

Российская Академия Наук  
Институт философии

**Павел Гуревич  
Эльвира Спирина**

**ГРАНИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ**

Москва  
2016

УДК 111.82  
ББК 15.56  
Г 95

### **В авторской редакции**

#### **Авторы**

*П.С. Гуревич* – Введение; Разд. I, Гл. 1, 2; Разд. II, Гл. 1;  
Разд. IV, Гл. 1; Заключение  
*Э.М. Спирина* – Введение; Разд. II, Гл. 2; Разд. III, Гл. 1, 2;  
Разд. IV, Гл. 2; Заключение

#### **Рецензенты**

д-р филос. наук *Ю.В. Олейников*  
д-р филос. наук *С.А. Храпов*

Г 95

**Гуревич, П.С.** Грани человеческого бытия [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; П.С. Гуревич, Э.М. Спирина. – М. : ИФ РАН, 2016. – 173 с. ; 20 см. – Рез.: англ. – Библиогр.: с. 165–170. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0305-5.

Авторы монографии вводят в категориальный аппарат философской антропологии новое понятие – «границы человеческого бытия». Анализируются такие феномены, как труд, любовь, игра, жизнь и смерть. Проводится различие между человеческими экзистенциалами и границами человеческого бытия. Границы характеризуют пределы человеческого существования, без них наличие человека как особого рода сущего немислимо. Границы человеческого бытия универсальны. Они пронизывают наиболее значимые формы жизнедеятельности человека.

Книга представляет интерес для научных работников и преподавателей вузов, а также рекомендуется для массового читателя.

ISBN 978-5-9540-0305-5

© Гуревич П.С., 2016  
© Спирина Э.М., 2016  
© Институт философии РАН, 2016

## Содержание

Введение .....	7
----------------	---

### Раздел I. ТРУД

<b>Глава 1. Определение труда и проблема антропогенеза</b> .....	10
Философия труда .....	10
Концепция антропогенеза .....	24
Труд и работа .....	34
<b>Глава 2. Антропологические конфигурации труда</b> .....	37
Протестантский этос .....	37
Величие и нищета протестантского этоса .....	41

### Раздел II. ИГРА

<b>Глава 1. Игра и воображение</b> .....	55
Игра как страсть .....	55
Игра и воображение .....	57
Фантазия .....	67
Игра и происхождение человека .....	72
<b>Глава 2. Игры и поэзия бытия</b> .....	79
Праздник и человеческая спонтанность .....	79
Карнавализация жизни .....	83

### Раздел III. ЛЮБОВЬ

<b>Глава 1. Феномен всечеловеческого</b> .....	92
Тысячелетняя загадка .....	92
Демоническая страсть .....	98
Оттенки любви .....	109
<b>Глава 2. Драматургия любви</b> .....	113
Христианское учение о любви .....	113
Любовь и познание .....	118

## Раздел IV. ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ

<b>Глава 1. Феномен жизни</b> .....	124
Граница между живым и мёртвым .....	124
От фантастики к проекту .....	127
Желанна ли смерть? .....	132
Смысл смерти .....	137
<b>Глава 2. Бесстрашие смерти</b> .....	140
Корпорация «Бессмертие» .....	140
Символика жизни и смерти .....	142
Техническое бессмертие .....	153
Жизнь и смерть в квантовой парадигме .....	158
Заключение .....	163
Список литературы .....	165

## Contents

Introduction.....	7
-------------------	---

### Section I. WORK

<b>Chapter 1. Definition of work and the problem of anthropogenesis .....</b>	<b>10</b>
The philosophy of work.....	10
The conception of anthropogenesis .....	24
Work and labour.....	34
<b>Chapter 2. Anthropological configurations of work .....</b>	<b>37</b>
The Protestant ethos.....	37
The grandeur and poverty of the Protestant ethos .....	41

### Section II. PLAY

<b>Chapter 1. Play and imagination .....</b>	<b>55</b>
Play as a passion .....	55
Play and imagination.....	57
Fantasy .....	67
Play and human origins.....	72
<b>Chapter 2. The plays and poetry of being.....</b>	<b>79</b>
Holiday and human spontaneity.....	79
The carnivalization of life.....	83

### Section III. LOVE

<b>Chapter 1. The phenomenon of the all-human.....</b>	<b>92</b>
A thousand-year enigma .....	92
Demonic passion.....	98
Shades of love.....	109
<b>Chapter 2. The dramaturgy of love.....</b>	<b>113</b>
The Christian doctrine of love .....	113
Love and knowledge.....	118

## Section IV. LIFE AND DEATH

<b>Chapter 1. The phenomenon of life</b> .....	124
A border-line between the live and the dead.....	124
From fantasy to projects.....	127
Is death welcome?.....	132
The meaning of death.....	137
<b>Chapter 2. The fearlessness of death</b> .....	140
Immortality incorporated .....	140
he symbolism of life and death .....	142
Technical immortality .....	153
Life and death in the quantum paradigm .....	158
Conclusion .....	163
References.....	165

## Введение

В своей монографии мы намерены ввести в категориальный аппарат философской антропологии новое понятие – «границы человеческого бытия». В известном смысле такой подход реализован в работе О. Финка «Основные феномены человеческого бытия»<sup>1</sup>. Он писал о том, что разломленность человеческого бытия на фрагментарные формы жизни, мужскую и женскую, есть нечто большее, нежели случайные биологические состояния, нежели чисто внешняя обусловленность психофизической организации. Двойственность полов относится к бытийному строю нашего существования и является фундаментальным моментом конечности нашей жизни. В этом контексте О. Финк рассуждает о труде и игре, о любви и жизни.

Категориальный аппарат философской антропологии постоянно обновляется. В этом нет ничего случайного. Новые проблемы, связанные с философским постижением человека, рождают и новые понятия. Границы человеческого бытия отражают такие способы человеческого существования, без которых человек невозможен. Можно, разумеется, размышлять о бессмертии человека, но его жизнь является бесспорным свидетельством человеческого бытия.

Разумеется, названные в монографии границы человеческого бытия – «любовь» и «смерть» – вошли в лексикон экзистенциальной философии в качестве экзистенциалов. Авторы проводят различие между этими понятиями. Экзистенциалы связаны с трепетными эмоциональными состояниями человека. Загадочен, необъясним человек. Мы так много рассуждаем о нём. Но так редко обращаем на него свой взор, когда он захвачен страстью. А ведь именно в этот миг открывается в нём всечеловеческое, надмирное и земное. Ближе всех к осознанию этой мысли подошли экзистенциалисты, представители видного философского течения на Западе. Мартин Хайдеггер, Карл Ясперс, Габриэль Марсель пытались понять, как влияют на человеческое существование такие состояния конкретного индивида, как забота, страх, надежда. Вероятно, о многих проявлениях человеческой души можно сказать словами Марины Цветаевой: «Я, ваша бессмертная страсть».

<sup>1</sup> Fink E. *Grundphänomene des menschlichen Daseins* / Ed. E. Schütz and F.-A. Schwarz. Freiburg, 1979; 2<sup>nd</sup> ed. 1995.

Страсти человеческие... Уникальные и бессмертные. Они обновляются в каждом поколении и вместе с тем сохраняют свою цельность на фоне другой эпохи. Любовь, страх, вера, властолюбие, фанатизм... Не они ли правят миром? Не через них ли проступает человеческое бытие? Проницательные мудрецы, писатели разных времён стремились взглянуть в человека, захваченного сильнейшим порывом, войти в мир тончайших душевных переживаний, распознать в них тайны жизни.

Авторы монографии считают, что грани в отличие от экзистенциалов характеризуют пределы человеческого существования. Без этих граней наличие человека как особого рода сущего немислимо. Например, мы можем определить свободу или смысл жизни как экзистенциалы. В качестве глубинных трепетных состояний они выражают человеческую природу. Однако как показывает человеческая история, люди могут жить без свободы и даже стараются убежать от неё<sup>2</sup>. Миллионы людей на Земле не задаются вопросом о смысле жизни. Но истинное предназначение человека невозможно без погружения в эту тему. Огромные массивы населения стремятся прожить жизнь без страданий. Моменты приобщения к глубинам человеческих страданий, искание смысла жизни, достойное принятие смерти, переживание сильного любовного потрясения мы вправе называть экзистенциалами. В этих случаях мы говорим об особых состояниях человека.

Что касается, скажем, труда, то он сопровождает всю человеческую историю. Возможно, без него не было бы и человека как особого рода сущего. Вряд ли человек мог быть выжить как живое существо без наличия труда. Это относится также и к другим феноменам человеческого бытия. Грани человеческого бытия универсальны. Они пронизывают наиболее значимые формы жизнедеятельности человека. Игра в жизни людей – не частное событие, а выражение глубинной человеческой потребности. Нет и не было на Земле культуры, где отсутствовала бы любовь, а воспроизведение жизни осуществлялось бы лишь на физиологическом уровне. Конечно, эти положения условны. У нас нет критерия, который позволил бы выстроить грани человеческого бытия в какой-то последовательности или иерархии. Разве есть основания утверждать, что труд появился раньше, чем любовь, или что смерть «важнее»,

---

<sup>2</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. М., 2007.

чем жизнь? Хотя попытки такого подхода были в истории философии (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше). В той же мере такая грань человеческого существования как любовь в конкретную эпоху и в определённой ситуации может с большей глубиной рассматриваться как экзистенциал.

К основным граням человеческого бытия авторы монографии отнесли труд, игру, жизнь и смерть, любовь. Действительно, каждое из этих понятий отражает базовый аспект человеческого существования. Они могут рассматриваться самостоятельно или все вместе как условие человеческой жизни. Феноменология игры связывается с человеческой природой, с присущей людям азартностью и отношением к неожиданной судьбе. В монографии использованы приёмы исторического описания игровой деятельности. Особое внимание уделено феноменологии игры, её универсальной роли в человеческой жизни вообще, в рассмотрении граней человеческого бытия в особенности. Несмотря на работы философов, посвящённые граням человеческого бытия, вопрос об особой роли игры в человеческой деятельности ставится впервые. Игра пронизывает суть других аспектов человеческой активности. Если устранить игровой компонент из трудовой, экономической, политической, сексуальной практики, это радикально изменит не только образ жизни, весь её уклад, но также и сущность человеческого бытия.

Вот что пишет об экзистенции А.Н. Фатенков: «Существование, перетекающее в сущность, и сущность, воплощающаяся вдруг актуальным содержанием. Такова экзистенция. Миг подлинности, настоящего. Парадоксальная полнота Я, когда оно не равно себе без недостаточи и без избытка. Когда оно не больше и не меньше самого себя. И не нуждается в знаке равенства между своими сторонами, левой и правой, – и ни в каком опосредующем знаке между ними Я здесь, не скрываясь от сущего, делает излишними упоминание о себе. Выраженными явно остаются лишь действия и состояния – несубъектные однако. “Радуюсь. Тревожусь. Люблю”». В них Я пребывает без ограничения, а потому и без исчерпывающей экспликации, которая предельно овнешняя нечто, отграничивает его от всего остального, помещая его в полосу отчуждения»<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Фатенков А.Н. Память и экзистенция в отголосках войны // Философия и культура. 2016. № 1(97). С. 108.

## РАЗДЕЛ I. ТРУД

### Глава 1. Определение труда и проблема антропогенеза

#### Философия труда

Можно ли считать труд философско-антропологическим понятием? С одной стороны, для положительного ответа на этот вопрос есть все основания. Многие философы и социологи указывали на неоспоримый факт: человек есть существо деятельное. Феномен труда явился отправной точкой для проблемы антропогенеза: К. Маркс полагал, в частности, что люди начинают отделяться от зверей, когда оказываются способными производить себе средства для жизни. В системе размышлений К. Маркса труд рассматривается как источник всякой производительности и выражение человечности человека. Концепция трудовой деятельности лежит и в основе культурогенеза. Различные аспекты трудовой деятельности толкуются в ракурсе социальной философии.

Однако в современных философских и культурологических словарях понятие труда отсутствует<sup>4</sup>. Лишь в «Философском словаре» под редакцией И.Т. Фролова имеется небольшая статья на эту тему<sup>5</sup>. Её автор В.А. Вазюлин характеризует труд как целесообразную деятельность человека, направленную на созидание материальных и духовных благ, необходимых для существования ин-

<sup>4</sup> См.: Философия: Энцикл. слов. / Под ред. А.А. Ивина. М., 2004; Новая филос. энцикл.: в 4 т. / Рук. проекта В.С. Стёпин, Г.Ю. Семигин. М., 2010. URL: <http://iph.gas.ru/enc.htm> (дата обращения: 03.02.2016); Культурология: Энцикл.: в 2 т. / Гл. ред. и авт. проекта С.Я. Левит. М., 2007.

<sup>5</sup> Филос. слов. / Под ред. И.Т. Фролова. Изд. 8-е, дораб. и доп. М., 2009.

дива и общества, как всеобщее условие обмена веществ с природой, как главную предпосылку человеческого существования, общую всем формам социальной жизни<sup>6</sup>.

В этом определении как будто всё верно. Однако в кантовской «антропологии с прагматической точки зрения» понятие труд, как и деятельность, отсутствует. Немецкий философ рассматривал человека как единственное животное, подлежащее воспитанию. Он писал: «Животное, благодаря своему инстинкту имеет уже всё; чужой разум позаботился для него обо всём. Человеку же нужен свой разум. У него нет инстинкта, и он должен сам выработать план своего поведения... Человеческий род должен своими усилиями постепенно, из самого себя, выработать все свойства, присущие человеческой природе»<sup>7</sup>. Можно ли в этой связи предполагать, что труд является главной предпосылкой человеческого существования? Действительно ли в процессе труда происходит обмен веществ с природой? Можно ли в этих рассуждениях отыскать стремление универсализировать труд как фактор, общий для всех форм социальной жизни?

Не странно ли, что труд, который рассматривался в марксистской философии как главная предпосылка человеческого существования, потерялся в категориальном арсенале философии вообще и философской антропологии в частности? Отчего понятие, которое вошло в экономику, социальную философию, социологию, свидетельствуя о своей незаменимости, утратило свою значимость? Обсуждение этой темы затрагивает множество вопросов: что такое труд, как он соотносится с другими понятиями – деятельность, работа? Действительно ли человек выломился из природы благодаря труду? Если труд оказался единственным и решающим фактором превращения из зверя в человека, то отчего во многих культурах он не рассматривался как непреходящая ценность? Может ли человек обойтись без труда? В какой мере труд выступает как грань человеческого бытия? Можно ли считать труд естественным условием человеческой жизни? Отчего нельзя рассматривать человека только как экономического деятеля? Почему Ж. Бодрийяр считает, что реальный труд исчез и

<sup>6</sup> Филос. слов. С. 691.

<sup>7</sup> Кант И. О педагогике // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М., 1991. С. 399.

заместился сценарием труда? Вероятно, эти вопросы и могли бы составить условный блок знаний и размышлений под названием «философия труда».

