просто пливе собі за течією.

Звідси походить дивна двоїна - потужність і непевність, що загніздилася в сучасній душі. Вона в подібному становищі, як регент під час неповноліття Людовіка XV: казали, що він мав усі здібності, крім здібності вживати їх. Багато речей здавалися вже неможливими XIX століттю з його непохитною вірою в поступ. Сьогодні, просто тому, що все нам здається можливим, ми передчуваємо, що найгірше також є можливим: регрес, варварство, занепад. Сама собою це не була б погана ознака: це означало б, що ми знову знаходимо контакт з непевністю, конечною для всякого життя, з болючою та солодкою тривоною, що криється в кожній хвилині, якщо ми вміємо пережити її до самого ядра, до самих тремких надр. Звичайно ми боїмося намацати це жаске пульсування, що обертає кожну щиро пережиту мить у маленьке скороминуче серце; ми натужуємось, щоб знайти безпечність проти корінного драматизму нашого призначення, заливаючи його звичаями, звичками, шаблонами - всяким хлороформом. Отже, це корисно, що вперше по майже трьох сторіччях ми зі здивуванням знаходимо, що ми не знаємо, що станеться завтра.

Всякий, хто поважно ставиться до свого буття і бере повну відповідальність за нього, відчуває своєрідну непевність, що завжди держить його насторожі. Римський впоряд зобов'язував вартових легіону до такої позиції: тримати палець на устах, щоб не задрімати і держатися насторожі. Це непоганий жест; здається, що він накладає ще німішу тишу на нічне мовчання, щоб підслухати таємне проростання майбутнього. Упевненість епох повноти (як у минулому сторіччі) - це оптичне викривлення, що веде до нехтування майбутнім, віддаючи його керму механізмові всесвіту. І прогресистський лібералізм, і Марксовий соціалізм гадають, що їх вимряне майбутнє сповниться невідступно, з неодмінністю, подібною до астрономічної. Приславши сумління цією ідеєю, вони випустили з рук стерно історії, перестали бути насторожі, втратили спритність і дійовість. Отак життя вирвалося їм з рук, зробилося зовсім непокірним і сьогодні пливе навмання, без визначеного курсу. Під своєю маскою щирого футуризму прогресист не турбується майбутнім; він переконаний, що воно не має несподіванок чи таємниць, пригод чи ґрунтовних новин, він певний, що світ піде вже простою дорогою, без закрутів чи поворотів, і тому він гамає свою тривогу за майбутнє і остаточно влаштується в сучасному. Не диво, що сьогодні світ здається позбавленим планів, сподівань та ідеалів. Ніхто не взявся підготувати їх. Отак виглядає дезертирство керівних меншин, що завжди знаходяться на відворотному боці бунту мас.

<...>

V. Свідчення статистики

Цей нарис шукає діагноз нашого віку, нашого сучасного життя. Ми вже виклали першу його частину, яку можна підсумувати так: наше життя, як репертуар можливостей, є багате, пишне, вище за всі інші, що їх

знає історія. Але тим самим, що його розмір більший, воно виливається з усіх русел, засад, норм та ідеалів, що їх передала традиція. Воно більш насажене, ніж усяке інше життя, і тим самим воно проблематичніше. Воно не може орієнтуватися на минуле. Воно мусить створити своє власне призначення.

Але тепер треба довести до кінця діагноз. Життя - це передусім те, чим ми можемо бути, можливе життя; тим самим - це вибір між можливостями, рішення, чим ми будемо в дійсності. Обставини та рішення - це два основні первні, з яких складається життя. Обставини, себто можливості, - це та частина нашого життя, що нам дана і накинена. Це те, що ми називаємо світом. Життя не вибирає собі світ, бо жити - це ж означає перебувати у світі визначеному та необмінному: у теперішньому світі. Наш світ - це первень приреченості, що входить у наше життя. Але ця життєва приреченість не подібна до механічної долі. Нас не вираджено в буття, як кулю з рушниці, що її траєкторія абсолютно передрішена. Приреченість, у якій ми опиняємось, опинившись в цьому світі - світ є завжди цей, себто теперішній, - полягає в цілком протилежному. Замість того, щоб нав'язати нам одну траєкторію, вона нам нав'язує кілька і, таким чином, примушує нас вибирати. Дивний жереб наше життя! Жити - це відчувати фатальний примус користуватися свободою, вирішувати, чим будемо в цьому світі. Ні на одну мить не дозволено відпочити нашому рішенню. Включно коли ми, в розпуці, пускаємось напризволяще, ми рішили нічого не рішати.

Отже, неправильно казати, що в житті "вирішують обставини". Навпаки: обставини - це завжди нова дилема, перед якою нам треба вирішити. Але вирішує наш характер.

Все це важливе також для колективного життя. І там є, перш за все, обрій можливостей, а потім рішення, що вибирає й визначає дійову форму колективного буття. Це рішення впливає з характеру суспільства чи, що рівнозначне, з типу людей, які в ньому панують. У наш час панує маса; це вона вирішує. Не кажіть, що так було вже в епоху демократії та загального виборчого права. Під загальним виборчим правом маси не вирішують, їх роль прихилитися до рішення тієї чи іншої меншини. Останні висували свої "програми" (влучний термін). Програми були насправді програмами колективного життя. У них запрохувалося масу прийняти даний проект рішень.

Нині відбувається дуже відмінна річ. Коли ми спостерігаємо громадське життя країн, де тріумф мас пішов найдалі вперед, а це країни середземноморські, нас одразу вражає, що в політиці там живуть з дня на день. Явище надзвичайно дивне. Державна влада знаходиться в руках представника мас. Останні такі сильні, що задушили всяку опозицію. Вони опанували державну владу в такий безумовний спосіб, що було б тяжко знайти в історії приклад такого всесильного урядування. А проте державна влада, уряд, живе сьогоднішнім днем; він не виступає як щирий представник майбутнього, він не є явним його провісником, він не стає засновником чогось, що мало б уявлений розвиток чи еволюцію. Одне слово, він живе без життєвої програми, без плану. Він не знає куди йде, бо, по суті, він нікуди не йде, не має передрішеного напрямку, передбаченої траєкторії. Коли ця державна влада намагається оправдатися, вона нічим не посилається на майбутнє, а навпаки, замикається в сучасному і каже з абсолютною щирістю: "Я ненормальна форма уряду, накинена умовами". Себто потребами сучасного, не рахунками майбутнього. Тому його діяльність обмежується тим, що він оминає конфлікти дня; він не розв'язує їх, а уникає їх, хоч тимчасово, вживаючи будь-яких засобів, навіть коли він цим нагромаджує ще більші конфлікти на завтрашній день. Такою була завжди державна влада, коли нею безпосередньо користувалися маси: всемогутня, та скороминуша. Представник мас - це людина, що її життя не має мети і пливе за течією. Тому він нічого не споруджує, навіть якщо його можливості та здатність - величезні.

І цей тип людини вирішує в наш час. Отже, слід проаналізувати його характер.

Ми знайдемо ключ до цього аналізу, коли повернемося до початку цього нариску і запитаємо себе: звідки взяли всі ці натовпи, що переповнюють тепер історичний кін?

Кілька років тому визначний економіст Вернер Зомбарт відзначив кілька дуже простих даних, що повинні б бути на умі в кожного, хто займається сучасними справами. Цих простих даних вже вистачає, щоб прояснити нам образ сучасної Європи, а як не вистачає, то вони настановляють нас на путь до прояснення. Дані ось які: відколи в VI столітті починається європейська історія, аж до 1800 року - себто протягом цілих дванадцяти сторіч - Європа не могла досягнути кількості населення вищої як 180 мільйонів. А від 1800 року до 1914 - себто трохи більше, як за одне сторіччя - європейське населення зросло від 180 до 460 мільйонів. Я гадаю, що протиставлення цих чисел не лишає місця на сумнів щодо плодючості минулого сторіччя. За три покоління воно створило гігантську людську кашу, що прорвалася потоком на історичний простір і заляляла його. Повторюю, цих даних вистачило б, щоб зрозуміти тріумф мас і все, що в ньому віддзеркалюється і провіщається. З другого боку, треба зачислити їх як найконкретніший складник життя, який я вже раніше ствердив.

<...>

VI. Приступаємо до аналізу маси

<...>

Який вигляд має життя цієї масової людини, яку народжує XIX століття у щораз більшій кількості?

Перш за все вигляд загальної матеріальної вигоди. Ніколи пересічна людина не могла з такою легкістю розв'язати своїх господарських проблем. Тоді як співмірно меншали великі багатства і труднішало життя промислового робітника, для пересічної людини з будь-якого суспільного класу щодня розширювався господарський обрій. Кожний день додавав нову розкіш до репертуару її життєвого стандарту. Кожного дня її становище ставало певніше та незалежніше від чужої примхи. Те, що раніше вважалося б даром провидіння, який викликав покірну вдячність долі, перетворилось у право, за яке не дякують, а якого вимагають.

<...>

Така одверта й вільна ситуація неодмінно мусила до глибини проїняти пересічні душі життєвим враженням, яке можна висловити дотепним і проникливим зворотом нашого старого народу: "Широкою є Кастилія". Себто в усіх цих первинних і вирішальних аспектах життя здалося новій людині вільним від перешкод. Ми відразу зрозуміємо цей факт і його вагу, коли пригадаємо, що в минулому простий народ ніколи не мав такої життєвої свободи. Навпаки, для нього життя було гнітючою долею - під оглядом господарським і фізичним. Він відчував від самого народження, що життя - це море перешкод, які треба перетерпіти, і що нема іншого виходу, як до-стосуватися до них, улаштуваючись як-небудь у тісноті, яка лишалась.

Але ще яснішим стає контраст ситуацій, коли ми від матеріального переходимо до громадського й морального. Від другої половини XIX століття пересічна людина вже не натрапляє на жодні соціальні перепони. Себто також у формах суспільного життя вона вже не зустрічає перешкод і обмежень від самого народження. Ніщо не примушує її обмежити своє життя. І тут "широкою є Кастилія". Немає ані "станів", ані "каст". Ніхто не має громадських привілеїв. Пересічна людина дізнається, що всі люди рівноправні.

Ніколи в усій своїй історії людина не опинялась у життєвих обставинах, хоч здалека подібних до середовища, що його створили ці умови. Ходить, дійсно, про корінну новизну в людській долі, яку закоренило XIX століття. Споруджено новий кін для людського буття, новий під оглядом фізичним і суспільним. Три засади уможливили цей новий світ: ліберальна демократія, експериментальна наука та індустріалізм. Останні дві можна звести до одного терміна: техніка. XIX століття не винайшло жодної з цих засад; вони походять із двох попередніх сторіч. Заслуга XIX століття не у винаході, а в практичному здійсненні.

<...>

Світ, що від народження оточує нову людину, не змушує її обмежитись у жоден спосіб, не протиставить їй вето чи якогось заперечення, а навпаки, збуджує її апетити, що в засаді можуть рости без міри. Річ у тому - і це дуже важливо, - що цей світ XIX і початків XX століття не тільки має ту широту й досконалість, що їх він фактично посідає, але, крім того, прищеплює своїм мешканцям тверде переконання, що завтра він буде ще багатшим, досконалішим і ширшим, немовби він утішався спонтанним і невпинним зростанням. Сьогодні, незважаючи на деякі ознаки, що починають надщерблювати цю беззастережну віру, ще сьогодні мало хто сумнівається, що за п'ять років авто будуть вигідніші й дешевші від нинішніх. У це вірять так само, як у завтрашній схід сонця. Порівняння точне. Бо, дійсно, проста людина, зустрівшись з таким технічно й суспільно досконалим світом, вірить, що його витворила природа, і ніколи не подумає про геніальні зусилля видатних одиниць, яким він завдячує своє існування. Ще менше вона визнає думку, що дальше існування цих досягнень залежить від певних нелегких людських чеснот, що їх найменший заник миттю завалив би всю величну споруду.

Отже, ми можемо зазначити в психологічній діаграмі сучасної маси дві основні риси: вільний розріст її життєвих бажань і, тим самим, її особистості, і засадничу невдячність супроти всього, що уможливило вигоду її буття. І одна, і друга риса творять відому психологію розпещеної дитини. І властиво не помилився б той, хто вжив би її як прозорник, крізь який спостерігав би душу сучасних мас. Успадкувавши багате й щедre минуле - щедre на натхнення та на зусилля, - нове простолюддя було розпещене від довколишнього світу. Розпещувати - це не обмежувати бажань, давати враження, що все дозволено і що немає ніяких обов'язків. Дитина, що піддана цьому режимові, не уявляє собі власних меж. Оскільки усунено всякий зовнішній тиск, усякий удар з іншими одиницями, вона приходить до переконання, що лише вона існує, і вона звикає не рахуватися з іншими, а, головне, не рахувати їх вищими за себе. Це почуття чужої вищості міг прищепити їй лише хтось інший, сильніший за неї, що змусив би її зрестися якогось бажання, обмежитися, стриматися. Отак вона була б навчилася цієї істотної дисципліни: "Тут кінчаюсь я і починається хтось інший, що має більшу могутність. Видно, що на світі є двоє людей: я та інший, вищий за мене". Пересічну людину інших епох щодня світ навчав цієї елементарної мудрості, бо це був світ настільки незграбно зорганізований, що катастрофи траплялися часто, і в ньому не було нічого певного, багатого, сталого. Але нові маси опинилися в оточенні, повному можливостей і, крім того, певному, де все готове, де все до розпорядження, не вимагаючи попередніх зусиль, так як ми знаходимо сонце у високості, не здвигнувши його на власних плечах. Жодна людина не дякує іншій за повітря, яким вона дихає, бо ніхто повітря для неї не сфабрикував: воно належить до сукупності того, що "є", того, що ми називаємо "природним", бо його ніколи не бракує. Ці розпещені маси настільки нехитрі, що вони вірять, що ця матеріальна і суспільна організація, яка їм дана в розпорядження, так як повітря, є того самого походження, бо, очевидно, її теж ніколи не бракує і вона майже така досконала, як природний лад.

Отже, моя теза така: та сама досконалість, з якою XIX століття оформило організаційно певні сфери життя, спричинила те, що маси, яким це пішло на користь, вважають її не за організацію, а за природу. Так пояснюється і визначається той абсурдний психологічний стан, що його виявляють ці маси: вони цікавляться виключно своїм добробутом і рівночасно відмежовуються від причин цього добробуту. Оскільки вони не вбачають у вигодах цивілізації чудесних винаходів і конструкцій, що їх можна втримати лише великим зусиллям та обачністю, вони гадають, що можуть рішуче вимагати їх, наче природного права, і що на тому їх роль кінчається. У розрухах, викликаних голодом, народні маси звичайно шукають хліба, а їхній звичайний засіб - це руйнування пекарень. Це може правити за символ того, як, на ширшу та складнішу скалю, сучасні маси ставляться до цивілізації, що їх живить.

VII. Шляхетне життя і просте життя, або зусилля і безвладність

<...>

Ніколи масова людина не звернулася б до чогось поза собою, хіба що обставини насильно змусили б її. Оскільки сьогодні обставини не змушують її, вічна маса, згідно зі своєю вдачею, вже нікуди не звертається і почуває себе паном свого власного життя. Натомість добірна чи визначна людина відчуває глибоку внутрішню потребу звернутися до якоїсь норми поза собою, вищої за себе, якій вона добровільно підпорядковується. Згадаймо, що на початку ми відрізняли визначних людей від простих людей, кажучи, що до перших належить той, хто вимагає багато від себе, а до других - той, хто нічого від себе не вимагає, а задовольняється тим, чим він є, і навіть захоплений собою. Всупереч загальноприйнятій думці, не маса, а добірна людина живе у властивій неволі. Життя їй здається прісним, коли воно не полягає в службі чомусь вищому. Тому вона необхідність служби не вважає за гніт. Коли, випадково, служби не стає, вона відчуває неспокій і винаходить нові норми, ще тяжчі, ще вимогливіші, яким підкоряється. Це є життя, обернене в дисципліну, - шляхетне життя. Шляхетство визначається вимогами, обов'язками, а не правами. Noblesse oblige (шляхетство зобов'язує).

<...>

Для мене шляхетність - це синонім напруженого життя, що постійно прагне перевершити себе, порватися від старих досягнень до намічених обов'язків і вимог. Отак шляхетне життя протиставлене простому чи інертному життю, що статично замикається в собі, засуджене на вічну нерухомість, доки якась зовнішня сила не примусить його вийти з себе. Тому ми називаємо цей тип людини масою - не тому, що він численний, а тому, що він інертний.

Простуючи через життя, ми до зануди переконуємося, що більшість людей неспроможні на жодне зусилля, хіба що воно є безпосередньою реакцією на зовнішній тиск. І саме тому цих кілька одиниць, що виявилися спроможними на спонтанне й розкішне зусилля, виділяються окремішньо, наче монументи в нашій свідомості. Це люди добірні, шляхетні, єдино активні, а не лише реактивні, для яких життя - це постійне напруження, безнастанне тренування. Тренування - аскеза. Це - аскети.

Хай не дивує вас це позірне відхилення від теми. Щоб дефініювати сучасну масу, що є також "масою", як і завжди, але хоче витіснити добірних людей, треба протиставити її двом чистим формам, що в ній змішані: звичайна маса і справжній шляхетич, чи людина зусилля.

Тепер ми можемо попростувати швидше, бо, на мою думку, вже посідаємо ключ чи психологічну формулу до панівного нині типу людини. Все, що впливає, є наслідком чи висновком з цієї основної структури, яку можна підсумувати отак: світ, зорганізований XIX століттям, автоматично витворив нову людину і наділив як величезними апетитами та розмаїтими потужними засобами, щоб їх задовольнити. Засоби - господарські, фізичні (гігієна, рівень здоров'я вищий, ніж будь-коли), цивільні та технічні (під останніми я розумію величезний запас частинного знання і практичного вміння, які має тепер пересічна людина і яких їй завжди бракувало). Наділивши її всіма цими потугами, XIX століття покинуло її на самоплив, і пересічна людина, йдучи за своєю природною вдачею, замкнулася в собі. Таким чином, ми зустрічаємо масу, що сильніша, ніж у будь-яку іншу епоху, але, на відміну від традиційної маси, герметизована в собі, неспроможна нічому і нікому підпорядкуватись, переконана, що вона самодостатня, одне слово, непокірна.

<...>

VIII. Чому маси втручаються в усе і чому вони втручаються лише насильно

<...>

Будь-хто може здати собі справу, що в Європі вже багато років тому почали діятися дивні речі. Щоб навести конкретний приклад цих дивних речей, я назву певні політичні рухи, як синдикалізм і фашизм. Хай не кажуть, що вони видаються дивними просто тому, що вони нові. Захоплення новизнами таке природжене в європейця, що через нього він створив найбухливішу історію, яку ми знаємо. Отже, приписуймо дивні риси цих нових фактів не їхній новизні, а радше дуже дивній формі цієї новизни. Під маркою синдикалізму та фашизму вперше з'являється в Європі тип людини, що не хоче давати аргументів і не хоче мати рації, а просто вирішила накинути всім свої погляди. Ось де Новизна: право не мати рації, глузд безглуздя. У цьому я бачу найбільш намацальний вияв нової ментальності мас, що вирішили правити суспільством, не маючи здібності на те. В їх політичній поведінці відкривається структура нової душі в найгрубіший і найразючіший спосіб; але ключ - в інтелектуальній герметизмі. Пересічна людина носить у голові "мислі", але їй бракує здібності мислення. Вона навіть не підозрює" що це за розріджений первень, у якому живуть ідеї. Вона хоче мати погляди, але не хоче визнати умов і припущень, без яких не може бути поглядів. Ось тому її "ідеї" - це насправді тільки апетити в словах, точно так, як романси.

Мати ідею - це вірити, що є підстави до неї, отже, вірити, що існує розум, що існує сфера збагнених правд. Мислити, роздумувати - це те саме, що апелювати до певної інстанції, підкорятися їй, приймати її кодекс і рішення, отже, вірити, що найвища форма співжиття - це діалог, у якому дискутується обґрунтування ідей. Але маса розгубилася б, якби прийняла дискусію. Інстинктивно вона відкидає зобов'язання визнавати цю верховну інстанцію, що знаходиться поза нею. Ось тому "новим" є в Європі "покінчити з дискусіями", і не терпиться жодної форми співжиття, що сама собою містила б у собі визнання об'єктивних норм, починаючи розмовою і кінчаючи парламентом, включно з наукою. Це означає, що зрікаються культурного співжиття, яке є співжиттям під нормами, і вертаються до варварського співжиття. Скасовують всі нормальні процеси, щоб могли безпосередньо накинути свої бажання. Герметизм душі, що, як ми раніше бачили, спонукує масу втручатися в усе громадське життя, веде її також невблаганно до єдиного способу втручання: до безпосередньої дії.

<...>

XIII. Найбільша небезпека - держава

<...>

Сучасна держава є найвиднішим і найвідомішим продуктом цивілізації. Дуже цікаво й повчально приглянутись, як до неї ставиться маса. Вона її бачить, подивляє, знає, що вона існує, забезпечуючи її життя, однак вона несвідома того, що це - людське твориво, винайдене певними людьми і оперте на певні чесноти та передумови, які вчора існували в людях, але завтра можуть піти з димом. З другого боку, маса бачить у державі анонімну потугу, і, почувуючи, що вона сама також анонімна, гадає, що держава - її власність. Уявімо собі, що в громадянському житті якоїсь країни постає якась трудність чи проблема: маса буде схильна вимагати, щоб нею відразу зайнялася держава і розв'язала її своїми велетенськими й незрівнянними засобами.

Це найбільша небезпека, яка нині загрожує цивілізації: удержавлення життя, втручання держави, поглинання державою всякої суспільної спонтанності, себто знищення історичної спонтанності, яка кінець кінцем утримує, живить і підганяє призначення людей. Коли маса відчуває якесь невдоволення або просто сильний апетит, то її дуже спокушає ця постійна і певна можливість усе здобути - без зусилля, змагання, сумніву і ризику - просто натискаючи пружину і пускаючи в рух чудодійну машину. Маса каже собі:

"Держава - це я", що є абсолютною помилкою. Держава є масою лише в тому розумінні, в якому можна сказати, що дві особи ідентичні, бо жодна з них не зветься Іваном. Сучасна держава і маса збігаються лише в своїй анонімності. Але маса справді вірить, що вона є державою, і дедалі більше буде схильна пустити її в рух під будь-яким претекстом, щоб розчавити нею всяку творчу меншість, яка її дратує, і то в будь-якій галузі: в політиці, в науковій думці, в промисловості.

Наслідки цієї тенденції будуть фатальні. Втручання держави раз по раз гвалтуватиме суспільну спонтанність; жодне нове зерно не зможе дати плодів. Суспільство житиме для держави, людина - для урядової машини. А оскільки вона, кінець кінцем, тільки машина, існування і утримання якої залежать від живучості її середовища, держава, висмоктавши із суспільства соки, обернеться в засохлий кістяк, помре іржавою смертю машини, куди більш моторошною, ніж смерть живого організму.

<...>

Чи тепер ясний цей парадоксальний і трагічний процес удержавлення? Суспільство творить собі державу, як знаряддя для кращого життя. Тоді держава бере гору, і суспільство хоч-не-хоч починає жити для держави. Але все-таки держава ще складається з одиниць того суспільства. Та незадовго їх не вистачає, щоб утримати державу, і тоді треба звати чужинців: спершу далматійців, потім германців. Чужинці опановують державу, а решта суспільства, первісного населення, мусить жити як їхні раби - раби людей, з якими вони не мають нічого спільного. Ось до чого веде втручання держави: народ обертається в м'ясо, яким живиться людське твориво - державна машина. Кістяк пожирає своє ж живе тіло. Риштування стає власником і мешканцем хати.

<...>

Диктатура держави - це найвища форма, якої прибирають насильство і безпосередня дія, ставши усталеною нормою. За посередництвом і допомогою держави, тієї анонімної машини, маси діють самостійно.

Європейські нації вступають в етап великих внутрішніх труднощів і надзвичайно тугих проблем господарського, правничого і політичного порядку. Як же не боятись, що під володінням мас держава спробує розчавити незалежність одиниць і групи і так остаточно спустошити майбутнє?

Конкретний приклад цього процесу знаходимо в одному з найтривожніших явищ останніх тридцяти років: це величезне збільшення поліції в усіх країнах.

<...>».

Тема 3. Філософське осмислення історичного процесу

1. Гумилев Лев Николаевич. Этногенез и биосфера Земли. – М.: Астрель, 2005. – Електронний ресурс: [Режим доступу]: <http://philosophy.knlu.kiev.ua>.

«ДВА АСПЕКТА ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ

История - наука о событиях в их связи и последовательности. Но событий очень много, и связи их у разных народов различны. Задача любой науки состоит в том, чтобы обозреть изучаемый предмет целиком, и история - не исключение. Следовательно, нужно найти удобную точку для обозрения, и тут возникает необходимость теории, предвещающей практику, т.е. выбор аспекта. Аспект изучения не вытекает из того или иного философского построения, он диктуется исключительно практическими соображениями, и мы относим его к области теории науки лишь потому, что выбор его определяется не накоплением материала, а целью, поставленной в начале исследования. Наша цель - понять Всемирную историю как становление одной из оболочек Земли - этносферы.

В теории исторической мысли издавна сложились две концепции, бытующие и в наше время: всемирно-историческая и культурно-историческая. Первая трактует историю народов как единый процесс прогрессивного развития, более или менее захвативший все области, населенные людьми. Впервые она была сформулирована в Средние века как концепция "четырёх империй" прошлого: ассирийской, персидской, македонской, римской и пятой - "Священной Римской империи германской нации", возглавившей вместе с папским престолом католическое единство, возникшее в Западной Европе на рубеже VIII-IX вв.

"Прогрессом" при такой системе интерпретации событий считалось последовательное расширение территорий, подчинявшихся имперской власти. Когда же в XIV-XVI вв. Реформация разрушила идеологическое единство Западной Европы и подорвала политическую гегемонию императоров Габсбургской династии, всемирно-историческая концепция устояла и была просто несколько иначе сформулирована. Теперь прогрессивной была признана "цивилизация", под которой понималась культура опять-таки Западной, романо-германской Европы, причем бывшие "язычники" и "схизматики" были просто переименованы в "дикие" и "отсталые" народы. И тех и других даже пытались называть "неисторическими". Эта система, правильно именуемая "европоцентризмом", в XIX в. воспринималась, часто неосознанно, как сама собою подразумевающаяся и не требующая доказательств.

Культурно-историческая концепция была впервые декларирована Геродотом, который противопоставил Европу Азии. Под Европой он понимал систему эллинских полисов, а под Азией - персидскую монархию. Впоследствии сюда пришлось добавить Скифию и Эфиопию, которые равно не были похожи ни на Элладу, ни на Иран, и дальше список культурных регионов расширялся, пока вся Ойкумена не оказалась расписанной на культурно-исторические области. Таковыми в Старом Свете в первом приближении считаются, кроме Западной Европы: Ближний Восток, или Левант, Индия, Китай, островная культурная область Тихого океана, Евразийская степная область, Африка южнее Сахары и циркумполярная область с рудиментарными этносами.

Основное отличие культурно-исторической школы от всемирно-исторической составляет постулат: каждая культурная область имеет свой путь развития, и, следовательно, нельзя говорить об "отставании" или "застойности" неевропейских народов, а можно только отметить их своеобразие. Крупнейшими представителями культурно-исторической школы в XIX в. были Ф. Ратцель, Н. Данилевский и К. Н. Леонтьев, а в XX в. - О. Шпенглер и А. Тойнби.

ПОЧЕМУ Я НЕ СОГЛАСЕН С А.ТОЙНБИ

Мы не будем углубляться в историю вопроса, так как это увело бы нас слишком далеко в сторону. Но одного автора все-таки не следует исключать из рассмотрения. А. Тойнби предложил концепцию возникновения "цивилизаций", основанную на использовании географического источника. Вкратце она сводится к следующему.

Единицей истории считается "общество". "Общества" делятся на два разряда: "примитивные", не развивающиеся, и "цивилизации", которых двадцать одна в 16 регионах. Следовательно, допускается, что на одной территории возникали последовательно 2-3 цивилизации, которые в таком случае именуются "дочерними". Таковы шумерская и вавилонская цивилизации в Месопотамии, минойская, эллинская и ортодоксальная христианская на Балканском полуострове, индийская (древняя) и индусская (средневековая) в Индостане. Кроме того, в особые разделы выделены "абортивные" цивилизации - ирландцы, скандинавы, центральноазиатские несториане, и "задержанные" - эскимосы, османы, кочевники Евразии, спартанцы и полинезийцы.

Согласно А. Тойнби, развитие обществ осуществляется через мимесис, т.е. подражание. В примитивных обществах подражают старикам и предкам, что делает эти общества статичными, а в "цивилизациях" - творческим личностям, что создает динамику развития. Поэтому главной проблемой истории является отыскание фактора динамизма, причем А. Тойнби отвергает расизм. Остается влияние географической среды, и тут Тойнби предлагает весьма оригинальное решение: "Человек достигает цивилизации не вследствие биологического дарования (наследственности) или легких условий географического окружения, а в ответ на вызов в ситуации особой трудности, воодушевляющей его на беспрецедентное до сих пор усилие".

Итак, талантливость и творческие способности рассматриваются как реактивное состояние организма на внешний возбудитель, в связи с чем одна из глав (VI) носит название "Достоинства несчастья". "Вызовы" делятся на три сорта:

1. Неблагоприятные природные условия, например болота в дельте Нила, - вызов для древних египтян; тропический лес Юкатана - вызов для майя; волны Эгейского моря - вызов для эллинов: леса и морозы - вызов для русских. По этой концепции английская культура должна быть порождением дождя и тумана, но этого Тойнби не утверждает.

2. Нападение иноземцев, что тоже можно рассматривать как момент географический (частичные миграции). Так, по А. Тойнби, Австрия потому перебрала в развитии Баварию и Баден, что на нее напали турки (с. 119). Однако турки напали сначала на Болгарию, Сербию и Венгрию, и те ответили на вызов капитуляцией, а Австрию отстояли гусары Яна Собесского. Пример говорит не в пользу концепции, а против нее.

3. Гниение предшествовавших цивилизаций - вызов, с которым надо бороться. Так, развал эллино-римской цивилизации будто бы "вызвал" византийскую и западноевропейскую цивилизации как реакцию на безобразия древних греков. Это тоже можно отнести к географическим условиям, взятым с учетом координаты времени (смены биоценоза), но, увы, развал в Византии не уступал римскому, а между падением Западной римской империи и созданием жизнеспособных феодальных королевств лежало свыше 300 лет. Реакция несколько запоздала.

Но самое важное - соотношение человека с ландшафтом - концепцией А. Тойнби не решено, а запутано. Тезис, согласно которому суровая природа стимулирует человека к повышенной активности, с одной стороны, - вариант географического детерминизма, а с другой - просто неверен. Климат около Киева, где сложилось древнерусское государство, отнюдь не тяжел. Заявление, что "господство над степью требует от кочевников так много энергии, что сверх этого ничего не остается" (с. 167-169), показывает неосведомленность

автора. Алтай и Ононский бор, где сложились тюрки и монголы, - курортные места. Если море, омывающее Грецию и Скандинавию, - "вызов", то почему греки "давали на него ответ" только в VIII-VI вв. до н.э., а скандинавы - в IX-XII вв. н.э.? А в прочие эпохи не было ни победоносных эллинов, ни отчаянных хищных финикийцев, ни грозных викингов, а были ловцы губок или селедки? Шумеры сделали из Двуречья Эдем, "отделяя воду от суши", а турки все так запустили, что там опять образовалось болото, хотя, по А. Тойнби, они должны были ответить на "вызов" Тигра и Евфрата. Все неверно.

Не менее произвольной выглядит и географическая классификация цивилизации по регионам. У Тойнби в одну цивилизацию зачислены Византийская и Турецкая империи только потому, что они располагались на одной территории, причем не греки и албанцы, а османы почему-то объявлены "задержанными" (!). В "сирийскую цивилизацию" попали Иудейское царство, Ахеменидская империя и Арабский халифат, а Шумер и Вавилон разделены на материнскую и дочернюю. Очевидно, критерием классификации был произвол автора.

Итак, оба подхода имеют некоторые достоинства и крупные недостатки. Последние особенно ощутимы при разработке нашей темы. Так, с точки зрения всемирно-исторической школы тюрко-монгольские народы и их специфическую кочевую культуру нельзя ни отнести к восточным цивилизациям, ни зачислить в разряд "дикарей". Следовательно, они выпадают из поля зрения историка-теоретика. Но так как тюрки и монголы весьма весомо заявили о своем значении в истории человечества, то неоднократно делались попытки рассматривать их как "варварскую периферию" Китая, Ирана и Византии, что давало уже при самой постановке проблемы картину столь искаженную, что для научного восприятия она просто не годится. Тупик!

Вместе с тем культурно-историческая школа, которая находит место для роли тюрков в истории человечества, не в состоянии дать объяснение внутренним закономерностям их исторического развития, потому что эти закономерности не только локальны, но и являются вариантом общечеловеческих. А без учета общего непонятны и частности, потому что при таком подходе они несопоставимы и несоизмеримы. В поднимании истории человечества возникают неоправданные разрывы. Тоже тупик!

ПОЧЕМУ Я НЕ СОГЛАСЕН С Н. И. КОНРАДОМ

Но, может быть, окажется правильным третий путь: взять из каждой концепции рациональное зерно и объединить их, чтобы получить максимальное приближение к цели. Например, предложено выделить переходные эпохи, выводящие из одной формации и подводящие к другой: 1) время перехода от древнего общества к средневековому - эллинизм; 2) время перехода от Средневековья к Новому времени - Ренессанс; 3) время перехода от Нового времени к Новейшему - середина XIX в. В качестве индикатора привлекается история литературы: "...каждая (из трех эпох) открывается гениальным литературным произведением, возвестившим ее наступление. О первой возвестил трактат "О граде Божиим" (Августин), о второй - "Божественная комедия", о третьей - "Коммунистический манифест".

Автор новой концепции весьма последователен. Он ищет аналогичные эпохи в развитии культуры внеевропейских стран, которые отнюдь не считает ни неполноценными, ни зависимыми в культурном отношении от Западной Европы. Он пишет: "Переход от древности к Средневековью у китайцев и иранцев также сопровождался революцией умов... тем, что в Китае суммарно называют даосизмом, в Иране - манихейством. Сюда присоединяется и внешний фактор: система идеологии, пришедшая извне. В Китае это был буддизм, в Иране - ислам". Так же прослеживается эпоха "Возрождения" или "Обновления". В Китае это VIII в., в Средней Азии, Азии, Иране и северо-западной Индии - IX в., наконец, в Италии - XIII в. Третья переходная эпоха не освещена, что правильно, ибо она не закончена.

Мы выбрали это место из большой книги Н. И. Конрада лишь потому, что здесь идея автора выражена наиболее выпукло и четко. В других очерках Конрад прослеживает не только переходные периоды, но и устойчивые формы социального бытования, которые он называет устоявшимися терминами: Древность, Средневековье, Новое время. Основное направление исторического процесса он видит в укрупнении народов и расширении ареала культуры, одновременно признавая полицентричность генезиса мировой цивилизации и наличие локальных черт в развитии народов. Казалось бы, выход из тупика найден, но присмотримся к принципиальной стороне тезиса, изложенного выше.

В концепции Н. И. Конрада бросается в глаза хронологическая несоразмерность переходных эпох. Эпоха эллинизма началась в IV в. до н.э. и действительно совпала с кризисом античного мировоззрения. Н. И. Конрад доводит этот "переходный период" до Августина, т.е. до V в. н.э. Итого - около 900 лет.

Эпоха Возрождения в Италии укладывается в 150-200 лет, третья переходная эпоха - в полвека. Невольно напрашивается мысль, что автору довелась абберрация близости, т.е. явления близкие казались ему более значительными, чем явления далекие. Достаточно сравнить эллинизм с Возрождением, чтобы показать, что эти явления несоизмеримы, и даже больше - что ЭТО величины разного порядка...

Этногенный признак, или "фактор икс"

ВОТ ОН, "ФАКТОР ИКС"

А теперь прошу читателя принять мои извинения за то, что я так долго бродил вместе с ним через "дебри и пустыни" сюжетов географических, биологических, этнографических, а не сказал прямо, в чем секрет. Ведь читатель просто мне не поверил бы! Он сказал бы: "Но это же вполне ясно. Этнос определяется языком, расой, географической средой, социальными отношениями, самосознанием, процессом эволюции или комбинацией их всех, или нескольких перечисленных факторов, которые можно выбрать по вкусу". И это мнение не только дилетантов, но и многих профессионалов, хотя оно при каждой попытке применить его к практике анализа этногенеза оказывается несостоятельным.

Моей задачей было показать, что не только любой из перечисленных факторов, но и любая их комбинация не дают возможности построить гипотезу, т.е. непротиворечивое объяснение всех известных в данное время фактов этногенеза, хотя число строго фиксированных фактов отнюдь не беспредельно. Отсюда вытекает, что предлагавшиеся решения были несовершенны. Следовательно, возникает право на поиск решения нового, т.е. построения оригинальной гипотезы. Любая гипотеза, чтобы быть принятой, должна объяснять все известные факты. Однако превращение гипотезы в теорию - очень сложный процесс, так что установить момент этого качественного перехода ни один ученый не вправе. Его задача иная: изложить свою точку зрения и представить ее обоснование на суд современников и потомков.