Универсальное постижение труда невозможно без осмысления человеческой природы. О. Конт считал, что человек чувствителен, деятелен и разумен. Однако он же полагал, что в ходе истории человеческая природа не испытывает никаких преобразований. По этому поводу Р. Арон заметил: «Конт не написал бы, как Ж.-П. Сартр: “Человек есть будущее человека”. И он не считал, что человек всё время творит себя. Основные склонности, по его мнению, представлены уже с самого начала»<sup>8</sup>. И всё же именно Конт рассматривал труд как некую парадигму социальной жизни.

Апология труда, судя по всему, началась с Гегеля. Ключевой момент концепции не только теоретического, но и практического самосознания состоит в разработке сознательной стороны человеческой активности. Практическое отношение человека к миру для Гегеля – ключ к пониманию развития общества. Исходным пунктом гегелевской концепции активности сознания является живое существо, которое ещё не стало человеком, но постепенно преодолевает своё только природное бытие и отделяется от природного мира. Согласно Гегелю, у него возникает желание познать свою сущность через другие существа, а для этого нужно преодолеть только природное существование. Это отрицание является условием превращения бытия природного в общественное.

Гегель рассматривает труд только как реализацию самосознания. Однако труд у Гегеля всё же связан с моментом общественного бытия. Фихте в своих размышлениях на эту тему не обратил должного внимания. Описывая в «Феноменологии духа» отношения между господином и рабом, Гегель показывает, до какой степени труд сам является общественным отношением. Труд как активное отношение раба к миру с момента своего зарождения – общественный акт. В то же время он – основной фактор, определяющий структуру общества. В гегелевской концепции труда углубляется и концепция практики. Труд – ядро практического отношения человека к миру. Это означает, что и практика является уже отношением в основе своей общественным. Однако понятия «практика»

---

<sup>8</sup> Арон Р. Этапы развития социологической мысли / Общ. ред. и предисл. П.С. Гуревича. М., 1993. С. 115.

и «труд» у Гегеля не отождествляются. Отношение между рабом и господином – модель общественных отношений, обусловленных трудом по принуждению. С преодолением этих общественных отношений можно достичь другого общества с иным характером и формой трудового процесса, которое Гегель называет гражданским обществом. В нём труд, который совершает отдельная личность для удовлетворения своих потребностей, одновременно направлен на удовлетворение потребностей других членов общества, так же как и их труд, точнее результаты их труда, удовлетворяют его потребности. Это общество основано на личном экономическом интересе индивида. Подобное упрощение общественных отношений возможно единственно благодаря тому, что гражданское общество основано на труде как универсальной основе отношений между индивидами. Так, Гегель уловил истинную диалектику развития капитализма как универсального товарного производства. Он указал на место труда в общей структуре практики, а также на то, что не всякое отношение к миру есть труд, т. е. практика не должна редуцироваться в труд.

Марксистская трактовка труда опиралась на мысли Гегеля о том, что человек обретает собственную сущность благодаря труду, который выражает освобождение от природы и возврат к ней в результате обретения человеком своей сущности.

Мысли Гегеля о роли труда в человеческой самореализации, отражённые в «Феноменологии духа»<sup>9</sup>, произвели огромное впечатление на К. Маркса. Гегелевские идеи о месте труда в жизни человека оказались основой дальнейшей разработки этой проблемы. Разумеется, Маркс использовал также положения, которые сложились в классической экономической теории. Однако в ней труд рассматривался как обременительная и неприятная деятельность. Только благодаря ей люди могут получать средства для существования. Другого способа для продолжения жизненного существования нет.

Но Гегель отказался от толкования труда лишь как своеобразной инструментальной активности, нужной для каждодневных забот. Он попытался раскрыть также смысл духовной деятельности, которая, собственно, и отличает человека от других животных. Те находятся в прямой зависимости от природы и

<sup>9</sup> Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. Т. 4. М., 1959. С. 103–106.

пользуются тем, что поставляет им природная среда. Труд же людей обозначает разрыв конкретных связей с природой. В человеческом обществе плоды труда не подлежат немедленному потреблению. Они зачастую используются в преобразованном виде. Таким образом, у людей складывается опосредованное отношение к природе.

Этой констатацией проблема, однако, не исчерпывается. Главное, что через труд преодолевается отчуждение. С его помощью человек воплощает («опредмечивает», «объективирует») самого себя. На всё ложится печать человека, который преобразует окружающий мир. Такое опредмечивание означает развитие человеческих сил и возможностей. Человеческая природа не может означать некую неизменную универсалию. Она преобразуется, и это относится как к отдельному индивиду, так и к историческому процессу. Разумеется, разрыв с природой – болезненный процесс. Но возникшее отчуждение от природы можно устранить. Труд как раз и выполняет эту миссию. Когда отчуждение достигает своего предела, развитие переходит на новую ступень. Теперь единство с природой вбирает в себя и тождество, и различие. Труд позволяет избежать отчуждения.

Этот процесс, считал Гегель, особенно заметен в духовной сфере. Разве человек не проходит в своём развитии некие стадии – от младенческой природной чистоты к социальной и исторической жизни? Не выражает ли этот процесс в конечном счёте обретения самого себя? Гегель полагал, что лучше всего это заметно в историческом процессе. Ведь первоначальные сообщества не несли в себе разнообразия. Это относится к родоплеменным группам и даже к ранней стадии античного общества. Но в процессе развития обнаруживаются существенные различия. Всё полнее раскрывает себя своеобразие. Гегель полагал, что эти индивидуальные непохожести нашли своё завершение в современной либеральной форме общественной организации. Здесь различия включены в единый социальный порядок. Гегель пишет: «...человек не должен остановиться на раздвоении, в котором мы находим всё человеческое. Но неправильно, что непосредственное, естественное единство есть подлинный путь. <...> Детская невинность имеет в себе, несомненно, нечто привлекательное и трогательное, но она такова, лишь поскольку она напоминает

о том, что должно быть порождено самим духом. То единство, которое мы наблюдаем в детях как нечто естественное, должно *быть результатом труда и культуры духа*<sup>10</sup>.

Проблему труда Гегель рассматривал применительно к становлению человека как особого создания. Немецкий философ стремится охарактеризовать иные, чем в предшествующей философии, движущие мотивы познания. Неиссякаемая мощь самосознания человека ищет выхода, настаивает на самореализации. Труд и оказывается тем могучим стимулом, который позволяет изменить личное бытие. Живое существо может приспособиться к природе и найти в ней нишу для собственного существования. Человек же способен возвыситься над наличным бытием. Средством для реализации такой цели может служить сознательная, целенаправленная деятельность человека.

Трактовка человека труда стала для Маркса одним из главных сюжетов его социальной философии. Это социальное явление и оказывается нужным посредником в процессе самореализации человека. Только в труде человек может совершенствовать своё тело и свой дух. Но нельзя не обратить внимания на тяжёлые условия труда, его рутинность, изнуряющее однообразие. Но вместе с тем, именно в труде реализуются ум и мастерство человека. Стало быть, нужно в процессе развития общества освободить труд от нетворческого, шаблонного состояния. Поэтому, согласно Марксу, следует обратиться к высшим способностям человека. Так, в концепции немецкого философа соединяется труд и творчество. Согласно Марксу, главная характеристика людей – их способность к воплощению (опредмечиванию) и реализации самих себя в продукте их труда; только посредством этого акта опредмечивания индивидуумы оказываются способны уверенно осознать свои собственные силы и тем самым обрести самосознание. Таким образом, возможность свободно и добровольно испытывать свой собственный труд как процесс самореализации образует решающую предпосылку для хорошей жизни. Но эта предпосылка разрушается установлением капиталистического способа производства, т. к. наёмный труд лишает субъектов возможности контролировать свою деятельность.

---

<sup>10</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1: Наука логики. М., 1975. С. 129.

Капитализм, таким образом, представляет социальную форму жизни, которая противопоставляет человека его сущности, тем самым лишая его надежды на хорошую жизнь.

В какие виды труда вовлекается человек? У истоков истории это охота, рыболовство и собирательство. Однако постепенно люди обретают разнообразие промышленного труда и вовлекаются в сферу научного, духовного творчества. Что движет человеком, когда он приступает к работе? Разумеется, прежде всего, забота о поддержании собственной жизни и жизни семьи. Однако со временем трудовая операция оказывается разнообразной. В труде обнаруживаются такие фундаментальные для человека мотивы, как реализация креативности, обретение социального статуса, реализации силы, смелости, мастерства и интеллекта.

Однако Маркс не ограничивается этими констатациями. Он размышляет о том, каково отношение между человеком и трудом. Иначе говоря, как связан человеческий труд с ближайшим социальным окружением. Оказывается, объект труда принимает нередко форму и размеры отчуждённых вещей. При благоприятных условиях труд позволяет человеку реализовать контакт с множеством других людей. Но зачастую труд порабощает человека, ограничивает его свободу, утесняет его креативность. «Таким образом, в силу этого обретения себя вновь (благодаря себе самому), оно становится собственным смыслом именно в труде, в котором, казалось, заключается только чужой смысл»<sup>11</sup>. Когда труд становится творческим? Очевидно, в тот момент, когда он получает возможность вкладывать в трудовой процесс нечто личное, субъективное. Тогда мотивы возникают из внутренних ресурсов.

Человек способен реализовать свои вожеления. Однако противостояние природе неотделимо от страха. Здесь живое существо вступает не на проторённую тропу. Рабское сознание трепещет. Оно не жаждет перемен. Тут вступает в силу инстинкт самосохранения. Но этот же страх побуждает к действию, к выживанию. Тогда открывается возможность обрести свою целостность через труд. Только благодаря труду можно преобразовать внешнюю предметность наличного бытия и заменить её новой реальностью. «Труд... есть *заторможенное* вожеление, *задержанное* (aufgehaltenes) исчезновение, другими словами, он *образует*. Негативное отно-

<sup>11</sup> Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. Т. 4. С. 106.

шение к предмету становится *формой* его и чем-то *постоянным*, потому что именно для работающего предмет обладает самостоятельностью»<sup>12</sup>.

Так, в процессе труда человек получает возможность разглядеть самостоятельное бытие как себя самого. Исторически труд чаще всего рассматривался как суровая необходимость, навязанная сначала природой, а затем и обществом. Однако благодаря Гегелю труд стал считаться прежде всего способом самореализации и самовыражения, когда в процессе целесообразной деятельности человек преобразует самого себя. К. Маркс был поражён глубиной и значимостью гегелевской трактовки роли труда в процессе человеческой самореализации, представленной им в «Феноменологии духа». Последующее марксово истолкование человека работающего стало одним из основных элементов его социальной философии.

К. Маркс, характеризуя труд как целесообразную деятельность, наметил два существенных аспекта его постижения. С одной стороны, труд обеспечивает обмен человека с природой. В этом случае человек использует природу для реализации своих потребностей. «Процесс труда, – писал К. Маркс, – как мы изобраили его в простых и абстрактных его моментах, есть целесообразная деятельность для созидания потребительских стоимостей, присвоение данного природой для человеческих потребностей, всеобщее условие обмена веществ между человеком и природой, вечное естественное условие человеческой жизни, но потому он не зависим от какой бы то ни было формы этой жизни, а, напротив, одинаково общ всем её общественным формам. Потому у нас не было необходимости в том, чтобы рассматривать рабочего в его отношении к другим рабочим. Человек и его труд на одной стороне, природа и её материалы – на другой – этого было достаточно»<sup>13</sup>.

Но труд имеет также и социально-историческую форму. Общий взгляд на историю человечества позволяет выделить эпохи, когда труд хотя бы для определённой части общества не имел должной ценности. Неслучайно поэтому в различных социальных утопиях анализировалась проблема едва ли не полного освобождения от труда. В другие эпохи труд обретал неоспоримую ценность как предпосылка всей человеческой активности.

<sup>12</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 2000. С. 103.

<sup>13</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 213–214.

Таким образом, труд выступает как комплексное социальное явление. Но есть возможность показать его специфические черты, конкретно-исторические особенности. Так, К. Маркс проводил различие между «трудом вообще» и «абстрактным трудом». Полезная активность может быть привилегией животного, машины или человека. Но Маркс рассматривает труд в рамках философского постижения человека. Поэтому он приходит к выводу, что труд – это исключительное человеческое качество. Субъектом труда является человек, и является он таковым именно как общественный субъект. «Труд, – отмечал К. Маркс, – есть всеобщая возможность богатства как субъект и как деятельность»<sup>14</sup>.

К. Маркс рассматривал производственную жизнь человека как средство для удовлетворения одной его потребности, потребности в сохранении физического существования. В специфике человеческой жизнедеятельности выражается вся уникальность данного вида, его родовый характер. Животное, по мысли К. Маркса, непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно и есть эта сама жизнедеятельность. Но аналогичный процесс у человека связан с волей и сознанием. К. Маркс и называет эту жизнедеятельность сознательной. В силу этого человек и есть родовое существо. Его деятельность носит свободный характер. Человек производит универсально. Животное воспроизводит самого себя, человек воспроизводит всю природу. Продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом. Но человек свободно противостоит своему продукту.

Антропологический смысл концепции труда у К. Маркса связан с проблемой целостности человека. Немецкий учёный полагает, что появление такого процесса как разделение труда негативно отразилось на судьбе человека. Он утратил свою целостность. Суть дела состоит в том, что в современном индустриальном обществе каждый индивид прикован к определённой производственной функции. За пределами этой функции он не может реализовать присущий ему потенциал. Так сложился феномен специализированного человека. Индивид занят той парциальной деятельностью, с помощью которой он добывает средства для собственного существования. За пределами этой парциальной деятельности у него нет возможности реализовать другие

---

<sup>14</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 247.

свои способности, заложенные в нём склонности и дарования. Философско-антропологический смысл труда, следовательно, заключается в том, чтобы преодолеть свою социальную ограниченность. Труд, взятый в его изначальном смысле, может восстановить утраченную целостность человека.

Человек как общественное существо не может быть изначально обуженным, приспособленным к узким социальным потребностям. Так, в работах К. Маркса возникает идея о ликвидации частной специализированности людей в их труде. Он пишет о политехническом образовании, которое могло бы дать индивиду не одну, а несколько профессий. Такой специалист уже не будет целый день выполнять одну и ту же тягостную работу. Его занятость станет более разносторонней. Критика разделения труда при капитализме у Маркса, разумеется, имеет конкретный смысл. Общество действительно может предоставить человеку возможности для разносторонней реализации своих способностей.

Но в своём предельном смысле эта идея получила у К. Маркса утопический характер. Любое общество, не только капиталистическое, даже в постиндустриальном варианте, не имеет ресурсов для того, чтобы обучить человека разным ремёслам. Вероятно, выявить свой человеческий потенциал индивид может и за пределами производственной деятельности. Скажем, иметь одну профессию, но раскрыть в себе социальные дарования, интеллектуальные и духовные ресурсы. Однако идея выполнения разных функциональных обязанностей («всего понемногу») вряд ли вообще целесообразна, что, собственно, и показала социальная практика последующих столетий. Недаром говорят: утка умеет плавать, бегать и летать, но делает всё плохо...

Иное дело – критика условий труда при капитализме у К. Маркса, которая содержится в «Экономико-философских рукописях 1844 года». Цель труда – развитие человека, а не приспособление его к определённой производственной функции. Человек, который делает всё, не может быть целостным. Он всё равно фрагментарен, поскольку лишён возможности реализовать себя в определённой производственной деятельности с максимальной отдачей. В постиндустриальном обществе труд стал ещё более дробным, специфическим. Появились узкие профессиональные рамки для множества людей, которые в труде стремятся реализовать свой потенциал.

С этой темой связана и проблема отчуждения. Данный феномен стоит на пути целостного человека. Индивид отчуждён. Для обозначения этого явления К. Маркс использует три слова, которые в конкретном смысле синонимичны: *Entausserung*, *Verausserung* и *Entfremdung*. Вероятно, последнее слово точнее других передаёт смысл данного феномена: «становиться чуждым самому себе». К. Маркс показывает, что при известных условиях результаты труда, которым занят индивид, оказываются отстранёнными от него, чуждыми ему. Понятие отчуждения взято К. Марксом из работ Гегеля, в которых оно оказывается весьма значимым. Гегель показывал, что дух способен самоотчуждаться в своих творениях, он творит разные конструкции, которые проецируются вне создателя этих ценностей. История человечества, по Гегелю, вообще представляет собой летопись (этапы), когда дух оказывается обладателем всех своих созданий, сохраняет в себе своё историческое прошлое. Но у К. Маркса этот дух десакрализован. Он перестаёт быть метафорой и осмысливается сугубо социологически. Согласно К. Марксу, люди создают такие социальные институты, в которых они утрачивают самих себя. При этом институты, продукты труда оказываются враждебными для их творцов. К. Маркс рассматривает две разновидности экономического отчуждения. Одна из них соотносится с частной собственностью, другая – с анархией рынка. В первом случае трудовая деятельность, которая по изначальному смыслу свойственна человеку и даже выражает его сущность, утрачивает свои антропологические характеристики. Наёмные работники рассматривают труд не как способ человеческой самореализации, а как источник существования.

Но этот процесс отчуждения захватывает не только рабочих. Сами предприниматели тоже отчуждены. Те товары, которые произведены с их помощью и участием, не принадлежат им в смысле продуктом удовлетворения собственных потребностей. Они поступают на рынок. Но рынок сам по себе хаотичен, зависит от множества факторов и даже случайностей. Так, сам капиталист тоже отчуждает себя в пользу анонимного, безликого хозяйственного процесса. Таким образом, феномен отчуждения явился для К. Маркса темой анализа исторического становления человека и человеческой сущности. Если подойти с более скромными требованиями к слову «творчество», то суждение «все люди от приро-

ды стремятся к творчеству «можно поставить в один ряд с аристотелевским утверждением «все люди от природы стремятся к знанию», причём с большей надеждой на принятие этого тезиса. Более того, аристотелевский последующий текст можно также видоизменить, сохранив более или менее его структуру: «Доказательство тому – удовольствие, которое человек получает, формируя объект своими руками, глазами, другими органами чувств и умом, добавляя что-то к природным свойствам, привнося дополнительную красоту, оставляя свой индивидуальный отпечаток на материале – в дар человечеству»<sup>15</sup>.

Но как освободиться от отчуждения и реализовать идеал целостного человека? У К. Маркса можно отыскать два разных подхода к данной теме. В одном случае Маркс придаёт понятию труда гуманистический смысл, согласно которому гуманизация общества может произойти в самом процессе труда, когда будут устранены присущие ему противоречия. В другом случае К. Маркс уже не видел такой панацеи в самом труде, который способен помочь человеку обрести целостность. Он тогда приходит к выводу, что человек способен восполнить собственное бытие вне труда. Следовательно, время трудовой деятельности должно быть сокращено, чтобы за пределами трудовой активности человек мог приобщиться к высшим духовным ценностям.

Можно ли сегодня утверждать, что человек не может реализовать свою целостность только потому, что существует частная собственность. Идеал оказался неисполнимым и при социализме. Можно ли в наши дни думать, будто проблема разносторонности человека упирается лишь в отсутствие необходимого времени и что сам рядовой человек томится желанием обрести досуг и предаться духовной практике? Социальная практика оказалась иной. Разумеется, многие философы, в том числе Ж.-П. Сартр или М. Мерло-Понти продолжали критику буржуазного общества через призму отчуждения. Однако в пространство философского интереса вошли такие критические темы, как господство потребительской психологии, диктат бездуховности, откровенная фрагментаризация человека.

Ещё в XIX в. благословенное отношение к труду стало сменяться его девальвацией. Аристократическое неприятие труда как рабского занятия, удела бесправных тружеников, праздные слова

<sup>15</sup> *Аристотель*. Метафизика. Кн. А. I.980<sup>a</sup>.21.

о труде в социальных верхах скрывали идею господства над немущими. Ницше отметил эту тенденцию в числе других пороков современного общества. «Труд. Как близок нынче и самый праздный из нас к труду и труженику! Царственная учтивость в словах “все мы труженики!” ещё при Людовике XIV была бы цинизмом и непристойностью»<sup>16</sup>.

Человек стремится выразить свои чувства и идеи, которые иногда являются продуктом вдохновения, и он ищет средства и материал для придания ему формы, в которой он мог бы выразить свои мысли и чувства. Материал обычно не так легко и быстро принимает форму. Материал нужно обрабатывать. Руки, орудия и инструменты участвуют наравне с глазами, ушами и умом в создании произведений искусства; вместе с материалом они составляют части полного цикла, и весь процесс составляет динамическое единство. Труд создаёт не только вещи и предметы. Он одухотворяется творением символов. Произведения искусства могут быть символами или могут рассматриваться как символы (иногда неосознанные) культуры. Но во время создания они являются выражением живого человеческого общества, выражением игры, наслаждения, надежд и мечтаний, а также страхов, мифов и легенд. Э. Кассирер писал: «Человеческую культуру в её целостности можно описать как процесс последовательного самоосвобождения человека. Язык, искусство, религия, наука суть различные стадии этого процесса»<sup>17</sup>.

Кассирер показал, что основная характеристика человека, его отличительная особенность – не его метафизическая природа, а его труд. Именно труд, система человеческой деятельности, определяет и очерчивает круг «человеческого».

Однако в современном мире с феноменом труда произошла неожиданная инверсия. В двух словах, это преобразование можно выразить словами Ж. Бодрийяра: «Искра производства, неистовство его устремлений исчезло»<sup>18</sup>. Но разве возможно такое? Ведь по сравнению с прежними эпохами все виды производства выросли в объёмах. Труд приобрёл гигантские размеры. Он стал более разветвлённым, специализированным, разнообразным. Труд

<sup>16</sup> Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 610.

<sup>17</sup> Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 709.

<sup>18</sup> Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. М., 2015. С. 40.

по-прежнему является потребностью для человека, как об этом писал К. Маркс. Но сама эта потребность преобразилась. По мнению Ж. Бодрийяра, в нашу эпоху всё превращается в свою противоположность.

Разумеется, и сегодня труд востребован. Исчезни труд, обрушится цивилизация. Но труд теперь как объект общественного спроса парадоксально сближен с досугом. Труд эквивалентен досугу в общем распорядке повседневности. Разве это так? Ведь труд всегда противопоставлялся досугу, свободному времени, которое позволяет человеку отвлечься от трудового процесса и предаться отдыху или собственному развитию. Однако уже французские персоналисты отметили, что время досуга для людей труда тоже подчиняется той же рассудочности, принципу полезности, эффективности, целесообразности. Сегодня труд утратил цель. «Тот же неожиданный поворот, что и в случае с властью: *сценарий* труда существует для того, чтобы скрыть, что реальный труд, реально производство исчезли. Так же, как и реальная забастовка, которая больше не является остановкой работы, но её альтернативным полюсом в ритуальном скандировании социальных отчётов. Всё происходит так, как если бы после объявления забастовки каждый “занял” бы рабочее место и возобновил, как это положено в “самоуправляемых” профсоюзах, производство точно на тех же условиях, что и раньше, решительно заявляя, что он находится (и виртуально находясь) в состоянии перманентной забастовки»<sup>19</sup>.

Бодрийяр настаивает на том, что это не научно-фантастические грёзы. Мы всюду имеем дело с дублированием трудового процесса и с дублированием забастовочного процесса – забастовки включены в трудовой процесс, как моральный износ в оборудовании, как кризис в производстве. Итак, больше нет ни труда, ни забастовки по отдельности, но есть и то и другое одновременно, а значит, сцендрама (чтобы не сказать мелодрама) производства, коллективная драматургия на пустой сцене социального.

Речь идёт уже не о трудовой идеологии – традиционной этике, которая затеняла бы «реальный» трудовой процесс и «объективный» процесс эксплуатации, – но о сценарии труда<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. С. 41.

<sup>20</sup> Там же. С. 42.

Философские попытки проанализировать трансформации современной социальности, особенно в сфере труда и власти, дают основательную пищу для дальнейших актуальных разработок.

### **Концепция антропогенеза**

Марксистская концепция антропогенеза долгое время считалась едва ли ни единственной. Она объясняла не только происхождение человека, но и возникновение культуры. Каким образом человек выломился из животного царства? Сторонники орудийно-трудовой версии антропогенеза полагают, что это произошло благодаря ориентации на труд. Именно благодаря труду человек обрёл сознание и социальную форму жизни. Это обеспечило становление человеческого труда. Сам человек выковал себе общественную жизнедеятельность.

Известно, что эту концепцию изложил в своё время Ф. Энгельс. В статье «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека», которая стала одной из глав его сочинения «Диалектика природы», сложилась формула: «Труд создал человека». Как только, согласно Ф. Энгельсу, появились орудия труда из камня, кости или дерева, активность человека приобрела целенаправленный характер. Именно в процессе трудовой деятельности человек обрёл сознание. А будучи ещё носителем разума, наш далёкий предок приступил к созданию первичной социальной организации.

Нет особой необходимости подробно объяснять те противоречия, которые неустранимы в данной концепции. Они были отмечены в своё время З. Фрейдом и Э. Кассирером, а в отечественной философии – Ю.М. Бородаев и В.М. Вильчеком. Факторы антропогенеза в трактовке К. Маркса и Ф. Энгельса не выстраиваются в одну смысловую линию. Если сознание возникает благодаря труду, то возникновение этого феномена оказывается необъяснимым. Чтобы заняться целенаправленной деятельностью, нужны какие-то проблески сознания, но оно-то как и отсутствует в начале этого эволюционного движения. Люди в процессе трудовой деятельности, согласно Ф. Энгельсу, постепенно развили речь. Но что вынудило наших далёких предков создать социальную форму жизни, которой нет в природе?

Осмысливая эти концептуальные трудности, В.М. Вильчек рассуждал: «Они пишут: первобытный охотник догадался, понял, открыл, изобрел и т. д. Но этот “первобытный охотник” – обезьяна. Действительно, существо очень догадливое, умное, но, чтобы обладать хотя бы частью тех свойств, которые ей были необходимы, чтобы произойти в человека в соответствии с “трудовой” гипотезой, она, обезьяна, предварительно должна уже быть человеком, находящимся на относительно высокой ступени развития. Чтобы снять это внутреннее противоречие в “трудовой” гипотезе, надо объяснить, каким образом прачеловек мог нечто выдумать, изобрести, открыть, не умея придумывать, изобретать, открывать и решительно ничего не выдумывая, не изобретая и не открывая...»<sup>21</sup>.

В энциклопедическом определении труда, на которое мы ссылались, нелегко назвать его целесообразной деятельностью. Но цель сопутствует жизни животных тоже. Некоторые животные способны менять среду обитания. Живые организмы оказывают воздействие на место проживания. Вся их жизнедеятельность протекает в определённом пространстве. При этом животные проявляют разные формы активности. Совместная деятельность множества организмов творит почву. Бобёр создаёт запруды для течения воды. Птицы выют гнёзда. Всё это предполагает достижение цели. Муравьи реализуют строго дифференцированную активность внутри муравейника. Но её ни в коем смысле нельзя назвать хаотичной, лишённой цели.

Исследователи подчёркивают, что нет ничего более поразительного и фантастического, чем архитектура жилищ, которые строят термиты. Причём она меняется в зависимости от территории, местных условий и даже имеющихся материалов. К. Маркс считал, что любое животное может реализовать только ту программу, которая записана в инстинкте. Но гений термитов способен творить в любых обстоятельствах. Если сравнить сооружения этих особей с человеческим масштабом, то окажется, что таких гигантских зданий люди вообще не строили. Их агломерации издалека кажутся огромным городом. Но вот что поразительно. Морис Метерлинк описал в своё время улей как пример идеальной организации. В улье есть рабочие пчелы, расплод, трутни и матка. В термитнике же царит удивительный полиморфизм. В улье правит бал

<sup>21</sup> Вильчек В.М. Прощание с Марксом: алгоритмы истории. М., 1993. С. 11.

полный матриархат. В термитнике же «придуман» добровольное оскопление. Там есть две касты: рабочие и солдаты. Можно условно назвать такое общежитие коммунистическим, экологически чистым – как угодно.

Мы не знаем, правомерно ли это называть разумом. Можно, очевидно, подобрать другие слова – созидательная сила, гений вида или природы. Пишут эксперты, что термиты изобрели оружие, непобедимое для своих врагов. Тут интересна одна подробность. Человек сумел обрести силу с помощью внешних орудий. Термиты же выковали оружие в собственном теле, извлекли его из самих себя. В концепции американского социолога Льюиса Мамфорда отмечено, что люди упустили реальную возможность создать биологическую цивилизацию. Они предпочли камень, порох, пилу. На это у людей ушли долгие тысячелетия страха и горя.

Стало быть, термитники представляют собой сложную социальную организацию. На самом деле, кто отдаёт приказы, предвидит грядущее, строит дальнедействующие планы, восстанавливает утраченное равновесие, ведёт разнохарактерную управленческую деятельность? Наконец, кому принадлежит право осудить на смерть другие особи? Такие общественные функции вряд ли коренятся в инстинкте. Может быть, здесь можно фиксировать своеобразное преодоление инстинкта, простейшие формы разумности.

Но парадокс в том, что власть в термитнике принадлежит не царям и не воинам. Мудрые особи и воины отстранены от управления. Для сравнения – в человеческой истории не было такой демократической республики. В истории человечества демократия постоянно «перерождается» либо в тиранию, либо во власть хаоса. Об этом писали уже античные философы. Но Платон, как известно, полагал, что власть должна принадлежать мыслителям, а воины должны лишь охранять власть. Из марксистской философии вытекает такой вывод: самые идеальные формы общественной организации созданы людьми, обладающими разумом. Но природа раскрывает перед нами невероятные формы социальной жизнедеятельности. Лишь за последние десятилетия исследователи обратились к этому фантастическому арсеналу возможного коллективного бытия.