Под психологией на организменном уровне ныне понимают физиологию высшей нервной деятельности, с учетом гормональных воздействий, которая проявляется в поведении людей.

Индивидуальная психология часто интегрируется в системы высших порядков: социальную и этническую психологию, но при нашей постановке вопроса размеры системы дела не меняют. Поэтому для нашего анализа безразличны мотивации поступков отдельных людей, ибо из них слагаются этнические стереотипы поведения.

Этнопсихология в отличие от психологии изучает мотивы поведения систем на популяционном уровне, т.е. на порядок выше организменного, который тоже система, и достаточно сложная. В прямом наблюдении этнопсихология для нас недоступна, но ее функция - этническое поведение легко воспринимаемо и ощущаемо... Станем на путь "эмпирического обобщения". Посмотрим, какой момент присутствует во всех началах этногенеза, как бы разнообразны они ни были. Как мы видели, формирование нового этноса всегда связано с наличием у некоторых индивидов необоримого внутреннего стремления к целенаправленной деятельности, всегда связанной с изменением окружения, общественного или природного, причем достижение намеченной цели, часто иллюзорной или губительной для самого субъекта, представляется ему ценнее даже собственной жизни. Такое, безусловно, редко встречающееся явление есть отклонение от видовой нормы поведения, потому что описанный импульс находится в оппозиции к инстинкту самосохранения и, следовательно, имеет обратный знак. Он может быть связан как с повышенными способностями (талант), так и со средними, и это показывает его самостоятельность среди прочих импульсов поведения, описанных в психологии. Этот признак до сих пор никогда и нигде не описывался и не анализировался. Однако именно он лежит в основе антиэгоистической этики, где интересы коллектива, пусть даже неверно поняты, превалируют над жадной жизни и заботой о собственном потомстве. Особи, обладающие этим признаком, при благоприятных для себя условиях совершают (и не могут не совершать) поступки, которые, суммируясь, ломают инерцию традиции и иницируют новые этносы.

Особенность, порождаемую этим генетическим признаком, видели давно; больше того, этот эффект даже известен как страсть, но в повседневном словоупотреблении так стали называть любое сильное желание, а иронически - просто любое, даже слабое влечение. Поэтому для целей научного анализа мы предложим новый термин-пассионарность [5] (от лат. Passio, ionis, f.), исключив из его содержания животные инстинкты, стимулирующие эгоистическую этику и капризы, являющиеся симптомами разболтанной психики, а равно душевные болезни, потому что хотя пассионарность, конечно, - отклонение от видовой нормы, но отнюдь не патологическое.

НАПОЛЕОН

Поручик артиллерии Наполеон Бонапарт в молодости был беден и мечтал о карьере. Это банально, и потому понятно. Благодаря личным связям с Огюстом Робеспьером он был произведен в капитаны, после чего взял Тулон и, став в результате этого генералом, в октябре 1795 г. подавил мятеж роялистов в Париже. Карьера его была сделана, но богатства она ему не принесла, равно как и брак с красавицей Жозефиной Богарне. Однако уже итальянская кампания сделала Бонапарта богачом. Так что остальную жизнь он мог бы прожить не трудясь. Но что-то потянуло его в Египет, а потом толкнуло на стремительный риск 18-го брюмера. Что? Властолюбие, и ничто иное! А когда он стал императором французов, разве он успокоился? Нет, он принял на себя непомерную тяжесть войн, дипломатии, законодательной работы и даже предприятий, которые отнюдь не диктовались истинными интересами французской буржуазии, вроде испанской войны и похода на Москву.

Конечно, Наполеон всякий раз по-разному объяснял мотивы своих поступков, но действительным источником их была неуемная жажда деятельности, не оставившая его даже на острове Св. Елены, где он написал свои мемуары только потому, что не мог находиться без дела. Для современников стимул деятельности Наполеона оставался загадкой. И недаром парижские буржуа приветствовали русскую армию, вступавшую в Париж в 1814 г., возгласами: "Мы не хотим войны, мы хотим торговать". И действительно, король-буржуа Луи Филипп, выполнявший социальный заказ растущего французского капитализма, прекратил ставшую традицией войну с Англией и перенес деятельность своих воинственных подданных в Алжир, ибо это было выгоднее, безопаснее и не затрагивало большинства французов, желавших мира и покоя. Но почему Наполеон после Амьенского мира не поступил так же? Поскольку он был не Луи Филипп, то парижские лавочники не могли ему ничего приказать. Они только удивлялись, зачем император вечно стремится воевать. Точно так же Александра Македонского не понимали даже его "друзья", как называли ближайших сподвижников царя-завоевателя.

АЛЕКСАНДР МАКЕДОНСКИЙ

Александр Македонский имел по праву рождения все, что нужно человеку: пищу, дом, развлечения и даже беседы с Аристотелем. И тем не менее он бросился на Беотию, Иллирию и Фракию только потому, что те

не хотели помогать ему в войне с Персией, в то время как он якобы желал отомстить за разрушения, нанесенные персами во время греко-персидских войн, о которых успели забыть сами греки. А потом, после победы над персами, он напал на Среднюю Азию и Индию, причем бессмысленность последней войны возмутила самих македонян. После блестящей победы над Пором "те, кто посмирнее, только оплакивали свою участь, но другие твердо заявляли, что они не пойдут за Александром..." (Арршш. V. 26). Наконец, Кен, сын Полемократа, набрался смелости и сказал: "Ты видишь сам, сколько македонцев и эллинов ушло с тобой и сколько осталось. Эллины, поселенные в основанных тобой городах, и те остались не совсем добровольно... Одни погибли в боях, другие... рассеялись кое-где по Азии. Еще больше умерло от болезней; осталось немного, и у них уже нет прежних сил, а духом они устали еще больше. Все, у кого еще есть родители, тоскуют о них; тоскуют о женах и детях, тоскуют по родной земле, и тоска по ней простительна им: они ушли бедняками и теперь, поднятые тобой, они жаждут увидеть ее, став видными и богатыми людьми. Не веди солдат против их воли" (Арриан. V. 27). Это точка зрения умного и делового человека, учитывающего и выражавшего настроения войска. Нельзя не признать, что по всем соображениям реальной политики Кен был прав, но не его разум, а иррациональность поведения Александра сыграла важную роль в возникновении того явления, которое мы называем "эллинизм" и роль которого в этногенезе Ближнего Востока не вызывает никаких сомнений.

В этой связи для нас любопытна речь самого царя, доводы, которыми он соблазнял воинов продолжать поход. Перечислив свои завоевания, Александр заявил: "Людам, которые переносят труды и опасности ради великой цели, сладостно жить в доблести и умирать, оставляя по себе бессмертную славу... Что совершили бы мы великого и прекрасного, если бы сидели в Македонии и считали, что с нас хватит жить спокойно: сохранять свою землю и только отгонять от нее соседей... которые нам враждебны?" (Арриан. V. 26-27). Вот программа человека, ставящего славу выше собственного благополучия и интересов своей страны. При этом "сам он пренебрегал уладами, на деньги для собственных удовольствий был очень скуп, но благодеяния сыпал щедрой рукой" (Арриан. VII. 28). И пирушки он, по словам очевидца Аристубула, устраивал ради друзей, а сам пил мало (Арриан. VII. 29). Да ведь ради удовольствия на войну не ходят! А его солдатам совсем не хотелось воевать с индусами, тем более что награбленное добро при тех средствах транспорта было невозможно доставить домой. Однако они воевали, да еще как!

Вряд ли стоит искать причину, толкнувшую македонского царя в поход, в стремлении к приобретению рынков для торговых городов или к уничтожению финикийской конкуренции. Афины и Коринф, которые только что были покорены силой оружия, продолжали оставаться врагами Македонии, а жертвовать собой ради врага уж вовсе бессмысленно. Так что мотивы поведения Александра приходится искать в его собственном характере. Два качества, доведенные до крайности, отмечают у Александра и Арриан, и Плутарх: честолюбие и гордость, т.е. проявления описанной нами пассионарности. Этого избытка энергии оказалось достаточно не только для победы, но и для того, чтобы принудить своих подданных вести войну, которая была им не нужна. Конечно, многие соратники Александра - Пердикка, Клит, Селевк, Птомемей и другие - тоже обладали пассионарностью и искренне соучаствовали в деле своего царя, благодаря чему удалось увлечь в поход простых македонян и греков. Не один человек, а целая группа пассионарных людей в составе македонской армии смогла сломить персидскую монархию и создать на ее месте несколько македонских царств и даже новый этнос - сирийский. Сами же македоняне и персы преобразились в новых условиях до неузнаваемости, став добычей римлян и парфян.

Но, может быть, именно идея совмещения Эллады с Востоком толкнула Александра на его подвиги? Нет, он обучался философии у Аристотеля, а последний его такому не учил. Да и хронологически эта идея возникла не до, а после завоевания Персии, иначе не был бы сожжен дворец в Персеполе. Компромисса не ищут, уничтожая шедевры искусства побежденного народа.

Итак, пассионарность - это способность и стремление к изменению окружения, или, переводя на язык физики, - к нарушению инерции агрегатного состояния среды. Импульс пассионарности бывает столь силен, что носители этого признака - пассионарии не могут заставить себя рассчитать последствия своих поступков. Это очень важное обстоятельство, указывающее, что пассионарность - атрибут не сознания, а подсознания, важный признак, выражающийся в специфике конституции нервной деятельности. Степени пассионарности различны, но для того чтобы она имела видимые и фиксируемые историей проявления, необходимо, чтобы пассионариев было много, т.е. это признак не только индивидуальный, но и популяционный.

ЛЮЦИЙ КОРНЕЛИЙ СУЛЛА

Проверим правильность описания обнаруженного признака на нескольких других персонах. Люций Корнелий Сулла, римский патриций, имел и нобиль, имел дом в Риме, виллы в его окрестностях и много рабов и клиентов. Подобно Александру, он не испытывал недостатка ни в яствах, ни в развлечениях. Что же толкнуло его в войско Мария, которого он презирал и ненавидел? И ведь он не ограничился службой штабного офицера, он участвовал в боях и, рискуя жизнью, схватил Югурту, чтобы привезти его в Рим и обречь на голодную смерть в Мамертинской тюрьме. За все эти подвига он получил только одну награду: шатаясь по форуму и болтая с приятелями, он мог называть Мария бездарным болваном, а себя героем. Этому верили многие, но не все; тогда Сулла снова полез в драку, выдержал поединок с вождем варваров, вторгшихся в Италию, убил его и... стал хвастаться еще больше. Но и этого ему показалось мало. Мария он, допустим, превзошел, но оставалась память об Александре. Сулла решил покорить Восток и прославить себя больше македонского царя. Тут ему сказали: "Хватит! Дай поработать и другим!" Казалось бы, Сулла должен был быть доволен: его заслуги перед Римской республикой признаны, дом - полная чаша, все кругом уважают и восхищаются - живи да радуйся! Но Сулла поступил иначе: возмутил легионы, взял приступом родной город, причем шел на

баррикады без шлема, чтобы вдохновите своих соратников, и добился, чтобы его послали на очередную нелегкую войну. Что его толкало? Очевидно, стремления к выгоде не было. Но, с нашей точки зрения, внутренний нажим пассионарности был сильнее инстинкта самосохранения, и уважения к законам, воспитанного в нем культурой и обычаям. Дальнейшее - просто развитие логики событий, то, что во времена А. С. Пушкина называлось "силою вещей" (хороший забытый термин). Это уже относится полностью к исторической науке, которая подкрепляет этнологию. Марий в 87 г. до н.э. выступил против Суллы с войском из ветеранов и рабов, которым была обещана свобода. Его поддержал консул Цинна, привлечший на сторону популяров-италиков, т.е. угнетенные этносы. Взвзв Рим, Марий приказал самому гуманному из своих полководцев перебить воинов из рабов, ибо опора на них его компрометировала. И 4 тыс. человек были зарезаны во время сна своими боевыми товарищами. Расправа сия показала, что популяры, при всей их демократической декламации, мало отличались от своих противников - оптиматов. Но все же отличие было: Сулла тоже мобилизовал в свое войско 10 тыс. рабов, но после победы наградил их земельными участками и римским гражданством. Различие между Марием и Суллой больше определяется личными качествами, нежели программами партий. При этом, в отличие от Александра, Сулла не был честолюбив и горд, ибо сам отказался от власти, как только почувствовал себя удовлетворенным. Он был крайне тщеславен и завистлив, но эти качества - только проявления пассионарности. И опять-таки подчеркнем, что успех Суллы зависел не только от его личных качеств, но и от контакта с окружением. Его офицеры - Помпей, Лукулл, Крассе и даже некоторые легионеры были тоже пассионарны, чувствовали и действовали в унисон с вождем. Иначе Сулла не стал бы диктатором Рима.

ЯН ГУС, ЖАННА Д'АРК.

Бывает и так, что пассионарий не приносит своих близких в жертву собственным страстям, а жертвует собой ради их спасения или ради идеи. Пример такого искреннего служения показал Ян Гус, профессор Пражского университета, заявивший: "Я говорил и говорю, что чехи в королевстве Чешском по закону... и по требованию природы должны быть первыми в должностях, так же как французы во Франции и немцы в своих землях..." Однако жертва Гуса в Констанце была бы бесплодна, если бы не Жижка и братья Прокопы, студенты Пражского университета, горожане и рыцари, крестьяне и чешские священники, выбросившие из окна ратуши Нового Города (район Праги) бургомистра и немецких советников бездарного короля Вацлава IV из династии Люксембургов. Они были обуреваемые гневом и мстили за несправедливый приговор своему ректору, преданному и сожженному немцами...Сходно, но не совсем, произошло в те же годы освобождение Франции от власти английского короля Генриха VI и его союзников-бургундцев, которые стремились оторваться от Франции, несмотря на то что их герцоги носили фамилию Валуа. Жанна д'Арк, лотарингская девушка, говорившая по-французски с немецким выговором, никогда не спасла бы ни Орлеана, ни короля, ни родину, если бы ее окружали только прохвосты - придворные дофина и его фаворитки Агнессы Сорель, и не было бы ни Дюнуа с Ля Гиrom, ни маршала Буссака, ни капитана Поитона де Сантрайля, ни отчаянных латников и умелых арбалетчиков, которым оказалось достаточно услышать только два слова: "Прекрасная Франция" - формулировку этнической доминанты, чтобы понять, за что стоит бороться до победы, хотя и до этого за дофина сражались те, кто не хотел "стать англичанином".

Вспомним, что открытие биохимической энергии живого вещества было сделано В. И. Вернадским, когда он сопоставил скопища саранчи с массой руды в месторождении. Саранчи было больше, и летела она навстречу смерти. Так что же ее толкало? В поисках ответа было создано учение о биосфере оболочке Земли, обладающей антиэнтропийными свойствами. Но ведь люди - тоже часть биосферы. Следовательно, энергия живого вещества пронизывает тела наши, наших предков и будет пронизывать тела наших потомков, стимулируя разнообразные этногенезы. И теперь наша задача состоит в том, чтобы показать, может ли открытый и описанный нами феномен решить поставленные выше вопросы этногенеза и этнической истории.

Описанная выше схема этногенеза как дискретного процесса предполагает внезапное возникновение группы пассионарных этносов внутри того или иного региона, последующее их распространение за его пределы, потерю сложности этнической системой и либо распыление особей, ее составлявших, либо превращение их в реликт. Так как эта схема, несмотря на множество локальных вариаций, прослеживается всюду, то возникает потребность в ее интерпретации, хотя бы путем сравнения.

Вообразим шар, получивший внезапный толчок. Энергия толчка затрачивается сначала на преодоление инерции покоя, а затем на движение шара, которое будет медленно затухать вследствие сопротивления среды, пока шар не остановится; путь же этого шара будет зависеть от того, покатится ли он по ровному месту, или наткнется на препятствия, или свалится в яму и т.д., но сколько бы раз мы ни повторяли эту операцию, принцип движения один - инерция толчка, т.е. растрата энергии полученного импульса...Деяния, продиктованные пассионарностью, легко отличимы от обыденных поступков, совершаемых вследствие наличия общечеловеческого инстинкта самосохранения, личного и видового. Не менее отличаются они от реактивных акций, вызываемых внешними раздражителями, например вторжением иноплеменников. Реакции, как правило, кратковременны и потому безрезультатны...Пассионарность обладает важным свойством: она заразительна. Это значит, что люди гармоничные (а в еще большей степени -импульсивные), оказавшись в непосредственной близости от пассионариев, начинают вести себя так, как если бы они были пассионарны. Но как только достаточное расстояние отделяет их от пассионариев, они обретают свой природный психоэтнический поведенческий облик. Это обстоятельство без специального осмысления известно довольно широко и учитывается главным образом в военном деле. Там либо выбирают пассионариев, узнавая их интуитивно, и формируют из них отборные, ударные части, либо сознательно распяляют их в массе мобилизованных, чтобы

подняты "воинский дух". Во втором случае считается, что два-три пассионария могут повысить боеспособность целой роты. И это действительно так.

Ярким примером пассионарной индукции является сражение на Аркольском мосту в 1796 г. Австрийскую и французскую армии разделяла неглубокая, но вязкая речка, через которую был перекинут мост. Трижды бросались французы в атаку, но были отброшены австрийской картечью. Наконец, когда солдат уже, казалось, невозможно было поднять на новый бросок, генерал Наполеон Бонапарт схватил знамя и бросился вперед, и за ним, как за магнитом, притягивающим железные опилки, потекла на мост вся колонна гренадеров. Первые ряды были снова искрошены картечью, но последующие успели добежать до австрийских пушек и переколоть артиллеристов, после чего французская армия переправилась целиком и битва была выиграна. Сам Наполеон уцелел лишь потому, что его при рывке столкнули с моста в реку...».

2.Сергій Кримський. «Кінець історії» чи метаісторія? // Ранкові роздуми. – К. : Майстерня Білецьких, 2009. – С. 74-91.

«Хронологічне датування історії як процесуально-часового розкриття людської присутності у світі завжди несе в собі елементи умовності. Але певні злами в активізації сил Духу, Долі та Свободи в історії з різних причин ... більш-менш чітко збігаються з чергуванням тисячоліть людської цивілізації. Якщо початок I тисячоліття всесвітньої історії пройшов під знаком чекання Месії, якщо початок II тисячоліття знаменувався есхатологічними пророцтвами кінця світу, то III тисячоліття усвідомлюється здебільшого як кінець історії.