Сейчас критика марксистской концепции антропогенеза приобрела едва ли не тотальные формы. Это связано не в последнюю очередь с новейшими биологическими и антропологическими от-

крытиями. Выяснилось, что в рамках дарвинизма и неodarвинизма невозможно построить концепцию антропогенеза, равно как и культуругенеза. Представление о плавном, эволюционном обретении нужных задатков не выдерживает критики. Появление новых факторов, как выясняется, носило революционный, радикальный характер. Исследователи показали, что возвышение человека в природном царстве не связано с возникновением искусственных орудий. Оказалось, что однотипные по уровню развития общества могли пользоваться железом, бронзой, камнем. Но могли развиваться и без этих естественных предметов. «Новые открытия говорят о том, что прямохождение, увеличение размеров мозга и другие “человеческие” признаки появились за несколько миллионов лет до возникновения трудовой деятельности и о том, что человек появился не в результате постепенного поступательного развития, а в результате некоего скачка, при этом он длительное время существовал вместе со своими предками (австралопитековыми), которые потом вымерли»<sup>22</sup>.

Как люди создали эту особую форму социальности, объяснить пока трудно. Если этих форм общественной активности не было у человека в его гено типе, то что заставило его искать внеприродные формы самовыражения? Если руководствоваться концепцией В.А. Вазюлина, то получается, будто, преобразуя внешнюю среду, человек меняет и собственную природу. По сути дела, этот вывод в постмарксистской философии был оспорен Э. Кассирером. Он задался вопросом, что важнее в процессе антропогенеза: приспособление к внешней среде или обращение человека к первичной реальности, т. е. к собственному внутреннему миру, т. е. к самопознанию? Из рассуждений Э. Кассирера вытекает следующий вывод: если бы наш далёкий предок изо всех сил стремился приспособиться к внешней среде, стремясь получить от неё нужные средства для существования, он никогда бы не стал человеком. Такое отношение к природе присуще животным. Оно не является специфически человеческим.

Э. Кассирер пишет: «Приняв такую биологическую точку зрения, мы должны будем признать, что на первых стадиях человеческое познание направлено исключительно на внешний мир. Ведь

---

<sup>22</sup> Антропология: Хрестоматия / Авт.-сост. Л.Б. Рыбалов, Т.Е. Россалимо, И.А. Москвина-Тарханова. М.; Воронеж, 2002. С. 81.

все непосредственные потребности и практические интересы человека зависят от его природного окружения. Он не может жить, не приспособиваясь постоянно к условиям окружающего мира. Первые шаги интеллектуальной и культурной жизни человека можно представить как своего рода умственное 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»<sup>23</sup>.

Итак, тезис о том, что человек начал своё восхождение к неживотному миру, приспособивая предметы к своим потребностям, не согласуется с концепцией Э. Кассирера. Натуралистическое объяснение человека (человек как животное) не позволяет оценить и роль труда в процессе эволюции. Многочисленные исследования этнографов свидетельствуют о том, что в процессе антропогенеза значительную роль сыграли другие факторы, нежели фактическое покорение природы в пользу физических потребностей человека.

Уже упомянутый Л. Мамфорд оспорил концепцию Маркса, который придавал орудиям труда основную роль в развитии человека, в его становлении как особого вида.

«Платону подобное определение показалось бы странным, поскольку он приписал восхождение человека из первобытного состояния в равной мере как Марсу и Орфею, так и Прометею и Гефесту, богу-кузнецу»<sup>24</sup>. Антропологи, по мнению Л. Мамфорда, ошибочно исходили в своих экспертизах из того, что самую главную роль в становлении человека сыграли орудия труда. Эта точка зрения и послужила отправным пунктом в рассуждениях И. Канта, который считал, что «деятельность есть наше определение». Однако само толкование деятельности в европейской философии оказалось обуженным. Оно выстраивалось по цепочке: орудия труда – труд – производственная деятельность – становление че-

---

<sup>23</sup> Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры / Пер. А.Н. Муравьев // Проблема человека в западной философии: переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. М., 1988. С. 3–30.

<sup>24</sup> Мамфорд Л. Техника и природа человека // Культурология: хрестоматия / Сост. П.С. Гуревич. М., 2000. С. 130.

ловека. Само понятие труда приобрело в конечном счёте чисто прагматический смысл. Трудовая деятельность стала связываться с техникой, экономической целесообразностью.

Л. Мамфорд отмечает, что современные исследователи в основном подходят к проблеме труда, исходя из представлений о связи человека и техники. Так проводится некая линия от первобытного состояния человека, когда он выделился благодаря изобретению орудий труда, до нынешнего этапа, когда человек приобретает господство над природой, и в конечном счёте призван отделиться от неё. Так человек из активно действующего животного, применившего орудия труда, оказывается прислужником техники, постепенно передавая свою активность машине и помышляя о том, как бы поскорее самому стать машиной.

Американский социолог пришёл к выводу, что описания человека, который изготовил и использует орудия труда, стали общепринятыми. «Многие антропологи, – пишет Л. Мамфорд, – привлекая внимание к сохранившимся каменным артефактам, беспричинно приписывают развитие высшего человеческого интеллекта созданию и использованию орудий труда, хотя моторно-сенсорные координаты, вовлечённые в подобное элементарное производство, не требуют и не вызывают какой-либо значительной остроты мысли»<sup>25</sup>. По мнению Мамфорда, столь же ошибочно желание соотносить природу человека с доисторическими временами, когда будто бы сложился огромный интерес к орудиям труда, который оправдывает современный интерес к технике.

Человек создал не только орудия труда. Если давать по возможности универсальное определение техники, то, согласно Мамфорду, окажется, что многие насекомые, птицы, млекопитающие научились изготавливать контейнеры как древние приспособления. И в этом они превзошли человека с его орудиями труда. Сложные гнёзда и домики, бобровые плотины, геометрические улья, урбаноидные муравейники и термитники позволяют при сравнении считать человека неудачником. Вообще производство символов в древнюю эпоху имело больший размах, нежели сотворение орудий труда.

В истории философии человека пытались понять с помощью психологической интроспекции. Э. Кассирер предложил в «Философии символических форм» альтернативный метод. Он исходил

<sup>25</sup> Мамфорд Л. Техника и природа человека. С. 130.

из предпосылки, что если существует какое-то определение природы или «сущности» человека, то это определение может быть понято только как функциональное, а не субстанциональное.

Отличительный признак человека – его деятельность. «Философия человека», следовательно, такая философия, которая должна прояснить для нас фундаментальные структуры каждого из видов человеческой деятельности и в то же время дать возможность понять её как органическое целое. *Язык, искусство, миф, религия* – это не случайные, изолированные творения, они связаны общими узами, т. е. имеют символическое происхождение. Что касается философии культуры, то она у Кассирера начинается с утверждения, что мир человеческой культуры – не просто скопление расплывчатых и разрозненных фактов. С эмпирической или исторической точки зрения кажется, будто достаточно собрать факты человеческой культуры, чтобы разгадать и сам феномен. Кассирер отдаёт предпочтение тезису о разорванности человеческой культуры, её исходной разнородности. Человеческую культуру в её целостности можно, по Кассиреру, описать как процесс последовательного самоосвобождения человека.

«Частичная утрата (ослабленность, недостаточность, повреждённость) коммуникации со средой обитания (дефект плана деятельности) и себе подобными (дефект плана отношений) и есть *первоначальное отчуждение*, исключавшее прачеловека из природной тотальности. Данная коллизия глубоко трагична. Как трагедия она и осмыслена в мифе об изгнании перволюдей из рая, причём в мифе метафорически воплощено представление об утрате как плана деятельности (“съедение запретного плода”), так и плана отношений в сообществе (“первородный грех”). “Изгнанный” из природной тотальности, ставший “вольноотпущенником природы”, как назвал человека Гердер, прачеловек оказывается существом свободным, т. е. способным игнорировать “мерки вида”, преступать непреложные для “полноценных” животных табу, запреты, но лишь негативно свободным: не имеющим позитивной программы существования»<sup>26</sup>.

Социальность, культурные стандарты диктуют человеку иные, нежели биологическая программа, образы поведения. Инстинкты в человеке ослаблены, вытеснены чисто человеческими потребно-

<sup>26</sup> Вильчек В.М. Алгоритмы истории. М., 1989. С. 13.

стями и мотивами, иначе говоря, «окультурены». Действительно ли притупление инстинктов – продукт исторического развития? Новейшие исследования опровергают такой вывод. Оказывается, слабая выраженность инстинктов вызвана вовсе не развёртыванием социальности. Прямая связь здесь отсутствует.

Человек всегда и независимо от культуры обладал «приглушёнными» неразвитыми инстинктами. Виду в целом были присущи лишь зачатки бессознательной природной ориентации, помогающей слушать голос земли. Идея о том, что человек плохо оснащён инстинктами, что формы его поведения мучительно произвольны, оказала огромное влияние на теоретическую мысль. Философские антропологи XX в. обратили внимание на известную «недостаточность» человеческого существа, на некоторые особенности его биологической природы.

Например, А. Гелен полагал, что животное-биологическая организация человека содержит определённую «невосполненность»<sup>27</sup>. Однако он был далек от представления, будто человек на этом основании обречён, вынужден стать жертвой эволюции. Напротив, Гелен утверждал, что человек не способен жить по готовым стандартам природы, и это обязывает его искать иные способы существования. Что касается человека как родового существа, то он был природно, инстинктуально глух и слеп... Человек как биологическое существо оказался обречённым на вымирание, ибо инстинкты в нём были слаборазвиты ещё до появления социальной истории. Он был приговорён к поискам экстремальных способов выживания не только как представитель общества, но и как животное.

Однако природа способна предложить каждому живому виду множество шансов. Оказался такой шанс и у человека. Не имея чёткой инстинктуальной программы, не ведая, как вести себя в конкретных природных условиях с пользой для себя, человек бессознательно стал присматриваться к другим животным, более прочно укоренённым в природе. Он как бы вышел за рамки видовой программы. В этом проявилась присущая ему «особость»; ведь многие существа не сумели преодолеть собственную природную ограниченность и вымерли. Но чтобы подражать животным, разве нужны какие-то проблески сознания? Нет, вовсе не нужны. Способность человека к подражанию не исключительна. Этот дар

<sup>27</sup> Цит. по: *Вильчек В.М.* Прощание с Марксом: алгоритмы истории. С. 17.

есть у обезьяны, попугая... Однако в сочетании с ослабленной инстинктивной программой склонность к подражанию имела далеко идущие последствия. Она изменила сам способ человеческого существования. Стало быть, для обнаружения специфичности человека как живого существа важна не человеческая природа сама по себе, а способ его бытия.

Итак, человек неосознанно подражал животным. Это не было заложено в инстинкте, но оказалось спасительным свойством. Превращаясь как бы то в одно, то в другое существо, он в результате не только устоял, но постепенно выработал определённую систему ориентиров, которые надстраивались над инстинктами, по-своему дополняя их. Дефект постепенно превращался в известное достоинство, в самостоятельное и оригинальное средство приспособления к окружающей среде.

Древний человек не только стремился найти пищу и возможности для размножения. Он рождал также и символические формы культурного бытия. И эта активность была важнее, чем утилитарный ручной труд. Поэтому в становлении человека огромную роль играла биотехника. Мамфорд вводит это понятие, акцентируя внимание на биологической природе человека. Он не рассматривает руку человека в духе Ф. Энгельса как рабочее орудие. Рука не просто мозолистый инструмент, добывающий пищу. Она способна передать в танце невыразимые чувства жизни и смерти. Если бы, по мысли Мамфорда, у наших предков всё сводилось к созданию орудий труда, то вряд ли люди смогли обрести язык, речь. По мнению американского культуролога, если рассматривать человека как главным образом изготавливающего орудие животного, то это означает пропустить основные главы человеческой предыстории. Именно они были решающими этапами развития. Если бы человек не смог создать сам себя, то он не был бы способен изменить что-нибудь в этом мире.

Американский исследователь Теодор Роззак (1933–2011) в своих работах показывает, что до наступления палеолитической эры (древний каменный век) господствовала другая – палеотаумическая (от греч. слов, означавших «древний» и «достойный удивления»). Ещё не было никаких орудий труда, но уже была магия. Мистические песнопения и танцы выражали суть человеческой природы и определяли её предназначение до того, как первый бу-

лыжник был обтёсан для топора. Роззак полагает, что древний человек скорее проявил себя прежде как мечтатель, духовидец, искатель смыслов, творец видений, а уже потом как человек творящий, человек орудий труда.

Вот контуры той древней жизни: сначала мистические видения, потом орудия, мандала вместо колеса, священный огонь для жертвоприношений (лишь значительно позднее – для приготовления пищи), поклонение звёздам, а не исчисление по ним времён или ориентиров походов, золотая ветвь вместо посоха пастуха и царского скипетра. Одним словом, по мнению Т. Роззака, молитвенно восторженное восприятие жизни предшествовало практицизму палеолитической эры.

Мы рассмотрели разные версии антропогенеза. Подведём некоторые итоги. Труд в марксистски ориентированной философии рассматривается как процесс взаимодействия человека и природы, в котором человек изменяет не только внешнюю, но и свою собственную природу. Труд – это способ существования людей, средство и условие естественного обмена веществ между человеком и природой. Человек не только преобразует форму того, что дано природой, но и заранее создаёт мысленный образ того, что должно быть сделано, сознательно ставит цель, определяющую способ и характер действий.

Орудия труда действительно сыграли немалую роль в жизни человека. Однако они не могут полностью раскрыть тайну превращения обезьяны в человека, не могут до конца объяснить чуда сознания, дар совести, секреты социальной жизни. Эволюционной теории, которая исходит из поступательного развития живой материи, здесь, видимо, не всё подвластно.

Справедливости ради надо сказать, что человечество не располагает пока аргументированной и ясной теорией, объясняющей во всех деталях становление человека. Появление самого эксцентричного создания на земле – человека – связано с качественными прорывами в развитии живой материи, которая вдруг стала одухотворённой, мыслящей. Возможно, это произошло так, как представляли себе К. Маркс и Ф. Энгельс. Может быть, сознание человека родилось совсем из других предпосылок, как показывают Э. Кассирер, Т. Роззак, Л. Мамфорд или Й. Хёйзинга. Однако при всех вариантах феномен культуры расценивается как

радикальный сдвиг в развитии человека, человечества и истории. Антропогенез остаётся философской проблемой, сохраняющей для нас некое таинство.

## Труд и работа

Каковы природные и социальные предпосылки труда как особого рода человеческой деятельности? Касаясь этой темы в социологическом и историко-философском ракурсе, мы видим множество новых толкований труда. Возникает мысль о том, что далеко не каждая активность человека может быть отнесена к труду. Определённая активность людей не относится к труду как к грани человеческого бытия, а выражает лишь такие формы деятельности, которые носят прикладной, исторически преходящий характер. Так, к примеру, Х. Арендт считает необходимым провести различие между «трудом» и «работой»<sup>28</sup>.

Н.В. Мотрошилова пишет: «Для интерпретации труда решающее значение приобретает также и то, что “жизнь”, появившаяся в кадре V.a. (речь идёт о книге Х. Арендт “Vitaactivia”. – П.Г., Э.С.), сразу взята автором в слове с социальными факторами и формами. Так, для обеспечения “естественных”, жизнью тела продиктованных потребностей природные вещи уже должны быть, верно констатирует Х. Арендт, “извлечены трудом”. “Обусловленности”, таким образом, сразу будут рассмотрены ею как *природно-социальные*. Но сама жизнь и её необходимости как раз в случае труда приобретает особое, наибольшее по сравнению с другими видами деятельности, именно исходное значение»<sup>29</sup>.

По мнению Х. Арендт, «классическая Античность» уделила мало внимания этой теме. Действительно разные эпохи демонстрировали различное ценностное отношение к труду. Варвары, например, показывали презрение к созидательной активности. «Искусство войны проникает в среду варваров быстрее и глубже, чем любая другая отрасль техники». К производительному труду в целом варварское общество относилось крайне противоречиво.

<sup>28</sup> Эта тема основательно рассмотрена в книге: Мотрошилова Н.В. Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт. Бытие – время – любовь. М., 2013. С. 291–347.

<sup>29</sup> Там же. С. 285.

«Свободный соплеменник, участник народного собрания был вместе с тем и домохозяином, скотоводом и земледельцем. Лишь владевшие значительным количеством рабов были вовсе избавлены от труда и могли вести праздную жизнь, какую описывал Тацит, повествуя о древнегерманских дружинниках и их вождях. Однако вряд ли оценка труда свободным дружинником была высокой. Естественно, что в обществе, которое в немалой степени жило войной, захватами грабежами, вырабатывались героические идеалы поведения и наиболее достойным свободного человека занятием, приносящим ему славу и добычу, считалось военное дело. Поскольку же к нему так или иначе были причастны все соплеменники, то, вероятно, рядовые свободные, которым приходилось делить своё время между походами и обработкой полей, не могли одинаково высоко ставить эти занятия. Свободный труд в собственном владении никогда не унижал, но мог ли он идти в сравнение с дружинными подвигами?»<sup>30</sup>.

Отсутствие пиетета перед трудом обнаруживалось не только в массовом, практическом сознании. Оно отражалось также и в философской оценке труда. Каким образом сложилось презрительное отношение к труду у античных авторов? Согласно экспертизе Х. Арендт, обслуживание жизненных нужд в ту эпоху было обязанностью рабов и бывших пленных. Труд не считался добродетелью и в античности, где политический человек ценился выше. Позднеантичная цивилизация не признавала высокого достоинства физического труда. К концу античной эпохи и земледельческое занятие не относили к числу гражданских добродетелей, как это было в более патриархальный период, во времена Цинцинната. В период Римской империи стало расхожим в кругах господ представление о природной низости людей, занятых физическим трудом. Правда, киники, Сенека, Эпиктет и некоторые другие мыслители пытались преодолеть отрицательную оценку труда.

«Игнорирование также и философией классической Античности различия между работой и *das Herstellen* Х. Арендт не считает чем-то удивительным. Она возводит упомянутое пренебрежение к тому, что внимание античных теоретиков было привлечено к другому различию, интересовавшему их в первую очередь. Это был (отчасти рассмотренный в I главе V.a.) процесс постепенного

<sup>30</sup> Гуревич А.Я. Средневековый мир. М., 1990. С. 37.

обособления друг от друга тех областей, в которых какие-то люди (рабы, ремесленники и т. п.) должны были трудиться “в сфере хозяйства, т. е. В сокренности, приватности” – их отделения от областей “публичности” (где господа “свободно двигались по агоре”)<sup>31</sup>.

В христианстве произошла переоценка рабовладельческой морали. «Если кто не хочет трудиться, то и не ешь» (второе послание Павла к фессалоникийцам). Этот принцип раннего христианства переиначивал сложившиеся приоритеты. Отныне тяжчайшим грехом объявлялась праздность. «Христианское учение оценивало земные установления с точки зрения их пригодности как средства приближения к Богу, и в этом смысле определялось и отношение к труду. Трактовка труда, собственности, бедности, богатства в раннехристианской литературе – а эти сюжеты занимают в ней немалое место – может быть правильно понята, только если принять во внимание, что все эти вопросы ставились в плане религиозно этическом, неизменно спиритуализировались, отнюдь не составляя некоей системы “экономических взглядов”. Собственно экономическая проблематика чужда сознанию евангелистов и отцов церкви, а равно и средневековых теоретиков, – она поставлена здесь в совершенно иные понятийные связи и приобретает значение лишь в более широких мировоззренческих рамках»<sup>32</sup>.

Опираясь на изложенный материал, мы предлагаем иное, чем у В.А. Вазюлина, определение труда как грани человеческого бытия: «Труд есть интенциональное свойство человека, направление на выработку соотношения с самим собой и окружающей средой». Это определение, на наш взгляд, позволяет преодолеть экономический материализм в толкование феномена труда как грани человеческого существования.

---

<sup>31</sup> Мотрошилова Н.В. Мартин Хайдеггер и Ханна Арентс. Бытие – время – любовь. С. 287.

<sup>32</sup> Гуревич А.Я. Средневековый мир. С. 37.

## Глава 2. Антропологические конфигурации труда

### Протестантский этос

Путь к успеху в сознании предпринимателей прошлого ассоциировался с порядком ценностей, в соответствие с которым индивид должен был привести своё реальное, собственное поведение. После работ М. Вебера в философской и экономической литературе стало общим местом ссылаться на протестантский этос как на неукоснительное условие капитализма, его закономерного появления на исторической сцене. Почему именно в Европе в конкретный период её истории сформировался капитализм? Оттого, что появилась частная собственность? Ничуть не бывало: она существовала и прежде. Сложился, наконец, рынок? Да это вообще древнейшее достояние человечества. Может быть, более широкое распространение банков, чем в современной России? Нет, нечто подобное существовало в Вавилоне, Элладе, Китае и Риме. Изучая многочисленные хозяйственные источники, М. Вебер пришёл к выводу, что капитализм мог возникнуть в древности – в Китае, Индии, Вавилоне, Египте, в средиземноморских государствах далёкого прошлого, Средних веков и Нового времени. Однако этого не случилось.

Фактически для рождения капитализма недоставало только одного компонента – особой психологической настроенности людей к специфическим этическим правилам. Они-то как раз и родились вместе с протестантизмом. Нравственные предпочтения людей той поры, их жизненные установки и получили название «протестантский этос». У людей появились святые, которые определяли их повседневное поведение. М. Вебер так и ставил вопрос: какое сцепление обстоятельств привело к тому, что именно на Западе, и только здесь, возникли такие явления культуры, которые развивались – в направлении, получившем универсальное значение?

Мир хозяйства традиционно считался лишённым поэзии, мёртвым, косным, ограничивающим высокие движения души. Гений противостоял ремесленнику, поэт – торговцу. Капитализм потому и достиг всемирного успеха, что привнёс поэзию в область самого хозяйства. Тот образ мысли, который впоследствии нашёл

выражение во многих политических и хозяйственных программах и встретил сочувствие народа, в древности и в Средние века презирался как недостойное проявление грязной скаредности. Как отмечал М. Вебер, подобное отношение и в начале XX в. было свойственно всем тем социальным группам, которые были наименее связаны со специфическим капиталистическим хозяйством того времени или наименее приспособились к нему.

Этот мощный пафос серьёзной пуританской (аскетической) обращённости к миру, это отношение к мирской деятельности как к долгу был бы немислим в Средние века. Теперь в наши дни нам понятен огромный духовный подвиг протестантизма, который разрушил древние заветы. Проникая в глубины библейской мудрости, толкователи новой религии произнесли нечто, нашедшее отклик в сердцах людей. Бог вовсе не назначает тебе жизненную судьбу. Напротив, он ждёт от тебя подвижничества, упорства. Всевышний определяет только своё земное предназначение – труд. Птица удачи в твоих руках. Преобразуй землю. Хочешь богатства – обрети его. Оплошал – Бог, разумеется, простит, но вовсе не оценит как благое деяние. Протестантизм открыл новую эру в истории Европы, а возможно, и всего мира. Он благословил жизненное процветание на основе земной жизни.

Протестантский этос зафиксировал огромные изменения в психике человека. В религиозных доктринах родилась новая концепция свободы. Люди не хотели больше повиняться. Впервые в европейской истории стремление быть свободным стало восприниматься как благо для человека. Свобода оценивалась как святыня. Само собой понятно, что без идеи самостоятельного автономного индивида капитализм вряд ли возник бы.

Протестантская этика позволила людям осознать ценность всякого накопления, которое служит подножием любому бизнесу. Она воспитала трудолюбие, которое, конечно, проявлялось и в других культурах. Однако именно в Европе трудовая этика соединилась с аскетизмом. Подвижничество является средством воплощения тех заветных идеалов христианства, к которым должны стремиться все верующие люди. Подвижничество есть не что иное, как выражение самого существа Христова учения. Обычно с именем аскета связывают понятие о монахе-отшельнике, который живёт строгой

нравственной жизнью, а аскетизм понимается как упражнение в умерщвлении плоти. Но это вульгарно-стилизованное представление о данном феномене.

В русской культуре аскетизм утвердился задолго до протестантского этоса. Он явился средством христианского освящения, для которого необходимо всякое внутреннее усилие, забота, попечение. Он был призван дать человеку возможность услышать голос совести и прояснить Божий образ. Утверждая аскетическое начало в нравственности, христианский философ прошлого века Владимир Соловьёв писал: «Нравственные требования подчинения плоти духу встречаются с обратным фактическим стремлением плоти подчинить себе дух, вследствие чего аскетический принцип двоится: требуется, во-первых, оградить духовную жизнь от захватов плотского начала и, во-вторых, покорить область плоти, сделать животную жизнь лишь потенцией или материей духа. Самосохранение духа есть прежде всего сохранение его самообладания. Это есть главное во всякой истинной аскезе, поэтому преобладание духа над плотью необходимо для нравственного достоинства человека»<sup>33</sup>. Среди ценностных ориентиров православия – нестяжательство. Исполнение обета нестяжательности ведёт монаха к достижению полного бескорыстия, благодаря которому человек бесстрастно смотрит на земные блага. Богатство открывает широкий путь ко всем чувственным удовольствиям. Поэтому монах в полном смысле слова должен быть свободным от всего, что располагало бы его дух к каким-либо корыстолюбивым мечтаньям. Священное Писание свидетельствует: «Где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6:21). Понятия «спасение» и «духовная жизнь» оказываются предельно значимыми для православного человека. Аскетические начала вытекают из самой сущности православия.

Экономическое соперничество между предпринимателями в России не было столь жёстким и беспощадным, как в протестантизме. Православие прочно укоренено в идеалах добра, милосердия, человеческой душевности. Среднестатистический англичанин, чьи, казалось бы недавние, предки казнили голодных детей за украденные булки, вряд ли мог понять, почему сердобольные русские крестьяне потчевали чем Бог послал по арестантским

<sup>33</sup> Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 142.

трактам закоренелых преступников. Каторжникам несли еду, а за убийц молились. Не понять европейцу, отчего на Руси издревле почитались юродивые.

Протестантский этос создал целые поколения бережливых, добродетельных, предприимчивых людей. Однако причём тут честное слово русских купцов? Ведь протестантизм и православие – разные ветви христианства. Может быть, следует поискать иные истоки праведности русских предпринимателей? Но ведь капитализм, согласно Веберу, базируется на протестантском этосе. Современные дискуссии, связанные с мировым финансовым кризисом наглядно показали, что капитализм может появиться в странах, где ничего не знали о протестантском этосе. В качестве примера можно провести Китай. Однако означает ли это, что новые формы хозяйствования могут сложиться и без моральных установлений? Нет, не означает, поскольку стимулом продвижения к капитализму в Китае послужило конфуцианство, основанное на сходных принципах человеческого общежития.

В православии, как и в протестантизме, значительное место занимало уважение к труду. Оно благословляло стремление человека сделать этот мир более благоустроенным, соотнесённым и с мирскими потребностями человека. Вместе с тем православие настаивало на великодушии, укреплении достоинства человека. Стремление к своим материальным правам в ущерб другим считалось всё-таки постыдным. Об этих первоосновах православия обстоятельно писал В.С. Соловьёв. «Бескорыстие, – утверждал он, – есть свобода духа от привязанности к особому рода материальным благам, именно к имущественным. Ясно, значит, что это есть особое выражение того же чувства человеческого достоинства; соответственно чему и противоположные этой добродетели пороки: скупость и корыстолюбие – сознаются как постыдные»<sup>34</sup>.

Добродетельно-щедрым человеком считается в православии тот, кто из справедливости или человеколюбия делится своим имуществом с другими. Но при этом такой человек может быть даже до скупости привязан к тому имуществу, которое он раздаёт. В таком случае его нельзя, строго говоря, назвать бескорыстным. Можно только сказать, что в нём альтруистическая добродетель щедрости побеждает порок корыстолюбия.

---

<sup>34</sup> Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. С. 194.

Православие несовместимо со многими традициями современного буржуазного мира. Возьмём, к примеру, такую деталь капиталистической повседневности, как брачный договор. В современной России он постепенно становится привычным. Однако многие православные люди не могут по своей душевной устроенности принять такое жизненное установление. Допустимо ли в момент венчания само помышление о том, что брак этот распадётся, что клятва перед Богом о совместном жизни будет нарушена, что нажитое имущество станет предметом раздела? Недопустимо, потому что оно противоречит самому зароку, крестному целованию.

Теперь правомерно задаться вопросом, который, разумеется, не ставился М. Вебером. Какая же ветвь христианского самосознания оказалась более успешной для развития капитализма? Отчего огромные усилия политиков и массы людей, направленные на развитие капитализма в России не принесли ожидаемых результатов? Не проиграло ли православие историческое соревнование между ним и протестантизмом в действенном продвижении к типу современной цивилизации? Почему в нашей стране, несмотря на духовные традиции, капитализм оказался неокультуренным, а, напротив, диким, грабительским, беспощадным? Каким образом нерушимое купеческое слово заместилось нагловатым, жадным прищуром вороватых дельцов?

В условиях нынешнего кризиса наиболее прозорливые эксперты пишут о насущной потребности цивилизовать капитализм, вернуть ему утраченное ценностное измерение. И в этом контексте честное купеческое слово оказывается не забавной и эксцентричной приметой купеческого быта, достойном остаться в истории музейной реликвией. Бессознательно, чисто интуитивно оно становится всё более и более актуально востребованы.

### **Величие и нищета протестантского этоса**

Труд – целесообразная *деятельность человека* при помощи орудий, направленная на изменение и приспособление предметов *природы* для своих потребностей.

Если сопоставить эти ценностные ориентации с отношением к труду в протестантской этике, то между ними можно увидеть существенное различие. В протестантской эпохе не просто утверждается

достоинство труда и подчёркивается низость праздности. Труд рассматривается как *судьба*, как призвание человека, как его предназначение. Признаётся богоугодность трудового призвания. Высшее существо, как выясняется, вовсе не против деловой сметки, не против богатства. Более того, как учил М. Лютер, если человек получает прибыль небольшую при том, что имел возможность увеличить доход, то это означает, что он совершил грех перед *Богом*.