Справа в тому, що весь соціальний та науково-технічний прогрес людства конституювався як розширення влади над усім існуючим (тобто не тільки над суспільством, а й над природою), розширення можливостей використання, володіння та розпоряджання предметним світом, що опинився в зоні суспільно-історичної практики. Але при цьому залишилася неусвідомленою та обставина, що підкорене буття втрачає природну сталість, перетворюється на щось подібне до стиснутої пружини, яка може раптово розпрямитися через стихію катастроф, аварій, сліпих сил соціальної агресії чи природної безпорадності. Торкаючись цього питання, Р. Гвардіні підкреслював, що хаос у людській історії породжується самою боротьбою та навіть перемогою над силами, що його спричиняють. «Дикість у її першій формі переборена, природне середовище підкорене нами, але вона знову з'являється всередині самої культури і стихія її – те ж саме, що перемогло початкову дикість: сама влада. В цій новій дикості відкриваються старі безодні первісних часів. Джунглі, що поглинають і придушують усе на своєму шляху, стрімко розростаються. Усі страховища пустель, усі жахи пітьми знову навколо нас. Людина знову стоїть віч-на-віч із хаосом. І це тим страшніше, чим більше людей цього не помічають. Адже скрізь машини працюють, установи функціонують, освічені люди балакають безупинно».

Думка Р. Гвардіні – лише одне зі свідчень того відчуття кризи людської цивілізації на порозі III тисячоліття, яку в сучасній філософії характеризують як «антропологічну катастрофу». Цей термін позначає сумарний результат усіх негативних наслідків людської діяльності у сфері оволодіння природою та соціального розвитку. А вони показують, як унаслідок усієї всесвітньої історії людина потрапила в пастку власної могутності. Науково-технічний прогрес обернувся екологічною кризою, наслідки якої зараз важко прогнозувати. Могутній розвиток науки породив загрозу термоядерного Армагеддону, антична любов до істини була скомпрометована цинізмом знання, що позбулось моральних горизонтів. І головне – буття як вищий дар долі перетворили на інструментальний засіб технічної стратегії людства, на предмет виробничої перебудови. Втрачається шанобливість до існуючого, повага до нього та відповідальність за буття. Фізична реальність здебільшого позначається в науковій картині світу через середні величини та набуває статусу чогось відносного. Навіть природа розглядається як сировинна база чи поле розважальної індустрії туризму. Ця антропологічна криза і набуває в сучасній свідомості виразу в концепції «кінця історії».

Ідея кінця історії входить до суспільної свідомості відразу ж після струсів Другої світової війни. Метафорично це було виголошено в широко відомій тезі Т. Адорно, що «після Освенціму історії прийшов кінець», бо вона вже більше не може задавати зразки поведінки людей, визначати сенс їх життя. Істрія перетворилася на свідоцтво катастроф і поразок людини, яка зазирнула в такі безодні зла, що повинна переродитися.

В політичній ідеології ідея кінця історії була сформульована американським політологом Ф. Фукуямою. Він уважав, що оскільки історія є прогресом свободи, а розвинені країни Заходу вже досягли її розумного апогею в системі ліберально-демократичних відносин, то мета історичного процесу вже досягнута, і надалі треба лише поширювати цінності лібералізму на інші регіони планети. Але якщо вийти за межі подібних суто ідеологічних міркувань, то, як нам здається, в концепції «кінця історії» є інші, більш фундаментальні основи.

Наприкінці II тисячоліття ... світова історія дійсно почала набувати рис фінальності. Адже в цей час уперше гамлетівське питання «Бути чи не бути?» виходить за межі індивідуального життя і адресується всій цивілізації у вигляді дилеми «Бути чи не бути майбутньому?». Інакше кажучи, під знак питання ставиться сама можливість прийдешнього. Якщо раніше смерть констатувалася у контексті життя, тобто в певному аспекті служила зміні поколінь, появи нового, то тепер виявилася загроза абсолютної смерті, глобального знищення людства, чи кліюциду (загибелі історії). Науково-технічний прогрес приводить до того, що від людей починає залежати не тільки наявна форма буття, його якість, а й саме буття як таке.

Спочатку загроза загального знищення виникає як примара термоядерного Армагеддону, прямого зіткнення двох світових систем (капіталізму та соціалізму) в атомному конфлікті. Потім, із припиненням

«холодної» війни та розвалом соціалістичного табору, вона перетворилася на проблему виживання людства. Із цього боку загроза майбутньому становить поєднання таких чинників, як небезпека накопичення й зберігання термоядерної зброї та екологічна криза, порушення генофонду людства (генний дрейф тощо), поширення СНІДу, ракових і психічних захворювань, етнічні конфлікти та зростання девіантної поведінки людей (злочинність, наркоманія, самогубства тощо). Шкідливі явища в соціальній психології були завжди. Але в останній чверті XX століття вони сконцентрувалися таким чином, що справляють уже враження справжнього вибуху «підземного світу пристрастей», коли тероризм, фундаменталізм, націоналізм, расизм (не тільки білих, а й інших рас), ірраціоналізм, еротизм тощо набувають демонічного забарвлення. Взагалі демонізм, тобто стихія руйнування задля самого знищення, поза розв'язання будь-яких конструктивних проблем, набуває у XX столітті надзвичайних масштабів. Так, небезпека аварій сучасної техніки зрівнялася з небезпекою війн. Не знято загрозу й термоядерного кліюциду. Уже саме зберігання атомної зброї... робить людство заручником випадку. У ситуаціях атомно-ракетної варті можливі помилки оператора, неточності в електронних програмах, збої комп'ютера, хибні сигнали тощо. Ці помилки не ліквідуються самі собою, а здатні акумулюватися, внаслідок чого може виникнути така обставина, коли, фігурально кажучи, тарган, що випадково вліз у комп'ютер, викличе термоядерне знищення людства. Сама можливість подібної ситуації, мабуть, найпереконливіше свідчить про те, що накопичення трагічного потенціалу упушено у світовій історії підвело її під червону риску перебування з небуттям.

Ці ознаки фінальності виявляються на багатьох інших феноменах світової історії. Зокрема, загроза кліюциду позначається на самій течії історичних подій. «Ми живемо, - підкреслює Октавіо Пас, - у несталому світі: сьогодні зміна не тотожна прогресу», бо макромасштабна зміна може привести і до «раптового знищення» не тільки з воєнних причин.

У глобальних вимірах спостерігається так звана криза «концепції модернізації» (чи еволюції), тобто симптоми неочевидності успіху, покращання. Якщо в локальному масштабі модернізації можуть бути успішними, то в діапазоні світової історії всі престижні програми, з якими пов'язувалась історична місія капіталізму чи соціалізму, виявилися дефектними. Жодна з них не привела до знищення бідності, прямого чи прихованого безробіття, злочинності й соціальної невпевненості, незахищеності майбутнього.

До III тисячоліття своєї історії людство в принципі випробувало більшість можливих ідей, проектів, утопій досягнення соціальної щастя людей та переконаного в їх слабкій реалізації. Історія все більш наполегливо починає свідчити про безпорадність її «горизонтального» виміру, тобто прогресу як шляху набуття абсолютних цінностей. Вони, як і на початку історичної діяльності, здобуваються не стільки в лінійному русі від старої фази суспільства до нової, скільки завдяки досягненню інваріантних параметрів людяності, моральності, величчю, краси та добра. Сучасний досвід доводить, що основні цінності історії складає не те, що змінюється в горнілі соціально-економічного прогресу, а інваріанти історичної діяльності, які зберігаються та збагачуються в цьому процесі. Тому питання зараз ставиться не про те, як змінити людину, а про те, як, за формулюванням А. Печчеї, жити, не гублячи самого себе; як жити, не знищуючи природу; як жити, щоб зберегти минуле (традиції та культуру); як жити, щоб не вступати в конфлікт з іншими спільнотами людей?

Серед граничних питань, що їх ставить історія на межі III тисячоліття, найістотнішого значення набуває проблема лімітів практичної діяльності. Досі мислителі сперечалися лише стосовно обріїв пізнання, не замажуючись на потенціал практики, бо вона становить «субстанцію» самої історії та діяльності людей. Але виявилось, що саме ця практична, а не теоретична сила людської активності має свою межу.

Так, із матеріального боку практика виявляє насамперед енергетичні ліміти свого здійснення. На Землі, наприклад, не можна використовувати енергію, яка еквівалентна анігіляції $2 \cdot 10^{10}$ тонн речовини, не можна виробляти більше 10^{14} Вт електричних потужностей, бо це призведе до знищення планети. Навіть урахування космізації виробництва не дає підстав стверджувати неосяжних енергетичних ресурсів, можливість перенесення виробництва енергетичних потужностей у Космос. У Космосі загалом не може бути енергії вище 10^{29} ерг, тобто енергії «великого вибуху», який породив наш Всесвіт.

Звертає увагу й проблема скінченності природних ресурсів людської діяльності, вичерпання багатств природи, завдяки експлуатації яких відбувався розвиток цивілізації. Значущість цієї обставини стає нині відчутною, якщо врахувати, що історичний оптимізм людської цивілізації, віра в безмежність суспільного прогресу спиралась якраз на тезу безмежності ресурсів природи. Цій тезі зараз і приходиться кінець.

Моделі функціонування виробництва завжди потребують алгоритмів розрахунку ресурсів, а економічна поведінка певних суспільних груп базується на альтернативах, які визначаються кінцевими розмірами виробничого споживання. Але ситуація принципової обмеженості земних джерел індустріального розвитку ставить питання про ліміти економічної діяльності взагалі. Можливість заміни одних, традиційних ресурсів іншими та зміна технології лише розсувають історичний діапазон, розширюють термін, у якому можуть позначатися ліміти експлуатації земної сировини. При врахуванні історичного характеру цих лімітів вимогу скінченності земних джерел індустріально розвитку треба, мабуть, формулювати у вигляді закону незростання ресурсів, що, зрозуміло, не знімає саму проблему існування певних меж промислової діяльності.

Проблема цих меж заявляє про себе не тільки теоретично, а й практично. У другій половині XX століття людство накопичило таку масу «мертвої матерії», яка перебільшує обсяг відходів виробництва за всю світову історію. Зараз індустріальні проблеми ведуть до того, що з надр планети на її поверхню викидається щорічно 100 мільярдів тонн сировини, з якої лише 1-3 % переробляється у продукт, а 97-98 мільярдів тонн іде у відвали. За підрахунками економістів, вже з початку III тисячоліття нашої ери кількісні параметри перетворення речовини планети у відвали, «мертву матерію», можуть досягти величини у 300 мільярдів тонн, а

з цього кількісного показника починається агонія природи, повне порушення рівноваги у взаємодії людини із зовнішнім світом. Отже, виробнича практика має визначені екологічні ліміти...

... створювалися вченими «Римського клубу» починаючи з 1972 року, питання лімітів кількісного росту виробництва досить мотивовано висувається на передній план сучасної соціально-економічної стратегії людства. І хоч прогрес енергозберігаючих технологій, мініатюризація техніки та уповільнення росту народонаселення дають надію на поступове, а не різке вичерпання матеріальних ресурсів, неможливо відмінити скінченність масштабів економічного росту.

Річ у тім, що в розвинених країнах, а точніше, в «суспільстві споживання», живе лише 13% населення планети, але вони використовують 70% її міжнародних ресурсів, які не відтворюються. Ще більш виразна ситуація з економічним розвитком США, де при населенні, що становить 6% людства, споживається 40% світових ресурсів, не говорячи вже про їх частку у збільшенні світового сміття. Отже, поширення на всі країни норм виробничої діяльності, що характерні для розвинених країн, неможливе як з енергетичних, так і з соціальних причин.

Необмежений прогрес у споживанні матеріальних благ веде людей врешті-решт до «споживання» самих себе, бо однобічний культ матеріально-споживацьких цінностей спотворює духовне зростання особи, її людські якості та вищі цінності. Він спричиняє екзистенціальну катастрофу втрати сенсу життя, самогубства, поширення наркоманії, феноменів девіантної поведінки. Такий культ призводить до так званого «принципу свині» як вимоги матеріального збільшення всього матеріально корисного. Але відомо, що навіть такі необхідні речі, як добра їжа чи автотранспорт, при необмеженому використанні перетворюються на свою протилежність і можуть завдати шкоди.

Підсумкове узагальнення всіх цих обставин лімітності практики та економічного розвитку за експонентою науково-технічного прогресу ставить нове, незвичайне з погляду історичного оптимізму питання про обмеження росту виробництва у світовому масштабі. Виявляється навіть доцільним при доведенні споживання людей до певного науково-обґрунтованого рівня перевести виробництво на замкнений, «нульовий» цикл. Тоді задоволення матеріальних потреб стане рутинною справою циклічного відтворення економічної діяльності, а невичерпність людської творчості визначатиметься духовними координатами.

Ідея «нульового» циклу виробництва та лімітів практики і є одним із фундаментальних свідоцтв фіналізму історії на межі III тисячоліття. Тут виявляється своєрідна діалектика самозаперечення, згідно з якою всякий процес (у тому числі історія, виробництво, суспільна практика) викликає «зворотні сили» (Гегель) більш великого цілого (у кінцевому підсумку – Універсуму). Ці сили й обертають вектор процесу в бік нуля як крапки «фазового переходу» до більш значних об'єктів цілого, до тотальності. Тому нуль характеризує самонегачію процесу лише в розумінні позначення місця «зустрічі» з Універсумом, порталу нескінченності, а не з погляду оцінки попереднього досвіду.

Такі нульові ситуації досі споглядалися головним чином у пізнанні. Скажемо, намагання пізнати першооснови фізичної реальності в мікросвіті призвели фізику врешті-решт до ідеї «нульового поля», поля вакууму як основного стану фундаментальних фізичних взаємодій. І навпаки, пошук граничних принципів мегасвіту привів (згідно з однією з версій подолання гравітаційного парадокса Зеелегера) до ідеї наявності у Всесвіті негативних та позитивних мас, що дозволяє припускати нульове значення їх суми.

У соціальній сфері «нульові ситуації» трактувалися часто-густо як феномен викликання людиною в ході історичної діяльності сил, що заперечують самого суб'єкта дії. Символічним щодо цього є оповідання О. Толстого «Стародавній шлях». У ньому зображується парадоксальна за суттю ситуація. Середземним морем пливе корабель, що везе поранених солдатів із фронтів першої світової війни, тобто по стародавньому шляху світової цивілізації їздять люди, які гинуть від цієї цивілізації. Письменник засвідчує, що з кожним простріленим черепом розвалюється масив людської історії. Людський мозок заперечує сам себе, створюючи засоби свого знищення. І це дійсно так. Із тією поправкою, що зараз, у термоядерні часи, під загрозою негачії опиняються не окремі люди, а все людство.

«Нульову ситуацію» в історії не менш наочно знаменуються ідеєю переведення світового виробництва на нульовий цикл. Тут виявляється саме внутрішнє самовичерпування соціально-економічного прогресу як предметного змісту історії. Історія підходить до меж свого здійснення за матеріально-ціннісними показниками, за параметрами виробництва та споживання матеріальних благ. «Кінець історії» в цьому розумінні є не припиненням людської діяльності, а початком її трансформації в нові, переважно соціокультурні виміри.

Історія починається з того, що люди конституюються в соціумі, універсалізуючи сили суспільства для боротьби з природою. Зараз, коли ця боротьба стала загрожувати існуванню людства, на чільне місце виходить нова суттєва сила – універсалізація культури як духовно-практичне засвоєння і природи, і соціуму історії. Ця універсалізація культури означає переведення її розуміння з уявлень про результати духовних досягнень частини суспільства, його освічених прошарків, чи успіхів цивілізації окремих передових країн у всезагальність людської екзистенції.

Йдеться про всезагальність екзистенції в її постіндустріальному поданні, що охоплює і природу (екологічна культура, формування ноосфери взагалі), і соціум (інформаційне суспільство, в якому культура стає стратегічним чинником розвитку), і виробництво (зростання ролі духовного виробництва, процесів формування людини як світу культури). Інакше кажучи, в постіндустріальному суспільстві культура стає не тільки репрезентантом (чи результатом), а й його внутрішнім змістом коеволюції природи і людини, розвитку соціуму й виробництва, спілкування та формування монадної особистості, перетворення індивідуального в головну сферу вираження всезагального.

Культура в такому широкому розкритті, коли вона стає здатною вступати в конкуренцію з універсальністю Природи та Історії, і задає виміри історії. Адже життя культури не є адекватним заміні старого на нове, минулого на майбутнє, воно не підпадає взагалі під «стрілу часу», бо акумулює потенціал усіх часів. Тому, за думкою О. Мандельштама, творець культури на запитання «Котра година?» має право відповісти: «Вічність». У культурі, як підкреслює М. Цветаєва, «сучасність – не вчасність, а дочасність».

Отже, наданням таким факторам історії, як виробництво, соціокультурна діяльність, побут, спілкування та життя особи культурних пріоритетів, переводить «горизонталь» «стріли часу» у «вертикаль» ціннісних звершень. У цьому розумінні настає «кінець історії» як прозріння метаісторії, що зорієнтована вже на погляд вічного, інваріантного, того, що не підвладне плинності. Історія стає об'ємною. Вона все більш органічно пов'язує рух «уперед» із перетворенням теперішнього під кутом зору невикористаних можливостей минулого, тобто реалізує майбутнє не тільки у сьогоденні, а й у складі досвіду минулого, що входить у нього. Минуле в контексті зростаючої плинності різних новацій набуває гідності «вічного теперішнього» і не відділяється відчутним інтервалом від сьогодення. Це дозволяє оцінювати історію під сигнатурою інваріантного, а не плинного.

Актуалізація інваріантного означає, що предметним полем історичної дії у всезростаючому масштабі стає зіставлення всіх часів, через порівняння яких і вилучається стале, те, що не підпадає під владу плинності. Із зовнішнього погляду це може здаватися різновекторним просуванням і «вперед», і «назад», і «вгору» до цінностей, що керують порівнянням часів. Виникає метаісторична ситуація, коли, за виразом Гете, «вічність створює мить». Таким метаісторичним поширенням засвоєння минулого і характеризуються риси фіналізму у всесвітньо-історичному процесі напередодні III тисячоліття.

Минуле стає все актуальнішим, і це з особливою силою розкривають процеси національного ренесансу, що проходять зараз у багатьох країнах світу. Адже національне відродження потребує зараз ціннісного засвоєння всього того, що зберігається в часі, пробудження сталих цінностей, інваріантного змісту досвіду нації.

Звертає увагу й актуалізація в сучасній історії ролі так званих первинних колективів, тобто спільностей (типу сім'ї, мастки, общини, земляцтва, конфесійних об'єднань, етносу), які є наскрізними для історичного процесу і здатні реставруватися. Характерно, що зростання ролі традиційних цінностей спостерігається не тільки в мусульманському світі та на Далекому Сході, а й у таких розвинених країнах, як США. Відомо, наприклад, що більш ніж 7 млн. американців живуть зараз в общинах. Під знаком старозавітних традицій розвивається зараз Ізраїль. Відроджується в Росії та в Україні і козацтво.