Протестантская этика освятила труд. Более того, она открыла в нём неисчерпаемую поэзию. Мир хозяйства традиционно считался мёртвым, косным. Предполагалось, что сфера экономики с её заботами о насущном ограничивает и стирает вдохновение *души*. В предшествующей *культуре* гений выглядел противостоянием ремесленника, поэт – торговца, рыцарь – ростовщика. В эпоху Реформации возвышенность *духа* укоренилась в области самого хозяйства. Всякий труд, сопряжённый с преобразованием *жизни*, признавался поэтичным.

Одновременно была осуждена праздность. В ряде стран приняли *законы* против бродяг. Хозяйственная профессия оценивалась как ответ на призыв Бога. Следовательно, готовность перестраивать, украшать жизнь воспринималась как моральный *долг*. Этим же диктовалось желание совершенствовать своё мастерство, свой хозяйственный навык. Однако понимание труда как *ценности* ещё не выражало целиком внутренний мир человека эпохи Реформации.

Труд был соотнесён с *аскетизмом*, с высокой *целью* земного существования. Иначе говоря, вовсе не предполагалось, что полученная прибыль должна немедленно обслужить гедонистические потребности человека. Напротив, смысл труда усматривался в том, чтобы произвести некое накопление, преодолев искушение всяческих удовольствий.

Если католицизм считал заботу о нищих святым и добрым поступком, то протестантизм счел это предрассудком и отверг его. Милосердие понималось как готовность помочь обездоленному освоить профессию и позволить ему продуктивно работать.

Одной из высших добродетелей считалась бережливость. Но речь шла вовсе не о накоплении как таковом. Полученную прибыль человек новой эпохи пускал в расход. Приращение не оседало мёртвым грузом. Напротив, оно требовало от агента хозяй-

ственной жизни ещё большего напряжения. Важно было выйти за пределы повседневного наличного *опыта* и отыскать сферу малоизвестного, область риска. Эпоха Реформации открыла запредельность там, где она менее всего предполагалась, – в экономическом укладе, в мире хозяйства. Прибыль, следовательно, всегда больше того, что она приносит владельцу. Приращение богатства есть выход за пределы насущного, нужного, потребляемого, это чистый прирост *бытия*. Она символизирует прыжок в неизвестность. Это стихия творчества.

«Прежние системы хозяйства были построены на потреблении того, что производилось, на некоем балансе вложения и отдачи. Подход к хозяйству был утилитарный, рабовладелец получал от рабов, а феодал – от своих крестьян и вассалов всё, что ему нужно было для роскошной жизни. Капитализм стал производить для расширения самого производства. Баланс уступил место авансу: капитализм – это искусство вложения средств, гениальная растрата. Раньше практические люди были заняты в основном извлечением средств себе на пользу и удовольствие, а капитализм стал их влагать, разбрасывать, тратить, как в бурной любовной игре»<sup>35</sup>. Не случайно, по мнению некоторых исследователей, ускоренное развитие капитализма в Европе совпало с эпохой романтизма. Романтизм, стало быть, вовсе не против капитализма, не против духа чистогана.

У капитализма и романтизма общая метафизическая установка: устремлённость в бесконечность. По мнению М. Эпштейна, все античные, «наивные» формы хозяйствования, с их установкой на конечный, потребляемый продукт, были отброшены капитализмом, так же как романтизм устранил все наивные формы классицизма в поэзии с их установкой на наглядный, воплощённый, созерцаемый *идеал*. Идеал оказался отброшенным в будущее, в прошлое, в невозможное, в никуда. Поэзия стала томлением по недостижимому идеалу и насмешкой, иронией над всеми конечными формами его воплощения.

Таким образом, протестантская этика не просто опоэтизировала труд. Она придала ему новое, неведомое измерение, позволяющее переосмыслить человеческую природу, обрести новые грани безмерного бытия. Можно сказать, в эпоху Реформации стал

<sup>35</sup> Эпштейн М. Поэзия хозяйства // Независ. газ. 26.06.1992.

вырабатываться человек – носитель другого характера, нежели в предшествующие эпохи. Он видел своё предназначение в *свободе*, в дерзновении.

Здесь пролегал глубинное отличие собственно предпринимательского труда от труда машинного, который идеализировался в более поздней *философии*. Пролетарий или разнорабочий тоже относится к труду как к *благу*. Однако это занятие выглядит поэтически окрашенным только в сочинениях идеологов марксизма. На самом деле рутинный механический труд не открывает в человеке ни особого достоинства, ни величия, ни творческих граней.

Предпринимательство же провоцирует в человеке новые, малоизвестные стороны его натуры. Деловой расчёт немислим без напряжения риска, конкретная выгода – без страха перед банкротством. Понимание труда как божественного призвания – это приглашение к иному существованию, к бесконечной *игре* возможностей. Человек отыскивает в наличном мире не себя самого, а иного, некий собственный идеал, именно то, кем он может стать, если доверится зову трансцендентального. В человеке просыпается множество Я, которые он стремится воплотить в дерзновением замысле.

Когда М. Вебер поставил вопрос: какое сцепление обстоятельств привело к тому, что именно на Западе, и только здесь, возникли определённые явления культуры, которые приобрели затем универсальное значение, он имел в виду прежде всего новые ценностные ориентации. Капиталистические авантюристы существовали во всём мире. Однако именно в Европе эпохи Реформации сложился новый комплекс жизненных ориентации. Экономический рационализм, по мнению М. Вебера, зависит и от предрасположенности людей к определённым видам практически-рационального жизненного поведения.

Протестантская этика регламентировала образ жизни человека едва ли не во всём. Её предписания касались не только производственной, но и социальной *практики*. Она требовала качества труда и дисциплины. Эта этика осуждала также пьянство и разврат, призывала крепить семью, приобщать детей к труду и обучать религиозной *вере*, умению читать и понимать Библию. Вебер писал о протестантском этосе, но он его не идеализировал. Не стоит, видимо, отождествлять взгляды немецкого философа

и принципы протестантизма. Вебер писал, что Реформация положила начало становлению капитализма. Таким образом, капитализм можно считать продуктом Реформации. В результате возник буржуазный предприниматель, который не преступал границ формальной корректности, считался нравственно безупречным, а то, как подобный предприниматель распоряжался своим богатством, не вызывало порицания; он мог и даже обязан был соблюдать свои деловые интересы.

Но Вебер не идеализировал капитализм, его истоки и судьбу. Он показал, во-первых, что протестантские заповеди не безупречны. Согласно этому кодексу нравов, человек, который мог обмануть партнёра ради прибыли, но не сделал этого, не вполне адекватен. Ради труда, ради преобразования и благоустройства земли можно и обмануть, лишь бы не угасла предпринимательская жилка. Вебер также отмечал, что по мере становления капитализма произошло отречение от христианских ценностей. Именно поэтому стремление к наживе утратило религиозно-этическую оценку. Жажда денег, богатства на высшей стадии развития капитализма приобрела характер безудержной страсти, подчас близкой к спортивной. Не случайно Вебер предумышленно вывел за скобки своей протестантской теории происхождения капитализма ростовщиков, военных поставщиков, откупщиков должностей и налогов, крупных торговых предпринимателей и финансовых магнатов.

К концу прошлого века методы спекуляции были доведены до изощрённости и совершенства. Даже процесс выплаты долгов был возведён в некую нравственную норму, чуть ли не инициированную Богом. Вероятно, через это представление складывалась сакрализация капитализма и демократии, поскольку сам Бог на их стороне. Именно такое толкование получила работа «Протестантская этика и дух капитализма» спустя чуть не век после её появления. Ростовщичество стало поэтизироваться. Банки, оказавшиеся кровеносной системой экономики, превратились в учреждения, заслуживающие боготворения. Однако христианская доктрина всегда презирала ростовщиков. Осуждалось само взимание процентов за предоставляемый кредит.

У Пушкина Альбер в «Скупом рыцаре» считает, что, беря деньги взаймы, можно просто дать рыцарское слово, но не заклад: «...его червонцы будут пахнуть ядом». А брать проценты всё рав-

но что торговать смертельным зельем. Речь, разумеется, идёт не о том, чтобы проценты были небольшими, справедливыми. Давать деньги ради прибыли – это христианский грех. Ведь тот, кто обратился с просьбой, испытывает временную нужду. А кредитор пользуется временными затруднениями, спекулирует на человеческих страданиях. Скупой рыцарь у Пушкина равнодушен к слезам вдовы, которая стоит под дождём и воет, прося об отсрочке. Он принимает дублон, который, судя по всему, получен от разбойника. Вина ростовщика с нравственных позиций нередко была предметом обсуждения. Лишить кредитора имущества, а иногда и жизни казалось справедливым.

Не только христианство осуждало кредиторов. Буддисты полагали, что человек, живущий на чужие доходы с займа, никогда не достигнет нирваны. Мусульмане также презрительно относились к ростовщикам, которые часто рисковали своей жизнью и подвергались опасности. Иудейская Тора запрещает своим единоверцам ссужать под проценты. Более того, финансисты никогда не имели высокого социального статуса. Ни во времена христианства, ни в период капитализма их никто не принимал за достойных граждан в отличие от бюргеров, торговцев и капиталистов. Все были убеждены в том, что ростовщики получают деньги ни за что, они поэтому безнравственны. На них лежит ответственность за инфляцию, причём не только в сфере денег. Вот почему они жили на грани закона. Конечно, писатели отразили и столь редкие факты, когда финансист оказывается востребованным. Он купался в лучах славы и власти. Но надолго ли?

Когда надобность в них исчезала, ростовщики снова опускались в социальные низы. В 1893 г. Эмиль Золя написал свой роман «Деньги», в котором он рассказал о методах работы финансовых рынков, заодно описал и атмосферу всеобщего морального осуждения со стороны общества по отношению к банкирам. Главный герой романа – банкир-учредитель мсье Саккар, специализирующийся на спекуляциях акциями якобы быстро развивающихся компаний, в данном случае ближневосточных. Благодаря лёгкости, с которой он делает деньги, он становится звездой финансового мира. В его уста Золя вкладывает следующие слова: «Стоит ли отдавать тридцать лет жизни, чтобы заработать какой-то жалкий миллион, когда его можно положить в карман за один час, посред-

ством простой биржевой операции... Самое худшее в этой горячке то, что перестаёшь ценить законную прибыль, а в конце концов даже теряешь точное представление о деньгах».

Саккар неизбежно терпит крушение, но вскоре он начинает всё снова. Люди, подобные банкиру, описанному Золя, были зачастую очень богатыми, но с ними мало кто желал общаться, о них мало знали. Они были спекулянтами, маргиналами, ничего не производившими, но они всегда находились в движении. Наши современные банкиры-инвесторы – те, кого мы почитаем столпами общества и оплотами капитализма, – являются преемниками мсье Саккара.

Мировой кризис разразился именно в результате неоправданного расширения зоны ростовщичества. Характерно, что главам ведущих государств на сегодняшний день так и не удалось договориться об усилении контроля над спекулятивными инструментами. Ни институтов такого контроля, ни оценки самого ростовщичества, во многом повинного в кризисе, ни реальных шагов в обуздании appetites финансистов. Теперь, видимо, важно обсудить вопрос о будущем морали. В специальной экономической и этической литературе обозначилось две тенденции. Одни авторы полагают, что спасение капитализма в том, чтобы вернуться к протестантскому этому. Они пишут о подвиге Лютера, который сумел воскресить основы христианской морали. Сейчас такая работа, по их мнению, предстоит и нынешним ревнителям нравственности. Спасение от мирового кризиса многие усматривают в том, чтобы очистить мировую экономику от интриг ростовщичества, возродить достоинство труда, честности, доверия, без которых мировое сообщество не выползет из кризиса. Но, может быть, важен поиск иных нравственных ориентиров? Не исключено, что протестантский энос исчерпал себя за четыре с половиной столетия. Как и почему может возникнуть новый нравственный кодекс? Должен ли он быть отражением новой мировой практики?

В книге профессора Принстонского университета Джеффри Стаута «Демократия и традиция»<sup>36</sup> содержится огромный материал, связанный не только с политической мыслью, но, в частности, и с моралью. Читать интересно, но вот что вызывает чувство протеста. Автор отмечает очевидную истину: представления о нравственности различны. Но рождение новых нравственных пред-

<sup>36</sup> *Стаут Дж.* Демократия и традиция. М., 2009.

ставлений он связывает только с конвенциональным подходом. Различия, мол, существуют. Нигилист отбрасывает идею о том, что нравственная истина возможна. Скептик оставляет мысль о том, что мы оправдываемся верой в какие бы то ни было нравственные истины. Радикальный релятивист отбрасывает идею о том, что мы можем оправданно применять моральные суждения к людям, поступкам и практикам за пределами нашей собственной культуры. Как быть? Дж. Стаут уповаает на возможности межкультурного морального суждения. Кто бы спорил? В конечном счёте, автор игнорирует не только этику, но и огромный нравственный опыт человечества. Этика, оказывается не чем иным, как определённым соглашением между либералами и консерваторами, представителями разных культур. Но мы видели, во что превращается спор между прогрессистами и ретроgrадами хотя бы в нашем обществе.

Речь идёт о моральном релятивизме. Если каждая историческая, социальная сила имеет свои резоны, свои нравственные императивы, то как, к примеру, можно осуждать агрессивный аморализм новых хозяев российской жизни. Видимо, современной этической мысли не хватает конструктивности. Надо подвергнуть разоблачению этический релятивизм. Человечество буквально выстрадало нравственные нормы ценой страданий, опыта революций, этической рефлексии. Они незыблемы и универсальны. Поиск оснований этих моральных установлений – актуальная задача. Иначе будет царствовать морализаторство и лицемерие.

Но сохраняет ли себя протестантский этос в качестве духовного фундамента капитализма? В каждой культуре, которая прошла полный цикл развития, существует срез, соответствующий протестантскому этосу, но по ходу истории этот срез жизни общества был востребован в разной степени. В ряде случаев, в частности в России, он был просто уничтожен или подавлен. И по делу: он противоречил высшей ценности российского государства – административной вертикали, которая во все времена подавляла даже слабые попытки, связанные с возникновением самостоятельных субъектов социокультурной практики.

Универсален ли протестантский этос? Ведь во многих культурах отвергается ценность труда, дисциплинированности, аскезы. Могла ли вертикаль власти уничтожить хозяйственный этос? Здесь, вероятно, дело не во власти, а в том, что социальная практи-

ка вызвала к жизни иные ценностные ориентации. Они-то и были востребованы многими людьми. Сегодня трудно убедить большинство в том, что без труда не вытащишь и рыбку из труда. Мысли об аскезе, которая поневоле связана с кризисом, раздражают людей. Они с упоением верят в то, что вот-вот всё наладится, кризис уйдёт так же внезапно, как обрушился. Нравственный урок, который вытекает из катастрофы, не извлечён, не усвоен.... Кого же винить в моральной деградации общества?

Власть убеждена, что преступность наших дней выросла как на дрожжах не столько из наличного денежного оборота, сколько в результате малограмотной борьбы с ним. Мы ещё не до конца осознали тот масштаб, который характеризует влияние криминала на все стороны жизни современной России. Каковы сегодня отношения между государством и уголовным миром? Власть и криминал не всегда антиподы. Эксперты нередко называют их политическими соперниками. Ведь они реализуют собственное право на насилие, иногда прибегая к союзу уголовщины и государства, порой вступая в яростную борьбу. Как только власть начинает осуществлять своё стремление к монополии, криминал поднимает голову, становится агрессивным.

Вспомним, как в 90-х гг. XX в. началась криминализация в обществе, потому что ввели усиленный контроль за наличными расчётами. Ведь введение наличных расчётов оказалось радикальным, неожиданным для нашей страны. Поэтому стала складываться и организованная преступность. А сегодня? Снабжение экономики наличными средствами оказалось целой индустрией. Её обороты можно сравнить с выгодами от продажи нефти и газа. Эта сфера даёт миллиардные доходы криминальному миру. Он может вообще сосредоточить свои усилия именно здесь, и больше ему ничего не потребуется. Государство позволило криминалу получить могучий источник обогащения. А теперь без этой сферы преступного сообщества в экономике может наступить коллапс. Вот она социальная логика. Наивно думать, будто государство противостоит криминалу по определению. Точки такого противостояния и союза различны и многообразны. Сращивание государственных структур и власти – сюжет бродячий. Но как может нравственное сознание примириться с тем, что вокруг всё преступно, кругом все друг друга «крышуют»? Говорить о добродетели в этих условиях – всё равно что премудрому пескарю задавать благородные вопросы щуке.

Тема социальной справедливости становится всё более актуальной. Но власть не всегда бывает плохой. К примеру, в VI в. н.э. граждане Афин тоже оказались в зоне кризиса. Многие из того времени похоже на то, что мы переживаем сегодня. В Афинах увеличивалась пропасть между бедными и богатыми, экономическая нестабильность грозила революцией. И что важно: греки также пребывали в состоянии глубокой депрессии. Находясь в состоянии полной безнадёжности, они позвали Солона, дав ему почти не урезанные полномочия. Что сделал Солон? Прежде всего, он первым же законом отменил долги. Таким образом, земля снова оказалась в руках крестьян. Граждане были освобождены от рабства. «Страхивание бремени» (сложилось такое словосочетание) предполагало уничтожение долговых обязательств. Так Солон восстановил общественный баланс в обществе, возвёл в значимую норму справедливость. Затем он разработал кодекс справедливых законов и заложил основы демократической конституции. Результаты не замедлили сказаться. Выросло благосостояние общества. Стали процветать философия, театр, скульптура и архитектура.

Вот что пишет по этому поводу знаменитый канадский учёный и писатель Джон Ролстон Сол в книге «Ублюдки Вольтера. Диктатура разума на Западе»: «Наше современное отношение к задолженности подтверждает, что мы перешли на новую ступень. Теперь социальная этика подчиняется эффективному функционированию системы. На этой стадии социальный контракт подчинён финансовому контракту. Этика настолько исказилась, что она стала использоваться в качестве мерила эффективности функционирования систем и для негативной нравственной оценки должников. В результате мы разучились пользоваться весами здравого смысла в оценке бедности и страданий, которые возникают из-за долгов, с одной стороны, и сравнительно слабыми негативными последствиями неплатежей на финансовую систему – с другой»<sup>37</sup>.

Нынешний российский капитализм держится на основах, которые не сулят ни ему, ни всему обществу ничего хорошего. Нынешний капитализм и аморален, и не производителен. Его лидеры не скрывают: им по душе только такой бизнес, когда они ничем не рискуют, не связаны никакими обязательствами, никакими законами и приличиями. Им стоило бы понимать, что никакой дом на

---

<sup>37</sup> Сол Р. Ублюдки Вольтера. Диктатура разума на Западе. М., 2007. С. 594.

таких основах не устоит. Современный кризис продолжает свою разрушительную работу. Он вместе с тем обнаруживает серьёзные психологические проблемы, без решения которых невозможно оздоровление мировой экономики.

В XX в. осмысление труда как грани человеческого бытия продолжается как в рамках неомарксистской философии, так и в экзистенциализме и постмодернизме. Концепция неомарксистов в трактовке труда сводилась к тому, что недопустимо рассматривать труд только как возможность обладания результатами труда, присвоением себе этих результатов. Так, Э. Фромм отмечает, что в «Экономическо-философских рукописях» 1844 г. К. Маркс пишет: «Частная собственность сделала нас глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является нашим лишь тогда, когда мы им обладаем, т. е. когда он существует для нас как капитал или когда мы им непосредственно владеем, едим его, пьём, носим на своём теле, живём в нём и т. д., – одним словом, когда мы его потребляем... Поэтому на место всех физических и духовных сил стало простое отчуждение этих чувств – чувство обладания»<sup>38</sup>.

Э. Фромм подчёркивает: представление о том, что труд служит лишь средством существования, способом добывания личного достояния, отвергается К. Марксом. Мы сегодня часто задаёмся вопросом: что такое быть человеком? По Марксу, труд обогащает человеческое бытие, раскрывает его горизонты. Сам по себе он не является универсальным благом. Напротив, отчуждение труда может привести к обесцениванию человеческого бытия. «Чем ничтожнее твоё бытие, чем меньше ты проявляешь свою жизнь, – писал Маркс, – тем больше твоё имущество, тем больше твоя отчуждённая жизнь... Всю ту долю жизни и человечности, которую отнимает у тебя политэконом, он возмещает тебе в виде денег и богатства...»<sup>39</sup>.

Так, в социальной философии возникает тема борьбы между трудом и капиталом. Последователь Маркса Эрих Фромм оценивает это противостояние как противоборство между людьми и капиталом, бытием и обладанием<sup>40</sup>. Он в своих сочинениях показывает, что труд как грань человеческого бытия и работа, призван-

<sup>38</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 592.

<sup>39</sup> Там же. С. 602.

<sup>40</sup> См.: Фромм Э. Иметь или быть? М., 2012.

ная обеспечить жизнь человека, отличаются друг от друга. С этих позиций Фромм критикует рыночный социальный характер. Носитель этой психологической типажности относится к собственному «Я» как к товару, имеющему не потребительскую, а прежде всего меновую стоимость. Предлагая себя на профессиональном и общественном рынке, он рассчитывает не на свои дарования или специальную подготовку.

Фромм обращает внимание на тот факт, что уже в XVI в. в европейской культуре труд начинается трактоваться как в земном, так и в трансцендентном смысле. Праздность, как учил М. Лютер, – не только уклонение от жизненных задач, но и тяжёлый грех перед Богом. Характерно, что трансцендентный смысл проступает в эту эпоху в земной жизни. Возвышенность духа проникает в сферу хозяйственной практики. Труд поэтизируется. Он оценивается уже не только как добывание пропитания и обустройство жизни. Труд провозглашается выражением предназначения человека, духовным общением с Богом. Протестанты утверждают, что человеческая природа вообще немыслима без труда. Человек гибнет, если рушатся основы трудовой деятельности. Но самое главное – обрывается связь с трансценденцией, со сферой божественного, которая благословляет человека на преобразование жизни.

В структуре рыночного характера, не знающего прочных эмоциональных связей, запрограммированы ненадёжность и расточительность. Они распространяются и на мир человеческих отношений – с друзьями, возлюблёнными, родственниками, – и на мир вещей. Цель рыночного характера – безотказное функционирование в заданных условиях – понуждает его откликаться на мир с поверхностной рассудочностью и наивным прагматизмом. Разум как способность к постижению подменяется в нём инструментальной смекалкой. Неслучайно мы имеем дело сегодня с идолослужением машине.

Стало быть, труд не является сам по себе безусловной гранью человеческого бытия. Он имеет этот статус только в том случае, когда можно говорить о сохранении человеческой природы, об уникальности человека как особого рода сущего. Эту сторону проблемы подчеркивали в XIX в. масоны. Они отмечали святость всякого труда, личного и общественного, подчёркивали значимость аксессуаров вольных каменщиков – молотка, лопаточки, чертёжной доски. Если

лишить человека возможности трудиться, преобразится и сущность человека. Освобождение от труда как утомительной обязанности в технократических утопиях предполагает и расставание с человеком, каким он нам известен. Кибернавт не обладает человеческой природой и способы его бытия уже совершенно другие.

В минувшем столетии Карл Ясперс обратил внимание на всеобщую девальвацию труда. Эта деградация, показывал он, равнозначна утрате воли к деятельности. Но самобытие человека возможно лишь в напряжении труда. Однако современный человек мечтает о благосостоянии, которое даётся не раскрытием самобытия, а случайной удачей, лотерейным шансом. Массы отстаивают своё право на изобилие, но не задумываются над тем, что дорога к манне небесной требует напряжения. Распадение труда связано и с преобразованием функциональной производственной деятельности. В современных условиях индивид распадается на функции. Отдельный человек скорее выражает сознание нечеловеческого, а социального бытия. Разумеется, можно отказаться от концепции, согласно которой труд может считаться мерилем и способом философского постижения общества. Предстоит критически осмыслить тезис о том, что человеческую сущность можно свести к труду. «Когда человеку предоставляется возможность принять к исполнению ту или иную работу, проблема бытия человека и бытия в труде оказывается решающей строго говоря начинается лишь с “определённого”, а именно с “создания предметного мира” и что наоборот никакое вложение труда не может освободить живое существо от необходимости всё равно начать трудиться снова»<sup>41</sup>.

Итак, труд является такой же гранью человеческого бытия, как любовь, господство, игра, смерть. Без них человеческое бытие невозможно. Труд – неизменный спутник человеческого бытия. Однако его роль в разных обществах оказывается особой, зависимой от аксиологического измерения конкретной культуры. В европейской истории труд прославляли, поэтизировали, но в той же степени и принижали, отрицая его значимость для человеческого существования.

Однако далеко не все европейские мыслители были озабочены этими темами. Труд же нередко рассматривался как фрагмент более общих рассуждений внутри неотложной проблемы, чаще всего

<sup>41</sup> Бодрийяр Ж., Ясперс К. Призрак толпы. М., 2014. С. 131–132.

экономической. Сама человеческая активность имеет много уровней, соответственно различен и характер труда, его сложность, его специфика. В любом случае жизнь без труда оказывается пустым, ни к чему не обязывающим существованием. Труд рождает цели, а цель, в свою очередь, обязывает к активным занятиям.

## РАЗДЕЛ II. ИГРА

### Глава 1. Игра и воображение

#### Игра как страсть

Игра в силу присущей ей страстности и азарта с особой силой выражает человеческую природу. Страсть – сильное, не поддающееся контролю рассудка вожделение; экзистенциальная человеческая потребность; усиленное выражение человеческих потребностей. З. Фрейд считал, что страсти порождены инстинктами, среди которых он особо выделял сексуальный. Однако он не избежал ошибки своих предшественников, описывавших так называемые основные инстинкты человека. Его концепция человеческой природы является по существу отражением тех важнейших стремлений, которые обнаруживаются в человеке той эпохи, когда жил Фрейд. В концепции Фрейда индивид его культуры представляет «человека» вообще. Страсти и тревоги, характерные для европейского человека прошлого столетия, возводятся в ранг неизменных сил, которые коренятся в биологической природе человека. Индивид приходит в этот мир с полным набором биологически обусловленных потребностей, которые должны быть удовлетворены.

Э. Фромм предложил принципиально иной взгляд на природу страсти. По его мнению, индивидуальное и общественное поведение показывают: сексуальные потребности и голод составляют сравнительно малую долю среди всех прочих мотивов поведения. Стержнем мотивационной сферы человека оказываются страсти на рациональном и иррациональном уровнях: потребность в любви, нежности и солидарности; в свободе и справедливости; в сохранении чести и совести; в состязаниях с судьбой и даже роком.

Уже в первой своей работе «Бегство от свободы» Э. Фромм писал, что человек подавляет в себе иррациональные страсти – влечение к разрушению, ненависть, зависть и месть, – он преклоняется перед властью, деньгами, суверенным государством, нацией. Разрушительные для жизни страсти тоже являются своеобразным ответом на экзистенциальные потребности человека. Это относится и к созидательным страстям, которые способствуют жизни человека. И те, и другие неразрывно связаны с индивидом. И первые страсти развиваются неизбежно, если отсутствуют реальные предпосылки для реализации вторых.

Человеком владеют и такие страсти, как жажда власти, подчинения и разрушения. Эти страсти влекут его по жизни, становятся причиной волнений и тревог. Они не только дают пищу для сновидений, но и являются источником, который питает все религии мира, все мифы и легенды, искусство и литературу, – короче говоря, всё, что придаёт жизни вкус и цвет, что делает её интересной и значимой, ради чего стоит жить. Инстинкты человеку необходимы, но страсти, которые концентрируют его энергию на достижение жизненной цели, можно отнести к сфере возвышенного, духовного, святого. Именно в страстях, по мнению Ницше, выражается огромная, обновительная энергия. Она украшает жизнь, придаёт ей динамику и мощь.

В ряду человеческих страстей игра занимает особое место. Она пронизывает суть других аспектов человеческой активности. Если устранить игровой компонент из трудовой, экономической, политической, социальной или сексуальной практики, это радикально изменит не только образ жизни, весь её уклад, но также и сущность человеческого бытия. Игра имеет особое свойство. Она включается в состав других названных граней человеческого бытия. Невозможно представить себе труд без его связи с игровой деятельностью. Вероятно, игра старше труда в предчеловеческой истории. Она пронизывает различные стороны социальной активности, превращая людей в исполнителей заранее предопределённых общественных ролей. Это относится и к экономической деятельности. Она не строится только по законам здравого смысла и полезности. В ней неотторжимо присутствует игровой момент. Политика также оказывается сферой игры.

Понятие игры, которое прежде использовалось в эстетике и философии культуры, теперь всё чаще включается в систему философско-антропологического знания. Оно оценивается как один из основных аспектов человеческого бытия. С ним связывают проблему антропогенеза. Игровой принцип характеризует сегодня стремление постмодернистов раскрыть грани человеческого существования. Многие философские антропологи считают игру основным феноменом бытия человека.

Что заставляет людей отвлекаться от реальности и предаваться играм, далёким от житейской повседневности? Если полагать, что деятельность человека направлена на покорение природы, выживание, достижение прагматических целей, то какой смысл в этом азартном отвлечении от реальности, в создании волшебного мира, во всевластии грёзы? Антропологи подчёркивают, что рутина повседневности способна довести людей до покоряющей скуки, унылости, меланхолии и депрессии. Неслучайно в разных культурах игре воздаётся должное. Она воспринимается как праздник, как устремление к чему-то более важному, чем каждодневная повседневность.