Чинник минулого стає важливим і в механізмах посилення суспільно-економічної діяльності. Принципового значення набуває в цьому відношенні в сучасній світовій історії поява та швидкий розвиток «конфуціанського капіталізму», особливого варіанту буржуазного суспільства, що розкриває зараз свої переваги перед західно-капіталістичною цивілізацією. Ці переваги (як свідчить досвід Японії, Тайваню, ...) визначаються значною мірою використанням інваріантних структур азійських культур (патерналізму, конфуціанства, поваги до влади, пріоритету особистісних стосунків та взаємних зобов'язань перед формальними, партнерства, державної підтримки бізнесу тощо).

Поверненням до багатьох традицій минулого, особливо XIX ст., та розвитком так званої метакультури, що робить предметом свого зображення попередню культуру, тобто саморефлексію, характеризується нині суспільно-історичний процес у країнах Заходу. Аналізуючи його, відомий американський публіцист О.Геніс підкреслює, що після закінчення «холодної війни» виразно виявилось інше протистояння: боротьба XIX з XX століттям. «XIX боровся із XX, щоб перемогти в XXI, який уже почався. Утомленим ветераном світ повертається з цієї війни, щоб продовжити свій повільний похід до зневажених ветеранів минулого... Віднині ідеал майбутнього – повернення в минуле». Про це свідчить і характер науково-технічного прогресу, який здійснює на основі телемеханіки ідею «електронного котеджу», роботи на дому, що знаменує перетворення сім'ї (як це було в середньовіччі) на головну ланку суспільства, коли вона водночас виступає і місцем роботи, і середовищем навчання (бо ремісник зі своїми учнями), і лазаретом, і дитячим садком. «Виявилось, - продовжує О.Геніс, - що комп'ютери ведуть історію назад... Світ майбутнього – це не велике місто, а велике село. Уже зараз ідеальний американський дім нагадує старовинний масток. Його господарю навіть не треба їздити на роботу – замість людей переміщується інформація, пучки електронів. Не здивує, якщо у XXI ст. воскресне заодно й коняка».

Не менш серйозно впливає на процес актуалізації минулого потреба використання аскетичного досвіду попередніх епох. Неминучість переходу сучасного людства до більш поміркованих (стосовно рівня життя суспільства споживання в розвинених країнах) норм споживання робить таку потребу урахування досвіду минулих століть зобов'язанням.

Щодо фундаментальної для кінця XX ст. проблеми піднесення моральних цінностей, які спотворювались у тоталітарних суспільствах, то з цього боку сучасна історія потребує вже врахування досвіду не століть, а тисячоліть свого попереднього розвитку. Тут вклад сьогодення стає значно меншим порівняно з часовою повсюдністю загальнолюдської моралі, з історичним авторитетом усіх колишніх часів епох, на які спиралась моральні традиції цивілізації.

Поряд із цим осучасненням у моральній атмосфері кінця тисячоліття історичного масиву часів стоїть зростання в сьогоденні релігійної свідомості різних конфесійних напрямів. Проте моральна компенсація спотвореної духовності нашого трагічного століття потребує звернення до історичних підвалин людяності, які є першоджерелом самої релігії. «Глобальне екологічне регулювання, - пише з цього приводу К.Померанц, -

потребує від нас нового кроку. Не створення нової релігії, але рух у глибину кожної – до того рівня, де дух скидає з себе владу букви і стає очевидним Єдине».

Отже, «кінець історії» можна розуміти і з точки зору неможливості на досвіді ХХ століття створювати зразки людської поведінки, і з погляду загрози кліюциду, до якого дійшов історичний прогрес, та лімітів практики, що виявилися в сьогоденні, і в контексті потреб переведення виробництва на «нульовий» цикл, і, нарешті, у зв'язку з посиленням саморефлексії історії, зростанням цінності минулого, актуалізацією інваріантного, сталого, вічного в побудові майбутнього. Історія збагачується, ніби обертаючись назад¹. Таке обертання і потребує метаісторичного погляду на сучасність.

Концепція «кінця історії» та переходу людства до усвідомлення «вічного», ..., до метаісторії, була вперше створена Гегелем. Він уважав, що історія як зміна епох за «стрілою часу» виконує свою цільову функцію, коли чинники віри, науки та права зливаються в єдиній духовності, що є осмисленням свободи як природної необхідності для всього існуючого. Цей процес, за Гегелем, набуває виразні форми з епохи Реформації, з початком Просвітництва та формування громадянського суспільства і проходить певні форми зрілості.

Спочатку відбувається усвідомлення буття природи, суспільства та моральності через установа зв'язку зовнішнього та внутрішнього в його духовному здійсненні. Таке усвідомлення досягається тоді, коли розвиток просвіти та науки розкриває закони природи як засобу існування загального і внутрішнього, а протестантизм переводить зв'язок моральності та права (які раніше сполучалися зовнішнім чином через Заповіді, що вказані зверху, по той бік людини) у внутрішню єдність духовного світу особи з Богом. Тим самим у результаті сумісної діяльності Просвітництва та Реформації закони природи з'єднуються з природою людини і встановлюється можливість її формування на природних законах духовного та загального; закони духовності інтегруються з першоджерелами релігійної совісті і права.

Потім, із розвитком правової держави та проголошення перших конституцій (які розкривають розумність законів людської поведінки та її природних підстав), історія набуває форми переведення свободи у вільне діяння. Із цього моменту історичний прогрес досягає тієї останньої фази, коли свобода вміщує в собі нескінченну необхідність усвідомлення саме себе і тому стає дійсною, оскільки ... вона виявляється для себе метою духу, яку вона здійснює. Ця кінцева мета є тим, до чого спрямовується діяльність, що відбувається у всесвітній історіїⁱⁱ.

Зрозуміло, таким здійсненням виступає не сама по собі держава (зокрема пруська монархія), як це намагалися приписати Гегелю деякі марксистські дослідники, а ідея правової держави. Так само історія завершується не усвідомленням системи абсолютного ідеалізму, а засвоєнням абсолютних цінностей Єдиного, того, що є Благом і Красою. Саме вони відкривають перед людством далечинь вічного та нескінченного.

Про еон (у значенні вічності) як завершення історії писав уже в ХХ столітті М.Бердяєв, хоч і вважав, у супереччя Гегелю, що це завершення відбувається не в процесі об'єктивації духу, а у вивільненні від цього процесу. Історія ... сполучає час і вічність ..., сама конститується як «внутрішня епоха вічності»ⁱⁱⁱ. Але подібний процес визначається вже в екзистенційному часі, який не об'єктивується, здійснюється аксіологічно за вертикаллю історії. «Так, - пише М.Бердяєв, - метаісторія входить в історію».

...
Історія справді здійснюється не тільки у фізичному часі. Вона ... йде в певній послідовності зміни формацій, ..., зберігає їх хоча б у вигляді потенціалу нездійсненої історії народів, що доганяють передові країни. В останньому розумінні всесвітньоісторичний процес не пройшов жодної формації. Зараз на планеті вони всі існують одночасно. І не тільки в регіональному розумінні (коли первісні чи феодальні стосунки зберігаються в негеографічних ізоляціях, соціалізм – у деяких регіонах колишніх колоній, капіталізм – у цивілізованому світі), а й у ціннісному відношенні та у формі реліктів. Ось чому Анатоль Франс мав сенс, проголошуючи словами одного зі своїх персонажів, що «середньовіччя закінчилося лише в підручниках з історії».

...
Виникає враження, що історія, здійснюючи в часі міжформаційні переходи, немов залишає поза часом відбитки цих епох чи то у вигляді сплячих можливостей, чи то в ціннісній свідомості. Існують в історичному процесі й інші явища, що не підпадають під «стрілу часів». Це феномен так званого «епічного часу», коли якийсь відрізок історичної траєкторії набуває статусу ідеального буття, абсолютної цінної епохи, самодостатньої і тому нормативно-зразкової системи подій. «Абсолютна вивершеність та закінченість, - пише з цього приводу М.Бахтін, - знаменна риса ціннісно-часового минулого»^{iv}.

Таким нормативним, епічним часом була, наприклад, римська античність для новоєвропейської цивілізації, починаючи від епохи Відродження аж до політичної риторики французької революції. Реформація та англійська революція ХVІІ ст. актуалізували в статусі абсолютно цінного минулого старозавітні часи біблійної історії.

Актуалізація минулого у складі сучасності може здійснюватися не обов'язково за епічними нормами, а й в модернізованій формі. Так, епоха Наполеона через культуру ампіру відроджувала елементи давньоєгипетської цивілізації. Революційна драматургія історії в Росії, ..., актуалізувала в культурі православне середньовіччя: від візантизму (псевдоросійський стиль) до богатирського епосу (включаючи не тільки билини, а й шоломовидні алюзії «будьонівки»), від семіотики старої ікони (що була відкрита як культурне явище в ХХ столітті) до агіографічної традиції в літературі. В українському національному відродженні значну роль відіграла епоха бароко.

Завжди можна знайти мотиви, чому та чи інша імперія, культура чи соціальна ситуація викликала до життя певні історичні часи, навіть тоді, коли вони були віддаленими на тисячоліття від подій їх відродження. Але якщо факти минулого розглядати системно, у сукупності всіх модернізованих часів, то тоді у всесвітній історії виявляється новий аспект подій зі зворотною до її поступу логікою. Адже порядок актуалізації тих чи інших епох минулого у всесвітній історії іде не за хронологією їх реального, фізичного здійснення, а за потребами майбутніх відносно тих часів. Тому у зворотній логіці відновлення минулого не казуальна опосередкованість руху за «стрілою часу», а аксіологічні програми історії, тобто не лінійна, горизонтальна спрямованість історичності подій, а їх ціннісна ієрархія, градація значимості чи метачасова «вертикаль» історії.

Тут можна вдатися до такої аналогії. Відомо, що коли людина помирає, в її свідомості проносяться образи власного життя. Її асоціюються вони не внутрішньою їх цінністю, яскравістю, знаменністю вражень. Смерть, як вказував у творі К.Кастанеди «Мандрівка до Ікстлану» дон Хуан, - наймудріший порадник, бо вона відсіває все зайве, плінне і виділяє найважливіше для особи.

Така селекція плінного та завжди цінного, марного та інваріантного і становить зміст метаісторії з притаманним їй екзистенційним часом, що визначається аксіологією, значимістю подій. Але, окрім, екзистенційного часу, в метаісторії є предметна основа, що характеризується архетипами чи структурами соціальних і культурних процесів.

Річ у тім, що в історії плінність подій завжди пов'язана з інваріантами, структурами їх здійснення, які мають здатність зберігатися, реконструюватися в значному масиві історичних часів. Капіталізм, наприклад, можна розглядати не тільки як формацію, тобто один з етапів історичного розвитку, а й як цивілізацію, тобто систему, що розкриває архетипи товарно-грошових відносин, ринку, товарного виробництва та великих міст, які були притаманні всім попереднім епохам, починаючи з неолітичної революції.

Наскрізною, інваріантною структурою, тобто архетипом, є, наприклад, парцела (селянське господарство, засноване на власній праці родини). Із появою аграрного виробництва цей архетип проходить крізь усю історію, аж до нашого часу. Архетипову наскрізність відносно історичного часу мають й етнічні утворення, і політичні структури демократії та деспотії, і трійця Істини, Добра, Краси, чи цінності загальнолюдської моралі.

З існуванням наскрізних відносно історичного часу структур пов'язані й такі сюжети, як збіг за схожістю певних «духовних епох» в історії людства, що й задає метаісторичну визначеність тих чи інших подій. Зокрема, О.Шпенглер наводить ... такі приклади вказаного збігу... скажімо, епохи будівництва великих пірамід у Стародавньому Єгипті та епохи зведення готичних соборів у середньовічній Європі; на паралелізм епохи Реформації з давніми часами формування Упанішад і появою перших брамінів, а також із орфічним рухом Стародавньої Греції та християнськими ересями епохи патристики.

Аналізуючи такі перекидання епох, О.Шпенглер виділяє цілий синхронний зріз всесвітньої історії, що є доповняльним до діахронічного здійснення. Цей синхронний зріз і показує, як минулі століття накручуються на вічність, а історія розкриває свій метаісторичний аспект із його екзистенційним часом. У цьому аспекті дістає своє пояснення і феномен раннього характеру майбутнього. В історії діє закономірність, згідно з якою явища, що чітко виявляються на первісному етапі розвитку, обов'язково будуть розвинені у його пізніх, завершальних фазах. Початок у системах, здатних до самоорганізації, завжди взаємодіє з кінцем через зіставленість первісної потенційності із завершальною актуальністю. Саме тому, як зауважує Гегель, «у стародавній Греції «ми» почуваємо себе як вдома», бо в ній знаходяться початки всіх форм європейської культури. А такі фундаментальні ідеї сучасної наукової картини, як атомізм, еволюціонізм, принципи симетрії, хаосу та порядку, збереження енергії та руху, образи ефіру та меона (безодні), взагалі пронизують усю історію науки з найдавніших часів.

Згідно із закономірністю «раннього характеру майбутнього», більшість принципів соціалізму з'являється вже у християнських та дохристиянських общинах. Наприклад, у секті есеїв проголошувалась ідея рівності, суспільної рівності, було навіть уведено кандидатський стаж для вступу нових членів та звернення «товариш», не говорячи вже про утопію майбутнього раю та боговибраних шляхів до нього. Не дивно тому й те, що Закон про власність на землю, прийнятий у 1990 році Верховною Радою СРСР, збігається із земельним законом Стародавньої Спарти, де землею можна було володіти поза правом на її продаж, але з можливістю успадкування. Не випадково також, що у Стародавньому Єгипті існували суспільні форми типу радянських колгоспів. У них працювали люди («лаой»), що належали до сільської громади та не могли її самостійно залишити, мали свій наділ, але обробляли державну землю, одержуючи за плату натуральну платню.

Ще більш наочно «ранній характер майбутнього» виявляється в мистецтві, де, ..., за кожним словом стоїть праслово, тобто існує символічне прозріння майбутнього. Найвиразніше воно виявляється в міфологічній, взагалі архетиповій формі засвоєння дійсності, яка є поширеною в мистецтві. Через такі засоби, як пише Т.Манн, міф чи архетип виступає як «первинний зразок, вихідна форма буття, позачасова схема, прадавня формула, в яку вкладається життя, що усвідомлює себе, намагаючись знову набути колись запрограмовані риси».

Типовим із цього погляду є печерний живопис Оріньяку, який виявляє дивну схожість із мистецтвом Пікассо. «Палеонтологічне мислення, - пише з даного приводу З.Абрамова, - виникає як яскравий спалах вогню в глибині століть. Надзвичайно швидко зростаючи від перших непевних кроків до поліхронічних фресок, мистецтво це також блискавично зникає. Воно не знаходить собі безпосереднього продовження у наступні епохи. Залишається загадковим те, як палеонтологічні майстри досягли високої довершеності і що то були за шляхи, якими у геніальну творчість Пікассо проникли відголоси льодовикового періоду».

Такі «петлі антиципації», чи випередження майбутнього, у минулому не випадкові, а узгоджуються із закономірностями нелінійних систем, що здатні самовпорядковуватися. У них, - підкреслює С.Курдюмов, - є зони, «де процеси йдуть так, як вони йшли в усьому об'ємі в минулому, а в певних зонах – так, як вони ще тільки повинні йти в майбутньому. Водночас усі ці зони існують нині. Це не просто міркування, але цілком точний математичний результат. Й у стародавніх вченнях ми теж знаходимо вказівку на те, що майбутнє та минуле переплітаються у сьогоденні».

Завдяки подібній зустрічі часів історія, яка, на думку І.Пригожина, також є відкритою системою, що самоорганізується, здатна утворювати особливі нелінійні ситуації, в котрих потенційне межує з реальним, визначаючи «сьогоднішнє» через «завтрашнє», де «зоря майбутнього мирно пасеться поряд із тінями минулого» (В.Хлебніков).

Одним із проявів зустрічі колишнього та прийдешнього є архетипи, наскрізні структури діяльності, які, подібно до того, як геометричні параметри кристалічних форм задають у розчині реальні кристали, втілюють контури майбутнього, що нібито перекинуті в минуле. Через процеси контурної присутності майбутнього в минулому та теперішньому в культурно-історичному процесі можливі найнеймовірніші збіги подій, моделей, образів.

В історії з боку її культурного здійснення одні події можуть накладатися на інші, заміщувати їх, виступати максимами та символами одна одної. Так, у середні віки історія постає перед людьми через символічні конструкції Старого Завіту, що наповнюється смислами Нового Завіту. Кожен стародавній сюжет розглядається як алегорична фігура, що здійснюється в подіях пришествя Христа й Страшного суду.

Знаменно, що в середньовіччі життя людини соціально та психологічно будувалося таким чином, що, за «ефектом Касандри» (передбачення, що самозбуваються) у смисловому полі культури дійсно справджувалися деякі біблійні пророцтва. Структури середньовічної містерії ніби сполучались зі структурами середньовічної історії.

Такий символічний світ потенційних структур та актуальних значень, що визначається в екзистенційному часі, зорієнтованому на вічність, і характеризує метаісторичний аспект історії.

Дослідження метаісторії передбачає вивчення не того, що минає, а того, що зберігається, бо вона реалізується через синхронні виміри епох, їх збіжність, через «часовороти», які утворюються навколо наскрізних, стрижневих цінностей людства (Бога, Правди, Добра, Краси, Долі, Закону, Індивідуальності) та утверджують людину в її прагненні до нескінченного».

ⁱ Зрозуміло, «обертання» історії на минуле мало місце й у деякі інші епохи, особливо в епоху Відродження. Але тоді йшлося про перехід від традиційного до індустріального суспільства. Зараз же мається на увазі криза цивілізації, що була заснована на науково-технічному прогресі.

ⁱⁱ Див.: Гегель. Философия истории // Соч. – Т.8. – С.19.

ⁱⁱⁱ Див.: Бердяев Н. Смысл истории. – Париж, 1969.

^{iv} Див.: Бахтин М. Эпос-роман // Вопр. литературы. – 1970. №1. – С. 104.

Тема 4. Духовність як імператив в глобалізованому суспільстві XXI ст.

1.Кримський С. Б. Духовні принципи XXI століття / С. Б. Кримський // Ранкові роздуми. – К., Майстерня Білецьких, 2009. – С. 52-63.

«Про вступ у нове тисячоліття можна сказати багато, я хочу підкреслити лише один момент – ми вступили в нього, зустрівши дуже серйозні колізії, але не такі, про які свого часу писав Нострадамус (він уважав, що в XXI столітті настане кінець світу). Залишивши поки що ці пророцтва, я зупинюся на одному висловлюванні Вацлава Гавела, президента Чехії. Маючи на увазі перехід від тоталітарного соціуму до нашого посттоталітарного, він сказав, що раніше ми сиділи в зоопарку, нас випустили – і ми опинилися в джунглях. Так от, проблема і полягає зараз у тому, щоб протистояти цим «джунглям», а протистояти їм не можна тільки завдяки якимось матеріальним силам. Справа в тому, що «джунглі» є і в середині нас самих. І для того, щоб подолати їх, потрібні значні духовні зусилля.

Тут треба згадати відомий експеримент американського психолога Малькома, який поставив завдання студентам, щоб вони зіграли роль учителя. А перед ними сидів актор, котрий виконував роль учня, якому потрібно було вивчити п'ятдесят іноземних слів. Перед студентами поставили клавіатуру і сказали, що якщо учень помилиться в перший раз, натискайте на ній першу кнопку і його вдарить слабкий електричний струм; якщо учень помилиться вдруге – натискайте іншу кнопку, що дає більш сильний струм. І так далі. А ось червону кнопку натискувати не можна – вона є смертельною для учня. Експеримент довелося достроково перервати, бо 60% студентів натискували саме червону кнопку. Вони не очікували, що в них приховуються такі сили зла. Декого навіть відправили до психіатричної лікарні із функціональними порушеннями психіки. Але експеримент показав, що ми не знаємо самих себе. Психологія стверджує, що тільки 5% людей знають про самих себе все. Тому потрібна духовність, що характеризує шлях до самого себе. Шлях, який людина проходить усе життя.

Адже духовність – це завжди ціннісне домобудівництво особистості. Це шлях до формування свого внутрішнього світу, що дозволяє людині не залежати повністю від контексту зовнішнього життя, тобто залишатися собі тотожним.

Причому, коли ми кажемо про особистість, то треба мати на увазі, що особистість – це не тільки неповторність індивіда, це й індивідуальна неповторність нації. Отже, нація повинна постійно звертатися до своєї «самості», відновлювати її, і через врахування своєї історії, свого історичного досвіду йти до самої себе. Тут духовність збігається з національною ідеєю. Це особливо яскраво виявляється стосовно українського етносу, який має велику історію.

Україні необхідна духовність, та духовність, яка викристалізувалася в греко-слов'янській православній цивілізації Київської Русі. Та духовність, яку у свій час втілювала Києво-Могилянська академія, яка була одним із чинників подолання епохи Руїн другої половини ХУІІ століття, загалом та духовність, яка зробила українську націю суб'єктом світової історії.

Треба підняти і таке питання. Як можна казати про духовність ІІІ тисячоліття, якщо духовність взагалі репрезентує весь ціннісний досвід людства. На це можна відповісти метафорично, як сказав свого часу російський поет О.Блок: «У ХХ столітті я відчув якийсь вітер з духовної Атлантиди, вітер, який почав віяти з часів Ісуса Христа; і зараз цей вітер посилюється». В цьому метафоричному розумінні посилення духовного вітру ми і можемо казати про духовність ІІІ тисячоліття. Йдеться про актуалізацію того, що накопичило людство, насамперед того, що відповідає нашому часу. Йдеться також про нову інтерпретацію віковичних принципів. Можна говорити і про народження якихось нових явищ. Не можна, кажучи про нову духовність, якимось чином обійти стороною такий фундаментальний принцип, як любов для ближнього. Один польський ксьондз – це було не так давно – прибув до Парижа і випадково опинився біля мосту, який називають «міст самогубців». Він побачив юнака, що явно мав намір стрибнути з нього. Ксьондз підійшов до нього і сказав: «Я не буду вас умовляти не робити цього кроку, це ваша справа, вирішили – кидайтеся. Але у вас в кишені є гроші, а там, на розі вулиць, стоїть жебрак. Вам гроші не потрібні, ідіть і віддайте їх йому». Хлопець пішов і не повернувся. Це і є справжня духовність – служити іншим людям. Такі явища не втрачають свою цінність і в наші часи.

Ми говоримо про духовність як ціннісне домобудівництво, як заклик згори зробити те, що не робиться природним чином. Заклик, який потребує індивідуального розшифрування. Але при всьому тому не треба думати, що духовність зводиться тільки до ідей. Духовність – це спосіб життя. Російський словник Даля визначає духовність як те, що протистоїть плоті. Але, починаючи з Біблії, люди ніколи не протиставляли Дух та плоть. Навіть богослов'я вважає, що гріхи тіла менш важкі, ніж гріхи духу. Усякі гріхи – це насамперед гріхи духу. І духовність – це вся повнота буття людини, яка орієнтована й націлена духом. Ось чому її не можна зводити тільки до ідей.

Трагічне ХХ століття показало, що ідеї, особливо абстрактні, - це такі речі, які можна повернути і в позитивний, і в негативний бік. Вони дуже легко перекручуються. Це, зокрема, наочно показано в романі Василя Гроссмана «Життя та доля». За його сюжетом герой, сидячи в німецькому таборі, каже своєму товаришу по нещастю: «Я проти ідеї добра, тому що Гітлер може використовувати ідею добра для виправдання цього табору для «покращання раси». Але я – за доброту. Адже доброту, тобто людську якість, не можна таким чином спотворювати». Духовність – то і є формування людських якостей, тобто проблема, що для нас є дуже важливою.

Зараз, у ХХІ столітті, неможливо казати про якість падіння духовності. Зайдіть у Києві до зали органної музики – вона заповнена; на «Петрівку» зайдіть, де люди не шкодують віддати за хорошу книгу 25 гривень і більше. Отже, справа не у відсутності духовності. Є інша небезпека: хибна духовність. А тиск хибної духовності дійсно є великою проблемою, коли виникає свого роду неоязичництво. Людина, зазираючи всередину себе, не бачить нічого, крім свого тіла; і тіло розглядається не як орган духу, а як «самість». Оце фізичне розуміння життєвих якостей дійсно породжує псевдо духовність.

З погляду розвитку людських якостей нині дуже важливою обставиною стало виникнення монадної особистості. Воно позначається новим завданням: не зводити всі проблеми до колективного способу вирішення, а доповнювати його здатністю особистісної репрезентації своєї епохи, нації, культури. Оця здатність репрезентації своєї нації, своєї культури й епохи і створює монадну особистість. Не випадково в наш час спостерігається криза масових політичних партій. Більше того, навіть у ХХ столітті такі монадні особистості, як Ганді, Мартін Лютер Кінг, мати Марія, Сахаров, Короленко, Грушевський відіграли більшу роль, ніж усі політичні партії разом узяті. Тому і виникає проблема доповнювати принцип «плеядності», тобто колегіального вираження, принципом монадності. Йдеться про доповнення одного іншим.

Ви скажете, що раніше теж були монадні особистості. Але то були вожді, пророки, святі. У наш час будь-яка людина має можливість стати монадою особистістю. Це нормальне явище розвитку людей ХХІ століття. Важливість цього явища полягає ще й у тому, що така особистість не протистоїть колективу.

Розвиток глибинної психології, в даному випадку дослідження Карла Юнга, показав, що чим глибше ми йдемо в середину індивідуальної психіки,

тим більш колективні структури ми зустрічаємо. І не треба виходити за межі особистості для того, щоб встановити її колективність, її соціальність. Треба знайти оці колективні структури всередині її свідомості. Карл Юнг сказав (може це крайнощі), що представникам однієї нації повинні снитися одні й ті самі суспільні сни.

Наведу такий відомий факт. У 1797 році англійському романтикові-поету Колріджу приснилося будівництво якогось великого палацу, який споруджує монгольський хан Кубла. Він прокинувся і вирішив, що це тема для поеми: написав декілька сторінок і чомусь кинув. Минув деякий час і в Парижі знайшли книгу, в якій було написано: У XIII столітті хан Кубла побачив уві сні, що він зводить великий палац, але закінчити його не встигає. І от виходить, що двом людям, яких розділяють п'ять століть, сниться один і той самий сон про будівництво палацу, що не завершується, і про поему, яка теж не завершується. Вважається, що цей сон буде снитися, аж доки палац не постане. Тобто сон набуває архитипового значення.

Справа полягає не тільки в протистоянні колективності, а й в існуванні колективності всередині самого себе. Найбільш показовим у цьому відношенні є феномен національних архетипів. Кожний представник нації має щонайменше три фундаментальні архетипи. Це символічна трійця: Дім, Поле, Храм. Дім – святе докільля буття; місце, де людина займає чільне місце. Звідси і Шевченкове: «В своїй хаті своя сила, і правда, і воля». Стосовно Поля мається на увазі не степ узагалі, а життєвий топос, те, що пов'язує стіл із навколишнім світом. А Храм – це святині, які сповідує людина. Отже, виходить, що є не тільки етнос як державне утворення, існує етнос і як внутрішнє утворення. Внутрішній етнос – те, що проходить крізь нашу особистість, і те, що є підставою наших транс персональних колективних уявлень. Узагалі, ми живемо в такому світі, де важливо всі соціальні процеси пропускати через свою внутрішню соціальність. Ця внутрішня соціальність є необхідною, як писав Микола Бердяєв, щоб не бути роздертим зовнішньою соціальністю.

Важливість такої внутрішньої соціальності має ще один бік. Вона дуже багато важить для розуміння сучасної ситуації боротьби Добра та Зла, яка зараз має один особистісний відтінок. У наш час треба усвідомлювати несподівані прояви в самому собі елементів зла, проти яких ти борешся. Ось тоді виникає конструктивний аспект боротьби. Йдеться про боротьбу, яка має особистісний аспект. У такому розумінні важливою є одна соціокультурна обставина, про яку інтелектуали почали казати ще наприкінці XX століття.

Річ у тім, що в сучасному суспільстві перестає діяти, в соціальному сенсі, «закон виключеного третього», тобто принцип «або – або», коли людина займає одну з протилежних позицій. І притому таким чином, що «третього» не дано. В нормальних умовах існування суспільства Бог не грає з людьми в шахи, тобто в чорне і біле. Між чорним та білим є певні фази переходів, є опосередковані ланки, які необхідно використовувати з метою консенсусу, домовленостей.

Є такий приклад сказаному. Видатний інтелектуал XX століття Мігель де Унамуно, який пережив ідеологію та практику і республіканців, і фашистів в Іспанії, на своєму робочому місці у парламенті написав: «Я – не партія, я – ціле» (щоби зрозуміти цей вираз, треба знати, що слово «партія» - від латинського «партикулярний» - приватний, точніше – частковий). Розуміння логіки цілого, яке стає над боротьбою крайнощів, це шлях до третьої правди.

Людина – істота вертикальна. Її життя вимірюється не кількістю років, а ступенями ціннісного сходження. Тобто можна прожити дуже багато років марно, а можна за короткий термін досягнути свого духовного космосу. Відомо, що життя людини нараховує в середньому 700 тисяч годин. З них 400 тисяч використовується на сон, обслуговування тіла, їжу, фізичні вправи і т. ін. А на життя, власне, внутрішнє життя людини, залишається 200 тисяч годин. І вся справа духовності зводиться до одного питання: як використати, як заповнити ці 200 тисяч годин? Це при тому, що ми витрачаємо два роки життя, щоб додзвонитися до своїх знайомих, і рік життя – на пошуки речей удома. Я не кажу вже, скільки годин ми втрачаємо перед світлофорами.

Отже, залишається дуже мало. Але час має таку чудову здатність – він розширюється від ціннісного, духовного наповнення. Ви пам'ятаєте, як у щоденнику Федір Достоєвський, що був засуджений у «справі петрашевців» до смертної кари, описує ті п'ятнадцять хвилин, які він провів на ешафоті перед тим, як його помилували. Письменник засвідчив, що він більше не знав таких багатих на зміст хвилин. А видатний аргентинський інтелектуал XX століття Х.-А.Борхес написав із цього приводу спеціальне оповідання «Таємне диво». Там йдеться про те, що Ярослав Хладік, якого німці засудили до страти, постійно відтворював у своїй уяві безсонний ранок, що завершується містичним залпом. Він зрозумів, що смерть, яка стоїть за його спиною, виявила те, що було найціннішим у його житті. Це п'єса «Вороги», яку він не закінчив. Тоді смертник звернувся до Бога із проханням дати йому ще рік, щоб завершити свій твір. І Господь оту хвилину перед залпом перетворив на рік, за який Хладік закінчив п'єсу, а після цього пішов з життя. Це метафора. Але ми дійсно можемо навіть мить перетворити на дуже великий час. Тільки це і є завдання духовності – і його потрібно виконувати кожному з нас.

Оце сходження до «третьої правди», сходження до логіки цілого, дає нам справжній погляд на відоме всім явище, що називається принципом толерантності. Цей принцип був відомий і раніше як вимога терпимості. Але зараз, я впевнений, він набуває іншого наповнення. Це не тільки терпимість, а й принцип розуміння.

Відомо, що Кант висунув категоричний імператив моралі, що має два формулювання. Перше зводиться до вимоги не робити іншому того, чого не хочеш, щоб зробили тобі (ми опускаємо тут специфічно наукову мову філософа); друге формулювання зводиться до заклику, що особистість не може бути засобом ні для чого – ні для праці, ні для насолоди. Особистість – тільки самоціль.

Я беру на себе сміливість доповнити це третім імперативом. «Особистість не може бути об'єктом, тобто тим, що протистоїть людині, а тільки суб'єктом. Як і Бог не може бути об'єктом – це тільки суб'єкт».

Сенс тут у тім, що особистість треба зрозуміти, тобто включити у своє життя. Це і буде справжня толерантність. Відомий англійський письменник Олдос Хакслі навіть створив проект герменевтичного братства на кшталт чернечого ордену. Йшлося про організацію такого ордену, члени якого пропагують усім необхідність взаємопорозуміння та його техніку. Адже якщо Ж.-П. Сартр писав, що пекло – це інший, то для іншого пеклом є нерозуміння.

У сучасному світі проблема «третьої правди» означає «життя за зростаючою совістю», тобто таке життя, яке постійно наздоганяє совість, що рухається у височінь. У сучасному світі ми все частіше стикаємося зі складністю вибору та оцінки. Зараз вибір став багатопараметричним та багатокритеріальним. Це ускладнюється ще тією обставиною, що споглядається розкол загальної схеми моральної поведінки людини. Відомий соціолог Володимир Лефевр провів у Америці дослідне анкетування. В анкеті було фактично два запитання. Перше: з якої країни ви емігрували (тобто ваше походження). Друге питання включало три підпитання – чи вважаєте ви можливим брехати на судовому процесі, щоб врятувати невинного підсудного; чи вважаєте ви можливим брехати смертельно хворій людині, щоб полегшити її страждання; чи вважаєте ви можливим підказувати на іспитах. Інакше кажучи, чи вважаєте ви можливим використовувати зло в ім'я добра. І отримав вражаючі результати: 90% вихідців з країн, де був геноцид, де було масове знищення людей, відповіли «так», можливо використовувати зло в ім'я добра. А всі вихідці із Західного світу відповіли «ні», у жодному разі не можна брехати смертельно хворому, а тим більше підказувати на іспитах!

Узагалі розуміння духовності як руху за вертикаллю до чогось вищого чи, навіть, абсолютного, має свої обмеження. Справа в тому, що людина те, що є абсолютним, не вважає підсудним. А це зовсім неправильно. Все має бути підсудним! І тому виникає другий важливий принцип духовності ХХІ століття – принцип полісистемності, тобто в нашій діяльності жодна мета не повинна бути єдиною. Якщо це станеться, то вона перетвориться на предмет фанатичної віри. Навіть у таких випадках, коли метою є завдання виграти війну, треба мати на увазі систему цілей. Тобто виграти з найменшими втратами (людських, матеріальних ресурсів).

Усяка справа повинна мати підсистему цілей. І якщо цих підсистем нема – є небезпека фанатизму. А ХХ століття показало, що фанатизм є найбільшою небезпекою. Він часто перетворює чесних людей на носіїв зла. Ну, скажімо, такі безумовно чесні, безумовно видатні люди, як Ярослав Галан чи Микола Скрипник. Будучи чесними, вони фанатично вірили в класову боротьбу. А що таке класова боротьба? Це припущення конструктивності сил зла. І тому Галан виправдовував депортацію дітей з родин діячів УПА.

Але суспільство не вправі вимагати від людей постійних жертв, а тим більше смерті. Тільки ідеологія тероризму виходить із того, що смертна жертва – нормальне явище. Ми притримуємося мудрості наших пращів, які вважали, що життя вище за штучні цінності. Це не заперечує права людини на жертву в ім'я, скажімо, патріотичних ідей. Але така жертва – проблема нашого особистого вибору. Бертольд Брехт підкреслював, що нещасним є те суспільство, яке потребує героїв. Якщо в суспільстві герой стає нормою, то виникає ситуація, яка спонукає до перетворення інших людей на потенційних жертв, тобто суб'єктів смерті. Розкриваючи цю ситуацію, ідеолог постмодернізму Умберто Еко в романі «Ім'я троянди» ілюстрував її в повчанні учителя учневі: «Бійся, Адсон, пророків і тих, хто є схильним віддавати життя за істину. Як правило, вони разом зі своїм життям віддають життя багатьох інших. Іноді – ще до того, як віддати своє життя. А іноді замість того, щоб віддати своє».

Ми в ХХІ столітті особливо гостро відчули складність проблеми практики. Усяка практика амбівалентна. Вона щось стверджує, а щось знищує. Це ще розумів, як відомо, Гете. В його поемі «Фауст» диявол виступає як цинік діяльності. Він спокушає чесного вченого Фауста вийти з лабораторії в практику і питає його: «Що ти хочеш?» І Фауст відповідає: «Я хочу, щоб усі люди були багаті». «Це дуже просто», - заявляє Сатана і випускає масу паперових грошей: у всіх кишені набиті, але інфляція їх з'їдає. Так само в результаті сатанинського будівництва каналів зростає піратство, що зводить нанівець позитивні результати мореплавства. Отже, діяльність потребує раціонально виваженого балансу позитивних і негативних наслідків. Але така виваженість становить неабияку проблему.

Так, у 1957 році з початком космічної ери Бертран Рассел написав статтю «Чому ми не повинні підкорятися зорі». Він міркував у ній, що людина всякий штучний результат дії розглядає з погляду його покращання. Тому вона не благоговіє перед продуктами повсякденної практики. Але оскільки в ході світової історії уся наша планета стала предметом практики, на ній не залишилось предметів сакрального споглядання. Єдиними об'єктами споглядання тепер можуть бути небесні явища. Тому чи не розширюємо ми сферу своєї дурості, починаючи підкорювати зорі? Адже невідомо, яка частка належить у людській природі дії, а яка – спогляданню.

Взагалі споглядання – це не є нірвана, це не є споживацька діяльність, завданням якої є не перетворення об'єкта, а його збереження, платою за що є зміна суб'єкта дії. Значення такої діяльності зараз дуже зростає, і, мабуть, всесвітнього значення набуває принцип благоговіння перед життям, принцип справжнього гуманізму... Зрозуміло, йдеться про ідеал духовного осягнення світу, але такий ідеал, який ставить реальні завдання.

З нормативним аспектом сучасної духовності пов'язаний і принцип несилового протистояння добра та зла. Цей принцип не є новим, але нині він набуває нового смислу та значення. Ми не кажемо, що проти ворогів суспільства не треба застосовувати насилля. Але важливо зрозуміти, що насилля застосовується не тоді, коли це

можливо. А лише тоді, коли це необхідно. Крім того, треба завжди пам'ятати, що насилля веде до зла, іноді більшого, ніж те, на яке воно було націлене.

Зараз застосування принципу ненасильства зміщується більше в особистісну сферу. Це означає, що якщо від нас повністю залежить оголосити чи не оголосити когось ворогом, то краще цього не робити. Це буде суперечити сучасному розумінню духовності.

Новітнє розуміння принципу несилової боротьби добра і зла розкрив Михайло Булгаков в своєму романі «Майстер і Маргарита». В ньому, як відомо, дія відбувається в двох планах: вічному, нетлінному, й побутовому, часовому, нашому. В надчасовому плані виступає картина Голгофи, коли Христа ведуть на страту. Його учень – Левій Матвей – хоче врятувати вчителя від мук розп'яття і згадує, що процесія проходила повз хлібну лавку. Він біжить назад до неї і краде ніж, щоб убити вчителя і позбавити його ганьби страти. Але не встигає – сирійська ала оточує пагорб і ізолює жертву. Левій Матвей дивиться на розп'яття з іншого пагорба і проклинає Бога: «Чому я запізнився?» Те саме відбувається і в повсякденності. Маргарита каже Майстру: зачекай, я зараз піду, залишу чоловікові записку й через півгодини повернуся до тебе назавжди. І останнє, що Майстер бачив перед своїми очима, був її берет, рішучий погляд та смужка світла в передпокої. Маргарита повернулася назад, коли Майстра вже заарештували. І вона кричить: »Чому я запізнилася?» Ідея така – Добро завжди запізнюється на боротьбу зі Злом.

Інакше і бути не може. Адже в безпосередньому контакті добро може забруднитися від зла. Як же добро діє? Булгаков ілюструє це образом хустки Фріди. На балі у сатани з'являється дівчина Фріда, що задушила своєю хусткою позашлюбну дитину. І була покарана – злочинна хустка постійно потрапляла їй на вічі. Саме таким вічним, невблаганним та страшним нагадуванням і відчуттям того, що зробив злочинець, від чого нема куди подітися, діє добро в протистоянні злу. Зрозуміло, йдеться не про соціальний, а про особистісний план несилового зіткнення Добра та Зла.

На тлі нових інтерпретацій та феноменів духовності і в XXI столітті фундаментальне значення зберігає християнський Декалог, і насамперед трійця: Віра – Надія – Любов. Вона є наскрізною для європейської культури, хоч і набуває різного тлумачення в різні часи.

Так, для нашого часу близьким є сприйняття феномену віри Марією Скобцевою, що замість молодої жінки сама пішла в німецьку газову камеру. Вона вважала, що є два способи життя. Один – це ходіння по твердому ґрунті, коли можна планувати, передбачати та зважувати свої кроки. А інший спосіб життя – це ходіння по воді, коли вже не можна раціонально планувати та зважувати. Залишається тільки вірити, бо в жодну мить безвір'я можна піти на дно. Цей екзистенційний аспект віри і є знаменним для нашого тисячоліття.

Екзистенційний статус є притаманним і феномену надії, що сприяє

баченню себе в дзеркалі майбутнього. Надія була і залишається рятувальним символом у наш драматичний та незвичайний час. Не випадково втрата надії завжди вважалася смертним гріхом. Апостол Павел навіть говорив про «наднадію надії». В цьому ж сенсі висловлювалася Леся Українка, коли наполягала, що, втративши надію, таки надіється.

Щодо кохання, то при всій багатоманітності етнічних і соціальних аспектів любові до ближнього в цьому феномені звертає на себе увагу така обставина. Кожна людина, як відомо, завжди виходить із власної позиції, з того погляду на життя, який позначає її особистість. Людина не може виплигнути із самої себе; вона залишається для самої себе вихідним центром. І тільки любов є єдиним способом побачити Абсолютний центр в іншій особистості, тобто здійснити найвищий подвиг єдності з ближнім. Через любов виникає свого роду «хімія духу», що утворює «двійцю», яка йде до неба. Але таке сходження потребує великого досвіду життя і обтяжене невдачами та навіть катастрофами.

Підкреслюючи це, сучасний американський письменник У.Сароян малює сцену бесіди про сенс життя нещасного бродяги з юнаком. «Я, - каже волоцюга, - колись незмірно кохав одну жінку. Але вона кинула мене. Спочатку я шукав її, але потім зрозумів: кохання – складна річ. І починати його треба з простішого. Покохай спочатку хмарку, квітку, камінь. І потім через досвід почуттів сформує образ справжньої любові. Ми ж у житті починаємо з найскладнішого – з любові до іншої людини. І тому зазнаємо поразки». Але в цьому полягає велика таємниця нашого спілкування, коли любов потребує поєднання з надією та вірою.

Отже, ми бачимо, що духовність, навіть в нові, інноваційні часи оновлення життя, потребує узгодження сьогодення з віковими традиціями Святого Письма. Одним із важливих напрямів цього узгодження в XXI столітті є формування в контексті нового відчуття глобальності історії етики солідарності.

Справа в тому, що принцип монадності особистості є базою так званої ліберальної демократії, яку американські футурологи вважають навіть розв'язанням мети історії. Насправді ліберальна демократія з її апологетикою особистості породжує багато драматичних проблем. Найгострішою серед них є, зокрема, небезпека анархії, злочинів проти особи.

Історично злочини завжди здійснювалися в ім'я якоїсь мети – помсти, користі, демонстрації сили. Але зараз виникають у зростаючій прогресії нові різновиди злочинних дій, свого роду внутрішній тероризм у серці певного соціуму, коли людина озброюється гвинтівкою з оптичним прицілом, забирається на хмарочос і обстрілює невідомих їй перехожих. Пояснити це можна, в певному розумінні, дефектами ліберальної демократії, що пропагує рівні можливості для всіх людей стати, наприклад, президентом. Але кожна людина не може стати президентом чи навіть багатою або впливовою особою! Тому вона вважає, що суспільство обдурило її і заслуговує на помсту.

Духовною протидією вищезгаданої ідеології може бути не проста відмова від феномену монадної особистості, а постійна робота соціального інтелекту з розкриття трансперсональних основ такої особистості, тобто нова духовність, що визнається рухом углиб індивідуальної психології. На рівні індивіда завжди діють закони переконань. А це потребує формування консенсусу людей та балансу їхніх інтересів. Але духовність не може зупинитися тільки на визнанні плюралізму думок. Треба шукати їх вихідні, базові передумови. І тоді формування духовності в сучасних умовах починає орієнтуватись у напрямі виявлення загальних для людських спільностей структур у глибині індивідуальної психіки.

У глибинах психіки завжди відбувається перевірка власних переконань загальним досвідом, закодованим у нашій підсвідомості. Це і є найглибший рівень духовності. На ньому, за думкою Г.Померанца, дух скидає владу літери і перед нами відкривається Єдине. Тим самим закон індивідуальних переконань поступається перед етикою солідарності народів в її глобальному контексті.

Якщо скористатися сакральною формулою, то можна сказати: ми не знаємо, коли буде богоявлення. Але ми точно знаємо місце, де воно відбудеться. Це сфера нашої любові до ближнього, людської солідарності та нашої відкритості Духу».

2. Емелин В.А., Тхостов А.Ш. Вавилонская сеть: эрозия истинности и диффузия идентичности в пространстве интернета. – *Электронный ресурс:*

[Режим доступа]:

http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=678&Itemid=52.

«Представим себе, что миллион обезьян научились стучать наугад по клавишам пишущей машинки, и что... эти обезьяны-машинистки усердно трудятся по десять часов в день на миллионе пишущих машинок различного рода... К концу года эти тома будут содержать точный текст всех книг на всех языках, хранящихся в крупнейших библиотеках мира.

Эмиль Борель

Мне кажется, даже если бы мы могли объединить Сетью всех возможных инопланетян в галактике — может быть, квадриллионы существ — и дали бы каждому несколько секунд для того, чтобы внести свой вклад в «Вики», мы не воспроизвели бы достижений даже одного среднего физика, не говоря уже о великом физике.

Джарон Ланир

Если предельно упростить функции интернета, то их можно свести к двум, хотя и связанным, но, тем не менее, достаточно автономным областям: информационному пространству и пространству коммуникации. Если предыдущие технологические усовершенствования, такие как радио, телевидение, книгопечатание, транспорт и пр. были более или менее линейными расширениями анатомических или физиологических возможностей человека [Маклюэн 2003], то интернет предполагает расширение или даже появление принципиально новых высших форм психической деятельности. Телевидение, печать, радио расширяли мир, но активность все же ограничивалась выбором из ограниченного меню передач или набора конкретных газет, интернет же позволяет найти то, что необходимо, даже если я не вполне понимаю направление поиска. Телефон, телеграф или почта позволяли быстро связываться с необходимым адресатом, но они не предоставляли таких возможностей поиска неизвестного адресата, как чаты, социальные сети, сайты знакомств. Все это безусловные блага прогресса, но небезынтересно задаться вопросом: а так ли они невинны? Не может ли быть так, что они незаметным для нас образом искажают те области человеческого существования, которые они призваны усовершенствовать или облегчить? И какова, наконец, плата за эти усовершенствования? Если побочным эффектом развития транспорта является адинамия, а следствием использования калькулятора — акалькулия, то к каким побочным эффектам может привести безграничное расширение информационного и коммуникативного пространства?

Библиотека

Начнем с информационного пространства. Платон считал чувственно воспринимаемый мир вещей подобием мира божественных идей, его бледной и несовершенной тенью. Это утверждение, несмотря на его принципиальный для самого Платона характер, в последующей философии все же понималось скорее как метафора. Сегодня возникла ситуация, когда вещи буквальным образом появляются из некоего аналога мира идей: «повсеместно протянутой паутины» - www. «Паутина живет не в эвклидовом, а в платоновом пространстве со своей платоновой метрикой. Или, если угодно, она впервые в истории материализует платоновский мир идей» [Манин 2012].

Самое важное, что при этом возникает иллюзия истинности, мы перестаем воспринимать интернет как простое техническое средство, расширяющее возможности наших психических функций. Он как бы приобретает априорное алиби, отсутствовавшее со времени «Метафизических размышлений» Декарта у любого из актов восприятия, который мог быть создан неким «могущественнейшим и злокозненным обманщиком». [Декарт 1994, 23]. С интернетом как идеальным расширением человека происходит принципиальная подмена: в силу своей предполагаемой идеальности он начинает восприниматься как сама неоспоримая объективно существующая реальность.

Мы склонны принимать интернет за вариант метафизического телескопа, забывая о том, что на самом деле он может оказаться просто калейдоскопом, красивые картинки которого порождены кусками битого стекла. У Декарта «достоверность Cogito дает лишь субъективную версию истины; что касается знания о том, обладает ли эта достоверность объективной ценностью, то царствование злого гения продолжается... только доказательство бытия Божьего позволяет разрешить вопрос» [Рикер 2008, 23]. В интернете эта проблема иллюзорно снимается за счет того, что доказательство бытия Божьего подменяется доказательством существования провайдеров и поисковых систем.

Понимая первичный по отношению к миру сверхчувственных идей объективно окружающий нас мир в качестве конституирующей реальности, а мир киберпространства интернета в качестве производной реальности, зададимся вопросом, а в каком субъективном отношении к друг другу при предельном интернет-расширении человека находятся мир «офф-лайн» и мир «он-лайн»? Не впадает ли в этом случае человек в иллюзию восприятия реальности, порожденной на самом деле вавилонской сетью интернета? Насколько содержание киберпространства адекватно отражает действительность происходящего в земном мире, и можно ли считать интернет воплощением библиотеки, в которой собраны достижения человека? Несет ли он в себе подлинное знание или это лишь скопление докс?

Если понимать информационную составляющую интернета как парадигмальное воплощение библиотеки, то она наследует все уязвимые стороны непомерно расширяющего хранилища, в котором все труднее найти необходимую информацию, погребенную в залежах никогда никем не читанных и запыленных томов. Это противоречие возникает уже на уровне экспоненциального умножения такой специфической продукции, как научное творчество: в настоящий момент в мире издается такое количество научных журналов и книг, что возникает серьезная проблема с их читателями. Одна из наиболее распространенных жалоб в научном сообществе состоит в том, что никто никого не читает, а все эти публикации имеют целью лишь улучшение отчетности и повышения индекса цитирования автора для очередного прохождения по конкурсу или получения грантов. В качестве вспомогательного средства возникают такие специфические феномены, как культура дайджестов, реферативные журналы, справочные издания и пр. Подлинники читать некогда, и мы начинаем довольствоваться их пересказом. В информационном поле интернета миф о Вавилонской башне обретает новое воплощение – от столпотворения людей мы приходим к столпотворению идей. Возникают проблемы, связанные с различением информации, размещаемой в безграничном пространстве глобальной сети бесчисленным количеством пользователей. Объем информации, содержащейся на страницах интернета, фактически сводит ее реальное содержание к минимальному значению. Интернет дал неограниченные возможности для творческой самореализации своих пользователей, каждый из которых может опубликовать на ее страницах свои тексты, фотографии, ссылки и другие материалы. Но такая практика самотиражирования имплицитно несет в себе опасность полного выхолащивания самой идеи ценности текста: если публиковать можно все что угодно, то теряется возможность найти в гиперпотоке информации нечто достойное внимания. Конечно, можно рассуждать в духе теоремы о бесконечных обезьянах, одна из интерпретаций которой, сделанная в 1913 г. Эмилем Борелем, была выбрана нами в качестве эпиграфа [Борель 1913, 189–196]. Может быть, многомиллионная когорта пользователей и сможет успешно генерировать «нетленку», но какое при этом количество цифровой макулатуры будет выброшено в сеть? И сколько времени понадобится, чтобы отличить «зерна от плевел»? А сколько понадобится читателей, чтобы различить в потоке копипаста или словесного мусора гипотетическую «Анну Каренину»?

В обычной библиотеке поиску помогает разнообразная система каталогов, которая, несмотря на их полноту, всегда остается недостаточной. Интернет на первый взгляд обладает явным преимуществом, в нем предусмотрены поисковые системы. Поиск ведется по ключевым словам, и в результате машина выдаст вам все тексты, где они содержатся, независимо от их значения, будь то запись в блоге или сонет Шекспира. «Инет разрастается. Очень скоро он станет огромной информационной помойкой, где вероятность найти точную информацию будет постепенно стремиться к нулю... Как никогда остро встает вопрос критерия истинности. Если принять за таковой, к примеру, частоту упоминаний, то мы можем зайти весьма далеко: посчитайте соотношение ссылок, утверждающих существование инопланетян и опровергающих их. Зеленые человечки должны бегать по улицам табунами» [Коровкин 2008].

Восторг от возможности, не прибегая к пыльным томам энциклопедий найти любую затребованную информацию, в определенный момент сменяется сомнением в достоверности полученных из сети знаний. Роботы-поисковики безостановочно сканируют все доступные интернет-ресурсы и автоматически сохраняют их содержание на своих серверах, для того чтобы с максимально возможной скоростью удовлетворить любой запрос. С помощью поисковых систем интернет не только предоставляет запрашиваемые данные, но и описывает себя...

...Интернет представляет технологическое расширение, способное вместить практически необъятное для человека количество информации, и в этой бесконечности текстов становится все труднее найти ориентиры. Реальность, которую выявляет анализ контента глобальной сети, скорее показывает, что интернет представляет собой какофонию докс. В книге-манифесте «Вы не гаджет» автор термина «виртуальная реальность» Джарон Ланир высказывает убеждение, что сам отказ от идеи качества в интернет-среде приводит к ее потере. «Фрагменты человеческих усилий, наводнившие Интернет, некоторыми рассматриваются как составные части коллективного разума или ноосферы (а может уже и мира, подобного миру идей Платона? –

Прим. авт.)... Часть моих коллег думает, что если сложные секретные статистические алгоритмы будут комбинировать миллион, может быть, даже миллиард фрагментарных оскорблений, то, в конце концов, получится мудрость, превосходящая ту, что содержится в любом хорошо продуманном эссе. Я не согласен. На ум приходит правило ранних дней информатики: мусор на входе — мусор на выходе» [Ланир 2010, 83-84]. Гиперпространство интернета – это не Гиперурания, и любые попытки увидеть в нем технологическое воплощение мира идей Платона нелепы.

Тем не менее многие видят в числе его задач создание некоего текста текстов, в котором в духе постструктуралистской идеи интертекстуальности[i] может элиминироваться сама идея автора. Так, Кевин Келли считает, что когда все книги мира будут оцифрованы и доступны для поиска, а отрывки из них можно будет перемешать, они быстро станут «одной книгой» в универсальном вычислительном облаке. Полемизируя с ним, Ланир говорит: «Тот подход к цифровой культуре, который я ненавижу, действительно превратит все книги в одну, как прогнозировал Кевин. Этот процесс может начаться уже в следующем десятилетии или около того. В ходе крупного "Манхэттенского проекта" оцифровывания культуры Google и другие компании сканируют библиотечные книги и помещают их в облако[ii]. Важно, что произойдет дальше. Если книги в облаке будут доступны через интерфейсы, поощряющие мэшапы[iii] фрагментов, которые скрывают контекст и авторство, останется лишь одна книга. Именно это сегодня происходит с большой долей контента; часто вы не знаете, откуда взята цитата в новостях, кто написал комментарий или снял видео. Продолжение существующего тренда сделает из нас что-то похожее на средневековую империю или Северную Корею — общество с единственной книгой» [Ланир 2010, 80].

Не стоит забывать и о том, что истинность даже самых массовых и популярных продуктов интернета довольно сомнительна. Проблема смерти автора, в свое время поставленная в рамках идей постструктурализма Р. Бартом [Барт, 1989, 384–391], реинкарнирована в основанной в 2001 г. «Википедии» – международной свободной многоязычной энциклопедии, которую может редактировать каждый, при условии соблюдения набора правил, которые носят сугубо формальный характер и не предполагают никакого содержательного отбора.

Д. Ланир, критикуя сакральность, которую приписывают Википедии в сетевом окружении, выделяет ряд обстоятельств, ставящих под сомнение претензии этой интернет-энциклопедии на отражение сколь либо объективной картины мира. Как источник полезной информации «Википедия» идеальна в двух областях: поп-культура и естественные науки. В первой категории истина в любом случае является выдумкой, поэтому то, что утверждает «Вики», является правдой по определению; во втором случае на самом деле существует предпочтительная истина, поэтому более уместно говорить от имени группы. Статьи «Википедии», посвященные поп-культуре гиков[iv], длиннее и написаны с большей любовью, чем статьи о реальности. Описание армии из научно-фантастического фильма или рассказа обычно снабжено различными деталями в гораздо большей степени, чем армии из реального мира; у порнозвезды биография представлена более обширно, чем у лауреата Нобелевской премии (см. [Брофи-Уоррен 2007; Ланир 2010, 227]), а жизнеописание антигероя Звездных войн генерала Гривуса снабжено большими подробностями, чем история генералиссимуса Суворова. В других областях знания, например, в описании исторических событий, объективность информации википедистов может быть поставлена под вопрос.

Возьмем в качестве примера описание Второй мировой войны на разных языках, и мы сразу же столкнемся с существенными различиями в описании этого глобального исторического события: статьи будут иметь разные структуру, объем частей, посвященных тому или иному этапу войны, «рейтинг» исторических лиц, не говоря уже о расставленных коллективным автором акцентах интерпретации.

Главную проблему, связанную со стремительным ростом информационного содержания интернета, можно охарактеризовать как проблему отсутствия внятных критериев для определения иерархии ценностей. Характерный для культуры постмодерна релятивизм усложняет проблему идентификации, поскольку имплицитно предполагается, что никакого однозначного правила для выбора идентичности и ее фиксации не может и не должно существовать. Подобная свобода выбора оборачивается в реальности отсутствием каких-либо реперных точек, в соответствии с которыми человек определяет место своего «я» в мире.

Лишенный базовых основ для самоидентификации в контексте общей, семейной истории, человек становится сингулярным, не имеющим ни реальной, ни символической опоры, обреченным на бесконечные поиски ускользающей от него подобно линии горизонта точки идентичности. Семейная, национальная, коллективная идентификация порождается лишь в условиях существования некоего устойчивого контекста, дающего каждому ориентиры и подтверждения истинности. Политопия, полифония становятся утопией и какофонией: человек, не имеющий никакой карты и вооруженный самостоятельно меняющим свою поляризацию компасом, вместо предполагаемого открытия неведомых территорий может оказаться обреченным на бесконечное хождение по кругу. Безусловно, любая история – от индивидуальной до семейной и от национальной до цивилизационной – является одной из возможных интерпретаций. Однако для каждого отдельного человека она существует в виде неоспоримой и единственной возможности и абсолютной истины. Сто или тысячи учебников истории расскажут ее более подробно, чем один, но для субъекта невозможна идентификация с тысячами вариантами одного события, которые делают его полностью ненадежным и неубедительным. Интернет может дать человеку сотни вариантов интерпретаций, не давая ему самого главного – основания выбора, который может быть положен в основу его собственной истории.

Проекты, подобные «Вики», превращают интернет во Вселенную бесконечных текстов или Вавилонскую библиотеку, в которой собраны всевозможные написанные и ненаписанные книги, где, как в рассказе Борхеса, на каждый подлинный текст существуют миллионы ложных, в том числе — опровергающих истинный [Борхес 1992, 142-150]. Метафоре дворца-библиотеки противостоит гораздо более распространенная метафора "Интернет - это свалка". Свалка противостоит дворцу, как хаос - космосу, царство энтропии - царству информации, пространство маргинальное - пространству центральному, как антидом - дому, как социально низкое - высокому (см. [Лейбов 2012]). Место вдумчивого читателя начинает занимать интернет-серфер, убежденный, что если он не нашел (или не понял) необходимой информации в интернете, то ее и нет: разве может быть во всеобъемлющей паутине хоть одно место, скрытое от опытного серфиста?

Иллюзия превращения неограниченного количества авторов в одного сингулярного гения, способного случайно создать вторую «Анну Каренину», пока не получила, как замечает Р. Виленский, никакого подтверждения: «Я слышал, что миллион обезьян с пишущими машинками могут повторить всего Шекспира. Теперь, спасибо интернету, мы убедились, что это неправда» (цит по: [Ллойд, Митченсон 2012, 163]).

Агора

Интернет - наиболее совершенный на сегодняшний день коммуникационный гибрид (недаром нам предлагают писать это слово с большой буквы, наряду с такими универсалиями, как Бог, Родина, Отечество) стал, с одной стороны, самым великим воплощением слияния всех когда-либо существовавших и существующих коммуникационных технологий, а с другой - в силу своей имманентной открытости, универсальным местом размещения новостных ресурсов, энциклопедий, учебных материалов, библиотек, аудио- и видеотек, программных продуктов, игр и развлечений, телевизионных материалов, почты, телефонии, систем платежей, магазинов, аукционов, объявлений о знакомствах и т.д. Интернет безучастно принимает материалы любого рода и сорта, будь то образовательные порталы или сайты перверсивного, маргинального и даже преступного содержания.

Особо широкое распространение получило соотнесение интернета с древнегреческой «агорой» - собранием граждан для свободного обсуждения новостей и принятия относящихся к общественной жизни решений, а также городской площадью для таких собраний [Войскунский 2001, 64-79].

Интернет стал казаться воплощением идеальной агоры, подчиненной, как и библиотека, не эвклидовым законам, а принципам идеального мира Гиперурании Платона, где исчезают любые хронотопические ограничения. Глобальная сеть создает универсальные площадки, социальные сети, блоги, где любой человек может задать наиболее подходящие ему условия для общения. Вы можете найти людей, с которыми не общались много лет, выбрать партнера, с которым вы на реальной «агоре» возможно никогда бы и не встретились, совершить покупку на виртуальном рынке, сохраняя при этом и анонимность, и возможность благодаря этому прервать контакт, ставший обременительным. Однако в реальности такое расширение породило ряд побочных эффектов. Анонимность, ни к чему не обязывающая легкость установления контакта превратила агору, в которой каждый человек отвечал за свои поступки и слова (Ксанф – выпей море!), в вавилонское столпотворение безответственных участников. Подлинное общение, требующее от человека установления прочных и по сути выстраданных отношений, стало подобным маскараду, где за личинами невозможно различить лиц. Как заметил Н. Хомский: «Одно дело – общаться с людьми, видя их перед собой, и совсем другое – стучать по клавиатуре, получая в ответ цепочки символов. Боюсь, что распространение таких бесконтактных и абстрактных отношений в ущерб живому непосредственному общению неприятным образом скажется на характере людей, сделает их менее человеческими» (цит. по: [Ллойд, Митченсон 2012, 163]). Интернет-общение значительно проще, нежели нормальное человеческое общение. Оно не требует таких усилий, оно более безопасно, его можно начать и прервать в любое время, оно позволяет сохранять анонимность (отсюда и столь повсеместное распространение ник-нэймов в интернете), доступно. Но именно эта доступность скрывает за собой ловушку. Да, безусловно, в сети можно общаться, знакомиться и даже любить друг друга. Конечно, интернет-партнер лишен многих слабостей обычного человека, от него не может дурно пахнуть, он не может быть некрасив, но язык не поворачивается назвать это настоящим общением. Нам кажется важным указать на принципиальную маскарадность интернет-общения. Речь идет совсем не о карнализации в стиле Бахтина, позволяющей преодолеть выстроенные и жесткие барьеры реальной жизни, а именно о безответности маскарада, где основополагающим моментом является анонимность всех его участников. Карнавал - это временная отмена социальных ограничений, позволяющая расширить зону общения, тогда как маскарад нацелен на воплощение не реализуемых в реальной жизни без масок влечений путем мистифицирующей подмены собственной идентичности. Маскарад возможен только при условии фальсификации собственной идентичности, замены «я» на безличную маску. Это то место, где никто ни за что не несет никакой ответственности.

Первоначально агора была публичным местом сбора, дискуссий, принятия решений свободных жителей полиса, несущих военную службу, позднее она стала и торговой площадью, где также поддерживались правила честной торговли, точности мер веса и качества товаров. По сравнению с агорой публичная площадь интернета, где невозможно оценить ни качество товаров, ни качество предлагаемого общения, где под ником школьницы может выступать престарелый педофил, больше похожа на огромный зал ожидания или восточный базар, где тебя норовит обмануть каждый продавец, если до этого тебя не успеет обчистить вор-карманник. Агора невозможна без личной ответственности и репутации, интернет - царство анонимности и

безответственности. Это еще один вариант «ящика Пандоры», откуда появляются силы, разрушающие идентичность расширенного технологиями человека. С феноменологической точки зрения идентичность есть переживание человеком принадлежности, включенности, овладения или управления теми или иными формами субъективной или объективной реальности. Инструменты, дающие возможность изменения топологии субъекта, трансформации его идентичности, с момента утраты ответственности за них (как варианта нарушения обратной связи) начинают давать сбой, так же точно как перестающее подчиняться мне тело, за которое я не несу ответственности, начинает отчуждаться. Ощущение ответственности относится, на наш взгляд, к высшим формам идентичности (я не только чувствую себя, не только управляю собственными действиями, но и несу за них моральную ответственность). В этой точке происходит расширение субъекта от физического, действующего и чувствующего к моральному, ограниченному в своих действиях не столько физическими, сколько нравственными ограничениями, т.е. тем нравственным императивом, который И. Кант положил в основу сущности человека. У Ж.-П. Сартра эта проблема представляла как различие между вседозволенностью и подлинной свободой, основанной на ответственности.

Снятие индивидуальной ответственности, имманентно присущее интернет-агоре, сопровождается радикальной трансформацией некоторых принципиальных понятий, например, свободы слова. Если раньше возможность выражения своего мнения ограничивалась пределами площадок для высказывания или карой за его неприемлемую форму либо содержание, то сейчас в инете можно найти любые ссылки, тексты, фотографии вплоть до порно сцен с участием известных политиков. Эта беспределность свободы виртуальной агоры оборачивается неожиданной девальвацией авторства. Поскольку в подавляющем большинстве случаев никто не отвечает за истинность выложенной информации, то никому не приходит в голову и идея ответственности за ее достоверность. Когда-то за диффамацию человек отвечал собственной свободой, даже жизнью. Произнесенное на настоящей агоре слово имело отнюдь не метафизический вес. Сократ, утверждая истинность своих высказываний и отстаивая свои идеалы, ответил за это право своей собственной жизнью. Ответом на публичное оскорбление мог быть вызов на дуэль, результаты которой были отнюдь не предсказуемы, и каждый ее участник рисковал жизнью (ни у Пушкина, ни у Дантеса не было иного выбора, кроме дуэли, для разрешения ситуации, получившей публичную огласку). Намного позже, в советское время, критическая статья в «Правде» или «Известиях» стоила человеку карьеры или даже жизни. Мы нисколько не ностальгируем о тех временах, но нельзя не признать, что нынешняя невыносимая легковесность публичного слова и безответственность авторов интернета оборачивается легкостью и безответственностью реакции их читателей. Слова, оплаченные кровью, никогда не будут равны тем, что стоят лишь пота автора при нажатии клавиш и мускульных усилий при движении мышцы. Чашу цикуты за посты в блогах не станет пить никто. «Интернет-революция открыла все шлюзы. Людям, которым бумажная эпоха не давала слова – получили возможность говорить. И оказалось, что это люди, как правило, малограмотные, необразованные, распушенные, циничные. Но зато беспределно, беззаветно, бессмысленно злобные. Они очень активны и агрессивны. Но при этом сентиментальны. Они ненавидят правительство и бунтовщиков, очень богатых и совсем бедных. Завидуют знаменитым и презирают безвестных. Они обожают себя, свои наряды, своих домашних любимцев. Они любят смертную казнь и пирожные» [Драгунский 2012]. В пространстве интернета хорошо себя чувствуют «идолы рынка» и «идолы театра»: тирания слов и общепринятых мнений не ограничивается ни ответственностью, ни возможностями верификации [Бэкон 1972, 25]. Происходит тотальная подмена означаемого означющим и человек начинает принимать отражение за действительность, симулякры, как копии отсутствующего оригинала, за сам никогда не существовавший подлинник. Интернет-пространство стало своего рода рынком, площадью, где происходят ни к чему не обязывающие встречи, ведутся бессмысленные споры и даются бесчисленные толкования, выставляются на публичное обозрение семейные альбомы, просмотр которых еще Л. Витгенштейн называл одним из наискучнейших занятий.

В поисках корней ризомы безответственности интернета обратимся к диалогу «Софист», где Платон указал на эту проблему еще на реальной агоре. Он отмечал, что в структуре бытия присутствуют объекты-фантазмы (симулякры), которые сегодня обрели свою реальность в виртуальном коконе интернета, где место софистов заняли так называемые «тролли» - пользователи, подстрекающие, провоцирующие, отпускающие саркастические замечания с одной целью – вовлечь других пользователей в бесполезную конфронтацию, наслаждающиеся процессом, а не результатом. В поиске критерия разграничения подлинной мудрости от ложной, логоса от доксы Платон использует дихотомический метод деления (Софист 264с – 268с) [Платон 1993, 339-345]. Считая творчество либо божественным, творящим природные предметы и их отображения, либо человеческим, творящим искусственные предметы и их отображения (пользователь, размещая свои материалы в сети, симулирует деятельность творца), Платон утверждает, что создание отображений искусственных предметов, т.е. подражание (материалы копируются, обрастают ссылками, комментариями, размещаются на других сайтах), бывает двух видов – творящее образы, соответствующие предметам, и творящее призраки, им не соответствующие (симулякры). Софист творит призраки (интернет-тролли создают виртуальные фантомы). А так как подражание софиста основывается не на знании, а на мнении, он подражает, не зная того, чему на самом деле он подражает (интернет-тролль имитирует реальность, даже не столкнувшись с ней, для тех, кто возможно никогда и не столкнется). В своем подражании софист настолько искусен, что никогда не сойдет за простеца, а будет сознательным лицемером (для интернет-троллей важен процесс имитации истины, причем главным становится достижение неотличимости подделки от несуществующего оригинала). Но и в своем

лицемерии софист двуличен, ибо не преследует никаких общественных и государственных целей, он просто извращает мудрость в частных беседах, запутывая собеседника в противоречиях (для троллей социальная действительность не имеет значения – главное обозначить собственное присутствие, пометив свою виртуальную территорию в сети). Современные софисты-тролли обладают несравненно большими возможностями для симулирования реальности, но мир, который они создают (имитируют), имеет еще меньше точек соприкосновения с реальностью, чем основанная на логических уловках «мудрость» софистов. В созданном троллями мире главное место занимают не проблемы детской смертности в африканских странах, а увеличение груди очередной знаменитости или развод поп-звезды, у которой никогда и не было не симулированного брака.

И библиотека, и агора предполагают некую иерархию, систему, планы, каталоги, но интернет – объект, аннигилирующий структуры, это ризома – децетрированная паутина-корневище, что делает ее идеально жизнеспособной и обеспечивает полное равенство ее бесчисленных побегов. Свобода высказываний и интерпретаций, легкость получения информации и установления коммуникации без приложения особых личных усилий упрощают структуру человеческой деятельности, переводя ее сложные высшие формы даже не в действие, а в простые операции по поиску нужного сайта. Здесь интернет обнаруживает родовое сходство с употреблением наркотиков, дающих человеку иллюзию достижений, на самом деле сводящихся к покупке активной субстанции у пушера. Можно подняться на Эверест после долгих тренировок, с большим риском для жизни, а можно заказать вертолет, который доставит вас на вершину, где вы сделаете фотографии и разместите их на фейсбуке. И никто не сможет уличить вас в подделке. Маскарад вместо действительности, никнеймы вместо имен – все это выхолащивает эмоции человека, лишает его таких элементов несовершенного общения докомпьютерной эры, как встречи с друзьями, первые свидания, разочарования, понятия о чести, ответственности...

Уже таинственно звучат слова Бэллы Ахмадулиной: «Даруй мне тишь твоих библиотек...», так как поиск нужных книг в каталогах и кропотливое их конспектирование заменяют удобные технологии поиска, предоставляющие тебе нужную информацию прямо здесь и сейчас (или ее эрзац, что в мире симулякров уже не имеет ровно никакого значения).

Еще опаснее возникающая в результате симбиоза с интернетом диффузия идентичности. Если интернет становится привилегированным отражением реальности, то можно не заметить, что зеркало это кривое, равно как и кривы отраженные в нем люди и тексты, а мы сами начинаем утрачивать критические возможности и собственную субъектность.

До тех пор пока мы признаем интернет как инструмент и средство, это не так страшно, но когда мы принимаем его обожествлять, делать его единственным источником коммуникации, наделять его статусом «сверхмедиа» и писать с заглавной буквы, то мы, по сути, становимся если не рабами, то слугами, «сервомеханизмами», не замечающими потери подлинной сущности и с восторгом запутывающими себя в паутине окружающих нас сетей. Покуда мы расширяем себя, и обретенные искусственные органы остаются нашими подчиненными протезами, беспокоится, если мы не луддиты, в общем-то, не о чем. Но если наступает момент, когда мы, не замечая того, сами становимся протезами, управляемыми порожденным нами Франкенштейном, то ситуация становится куда более драматичной.

Примечания

[i] Понятие интертекстуальности было введено в 1967 г. Юлией Кристевой. В узком смысле интертекстуальность означает включение одного текста в другой, но в практике постмодернизма интертекстуальность – размывание границ текста, в результате которого он лишается законченности и закрытости, становится внутренне неоднородным и множественным.

[ii] Термин «облако» означает организацию пространства данных с помощью облачных (рассеянных) вычислений (cloud computing). Облачные технологии предоставляют пользователю компьютерные ресурсы и мощности как интернет-сервис. Пользователь имеет доступ к собственным данным, но не может управлять и не должен заботиться об инфраструктуре, операционной системе и собственно программном обеспечении, с которым он работает. Удобство и универсальность доступа обеспечивается широкой доступностью услуг и поддержкой различного класса терминальных устройств (персональных компьютеров, мобильных телефонов, планшетов).

[iii] Мэшап (mash up - "смешивать" – англ.) — интернет-сервис, который интегрирует функции нескольких сервисов таким образом, чтобы получился новый оригинальный инструмент. Например, объединение картографических данных Google Maps с данными о недвижимости Craigslist создает новый уникальный веб-сервис, изначально не предлагаемый ни одним из источников данных.

[iv] Гик (geek – англ.) — эксцентричный человек, одержимый какой-либо узкой темой (аниме, Гарри Поттер, iPhone, Древний Египет и т.п.), выпавший из реальности и стремящийся к общению преимущественно со своими единомышленниками».