### **Игра и воображение**

Укоренены ли мы в реальности? Хорошо ли встроены в житейски достоверный ракурс событий? Отчего наша мысль постоянно стремится оторваться от действительности и взмыть в сторону грёзы? Если бы можно было зафиксировать в динамике нашей психики, с одной стороны, неукоснительное пребывание в рассудочно принятой жизненной конкретности и, с другой стороны, её фантазийное избегание, то оказалось бы, вероятно, что большая часть нашего времени – это пребывание в мечте. Мы неустанно строим воздушные замки, придумываем призрачные миры, торопимся покинуть принудительный реализм повседневности.

Понятное дело, что сновидение постоянно готовит нам призрачные сюрпризы. Не удивительно, что креативная способность человека прежде всего реализуется в искусстве. Фантазия поэтов и художников безбрежна, и мы погружаемся в эти фикции, обживаем волшебные пространства, удовлетворяем растущую потребность отметиться в облаках. Если бы человечество не располагало этим

волшебным даром, то не было бы и искусства. И всё-таки почему люди хотят плакать над вымыслом? Отчего «всех истин нам дороже нас возвышающий обман»? Вероятно, мы имеем дело с томительным стремлением человека раздвинуть рамки собственного бытия, домыслить иное, земное и потустороннее существование, в целом неподвластное нам. Так рождается детская игра: «В салазки Жучку посадив, себя в коня преобразив...». К сотворению волшебного мира склонны не только дети и поэты.

Мечтанью вечному в тиши  
Так предаемся мы, поэты;  
Так суеверные приметы  
Согласны с чувствами души.

Великий грёзотворец Н. Башляр писал: «С помощью воображения, благодаря тонкостям функционирования ирреального мы входим в мир доверия, в мир доверчивого существа, в собственный мир грёзы. Впоследствии мы приведём много примеров космических грёз, соединяющих грёзовидца и мир. Это соединение доступно феноменологическому исследованию. Познание реального мира потребовало бы сложных феноменологических исследований»<sup>42</sup>.

Окрылённый вдохновением, поэт способен сотворить беспредельный мир, рождённый в его грёзах. По сравнению с реальностью, художественные мечтания всегда обладают эффектом новизны. Они спонтанны, свободны. Однако в определённом смысле их обуживает потребность в соучастии. Убегая от реальности, мы хотим, чтобы наша грёза увлекла за собой и других людей. Конечно, есть особая улада в неповторимой вселенной, созданной нашим индивидуальным воображением. Но её нередко заселяют другими персонажами или нацеливают на возможные причудливые совпадения других фантазёров. Свои достоинства имеет дремлющее, сновидческое сознание. Но нередко мы оказываемся жертвами активного, действенного, зовущего образа.

«Наконец, существуют *фантастические визуальные явления*, классическое описание которых дал И. Мюллер, и феномены, хорошо известные ныне под названием *субъективных визуальных образов*»<sup>43</sup>. Не так-то просто ориентироваться среди немислимых порождений нашего воображения.

<sup>42</sup> Башляр Г. Избранное: Поэтика грёзы. М., 2009. С. 18.

<sup>43</sup> Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 100.

Но действительно ли мечтания утрачивают свою первоначальную связь с фактической повседневностью или нередко они оказывается гипотезами жизни? Грёзы рождаются и исчезают. Порою дневной свет размывает их облик и очертания. Правомерно задуматься: нужна ли, полезна ли мечтательность? Окружающее зачастую воспринимается как призрачный мир. А грёза беспредельна в своих трансформациях. Она почти не знает противоречий, и немыслимое не смущает воображение поэта. В реальной жизни много бесчеловечности, недостижимого, абсурдного. Однако абсурд легко обживает себя в волшебных видениях. Галлюцинаторное претворение желаний, мания власти и величия, многоцветные эротические видения, манящий блеск богатства.

Американский учёный Роберт Коэн пишет: «Насколько “свободен” наш процесс воображения? Каковы его пределы, ограничения, правила? Почему мы входим в мир, который не является реальным, в воображаемый мир? И кто он – тот, кто обычно мечтает, воображает, *играет* с образами, с тем, что “могло бы быть” – в настоящем или прошлом? Можно предположить, что это занятые игрой дети, художники, поэты, учёные. Дети играют в то, что случается “понарошку” (make believe) – в реальности (так они играют во взрослых, в доктора, в пациента, в войну), иногда в фантазии. Дети играют с игрушками, играют в разные игры, используя при этом предметы, домашних питомцев, игрушечных животных. Иногда эти игры печально реалистичны, но ведь и фантазии могут быть реалистичными»<sup>44</sup>.

Поэтическое творчество имеет свои правила, собственные очертания. А можно ли говорить о «поэтике грёзы»? Известный грёзотворец Гастон Башляр предрёк эру свободного воображения. Он писал: «Грёзы и мечтания, сны и сновидения, память и отдалённые смутные воспоминания – вот примеры, говорящие о стремлении именовать в женском роде всё нужное и обволакивающее, в противовес слишком прямолинейно мужественным обозначением наших душевных состояний»<sup>45</sup>. Образы со всех сторон теснят человеческое восприятие. Они ризоматично изменчивы и извилисты.

<sup>44</sup> Коэн Р.С. Размышления о науке и воображении // Топосы философии Наталии Автономовой. К юбилею / Отв. ред.-сост.: Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина; науч. ред. Т.Г. Щедриной. М., 2015. С. 119.

<sup>45</sup> Башляр Г. Избранное: Поэтика грёзы. С. 30.

Воображение, несомненно, относится к человеческому дару. В истории философии заметно устремление освоить разумные возможности человека. Рассудочная философия считала фантазию извращением интеллекта. Психическое здоровье отождествлялось с логикой, со здравомыслием. Всякое нарушение установленных канонов мышления расценивалось как обрушение в сумасшествие. «С нашей точки зрения, всё обстоит как раз наоборот. Разум, который культивирует только себя, отвергает эмоции, воображение, интуицию, в конечном счёте, вырождается и доводит человека до катастрофы. Однако отважное исследование потенциала сознания, его спектров не может пониматься как безумие. Сумасшедшим можно назвать человека, который отказывается от авантюры ума, не исследует глубины абсурда, капитулирует перед неистовством интеллекта»<sup>46</sup>.

Способность к фантазии свидетельствует о незавершённости человека, о его тоске по целостности, по восполненности. Воображение – это дар, который дополняет интеллект, а также является фрагментом интеллектуального и духовного процесса. В истории человечества были эпохи, когда жажда иных «фантазийных» миров получала законное воплощение. Это относится, скажем, к эпохе романтизма. Видный представитель философии этого времени Йозеф Гёррес писал: «В фантазии отдельное сразу же обозначается как целое, оно сразу же идеально; в скудной реальности отдельное приближается к идее лишь в ущерб целому. Превосходное скупое рассеяно по реальности, зато есть немало низменного, что ранит наши чувства. Лишь к чувственному инстинкту низменное ближе, высшее же чувство откликается лишь на совершенное, а дух усваивает себе действительность лишь в том, в чем она превосходна. Лишь в духе материальная, пленённая истина возвышается и становится вольным выражением идеального»<sup>47</sup>. Не только отдельный человек, но и всё человечество нуждается в таком даре, как воображение.

Но это ещё не всё. Некоторые отечественные философы убеждены в том, что не разум стоял у истоков появления человека, а воображение. «Человеческий разум – это вторичное следствие

<sup>46</sup> Гуревич П.С. Психоанализ личности. М., 2011. С. 75.

<sup>47</sup> Гёррес Й. Афоризмы об искусстве // Эстетика немецких романтиков. М.: СПб., 2014. С. 35.

встречи реального с абсурдом, ибо первичное следствие состоит в безудержном сумасбродстве иллюзий, освобождённых абсурдом из-под гнёта инстинкта. Если бы не было иллюзий, не зависимых от опыта, то не было бы и того, что человек предписывает самому себе, вопреки опыту»<sup>48</sup>.

Если бы у человека не было разума, он не смог бы создать науку, философию. Но есть ещё один благословенный дар у Адамова потомка – воображение. Так в философии и психоанализе называется способность человеческой психики формировать новые чувственные или мыслительные образы и идеи на основе преобразования впечатлений, полученных от реальности, от прошлого; способность вызывать в сознании и произвольно сочетать образы предметов и событий. Психология рассматривает воображение как составную часть творческого процесса.

Поэтическое воображение, считал Платон, возбуждает в нас страсти, которые «следовало бы держать в повиновении», ибо они «орошают то, чему надлежало бы засохнуть». По мнению философа, воображение не в состоянии породить образ подлинной красоты. Этот идеал может быть возрождён лишь путём «припоминания» предыдущих состояний души. Платон, признавая воображение самостоятельной духовной способностью, оценивал его отрицательно, поскольку именно оно является истоком ложных, иллюзорных образов. О поэтах Платон писал так: «...поэт – это существо лёгкое, крылатое и священное: и он может творить лишь тогда, когда сделается вдохновенным и иступлённым и не будет в нём более рассудка...». Тогда божественная сила изливается на него, и он становится вещателем, пророком, средним звеном между богом и людьми. Таков и актёр в театре<sup>49</sup>. В «Федоне» Платон замечает, что «поэты без конца твердят, что мы ничего не слышим и не видим точно»<sup>50</sup>.

Однако в античной философии существовала и позитивная оценка воображения. Она была свойственна в основном поэтике и риторике, воображение трактовалось как источник возвышенного. На закате античности появились попытки преодолеть посредством воображения подражательную трактовку искусства. Филострат

<sup>48</sup> *Гиренок Ф.И.* Аутография языка и сознания. М., 2010. С. 13.

<sup>49</sup> *Платон.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 377–378.

<sup>50</sup> Там же. Т. 2. М., 1993. С. 16.

Афинский в «Жизнеописании Аполлония» оценивает подражание как низшую по отношению к фантазии способность, поскольку подражание может воссоздать лишь увиденное, а фантазия – то, что никогда не было увидено. Христианство Средневековья сохранило за воображением определённую роль в духовном мире человека. Августин Блаженный считал, что воображение компенсирует неполноту наших ощущений. Он писал о том, что воображающей «душе дозволено из доставленного ей ощущениями порождать то, что не достигло целиком органов чувств». При чтении Библии воображение помогает представить события Священной истории. Однако их интерпретация возможна только при помощи разума.

Ф. Бэкон вводит воображение в число трёх основных способностей души, закрепляя его за поэзией. «История соответствует памяти, поэзия – воображению, философия – рассудку». Бэкон показывает, что на разум человека больше всего действует то, что сразу и внезапно может его поразить. «Именно это обыкновенно возбуждает и заполняет воображение».

Идея «творческого воображения» возникла одновременно в литературе, эстетике, философии, религии и науке. Основы теории воображения были заложены Т. Гоббсом в «Левиафане» (1961). Наше чувство реальности, понимание и длительность опыта формируются, согласно Гоббсу, именно тогда, когда разум обращается к воображению. На первых же страницах «Левиафана» обсуждается различие между латинским «*imaginatio*» и греческим «*phantasis*». Первое, по Гоббсу, относится к объекту, которого нет более в наличии. Второе же предполагает возможность восприятия впечатлений. В конечном счёте Гоббс употребляет термин «воображение» в широком смысле как синоним «фантазии». Он расширяет функцию фантазии (или воображения), начиная от пассивной регистрации окружающего мира и до активного формирования наших концепций мира, а затем вплоть до самого творческого акта. Гоббс различает два уровня воображения: 1) низший, на котором формируются восприятия и картина действительности, 2) высший, на котором создаются новые образы и идеи. Именно второй уровень и лежит в основе любого искусства. Воображение для Гоббса – не механическая, а живая и активная сила, ибо не только человеческие эмоции, аппетиты и желания, но даже воля зависят от воображения.

Эстетика XVI–XVII вв. отказывается провозгласить воображение значительным фактором поэтического творчества. Только XVIII в. преодолевает скептическое отношение к воображению, из которого исходил Платон. В эстетических трудах А. Шефтсбери и Дж. Аддисона воображение, наконец, получает статус источника самоценного художественного вымысла. Эту способность в той же мере, в какой философ шлифует свой разум, поэт призван развивать.

Дж. Локк противопоставляет продуктивное воображение репродуктивному в «Опыте о человеческом разуме». Полагая, что разум начинает существование как *tabula rasa*, он видит в нём пассивное и активное начала и заявляет, что разум имеет власть производить из простых вещей сложные. Эту власть разума последователи Локка идентифицировали с воображением. А. Шефтсбери, чьим воспитателем в раннем детстве был Локк, постулирует гармонию человека и мира, а также гармонию эстетических, интеллектуальных и моральных импульсов в соединении с эмоциями и эпистемологией. Это есть триада добра, истины и красоты. В основе своей эта триада являет собой единство, которое постигается моментально и понимается интуитивно. Её видимый или материальный символ – красота. Английские поэты (Вордсворт, Китс, Шелли, Кольридж) в своём понимании красоты, истины и интуитивного воображения, в сущности (хотя по-разному), опираются именно на триаду Шефтсбери.

Произведения Шефтсбери пользовались популярностью не только в Англии, но и в Германии, в частности, их хорошо знал Г.В. Лейбниц. Сам Лейбниц не употреблял, однако, слово «воображение» в контексте рассуждений о взаимодействии разума и природы. Дело в том, что в конце XVII и начале XVIII в. этот термин ещё не получил той популярности, которую он приобрёл впоследствии. Лейбниц предпочитает говорить об активной творческой силе, но все его рассуждения на эту тему легли в основу позднейших романтических теорий воображения. Когда мы читаем, что понимали под словом «воображение» Вордсворт, Блейк, Шелли, Руссо, Гёте и др. поэты и мыслители, может показаться, что мысли Лейбница на этот счёт как бы «вторичны», но истина заключается в том, что Лейбниц опередил свою эпоху на целое столетий, ибо романтическая концепция воображения произросла именно на основе учения Лейбница.

В 1712 г. английский писатель Джозеф Аддисон напечатал в издаваемом им совместно с Р. Стилом журнале «Зритель» серию эссе об «удовольствиях воображения», вызвав интерес к понятию воображения как к литературно-критической концепции. Аддисон разделил «удовольствия воображения» на первичные и вторичные. Под «первичным воображением» он понимал «ментальные» (в основном – «визуальные») образы, получаемые из опыта. «Вторичное воображение», по Аддисону, – это способность сохранять и изменять образы и соединять их в различные картины и видения. Таким образом, вторичное воображение является внутренним психологическим процессом. Воображение, полагал Аддисон, создаёт объекты, которых нет в жизни, и тем самым помогает природе. Так, Король Лир – творение воображения, а образ Цезаря создан Шекспиром благодаря традиции, истории и наблюдению. При помощи воображения создаётся произведение искусства, но и оценка последнего происходит также с участием воображения. Находясь под влиянием эстетики Шефтсбери, Аддисон предвосхищает поиск красоты как интуитивного образа мира, разработанный поздним Просвещением. «Удовольствия воображения», считает он, зависят от интеграции множества свойств и операций разума.

Впервые понятие «творческое воображение» встречается в начале XVIII в. Эпоха Просвещения построила на нём своё понимание гения, поэтического таланта, индивидуальности и даже этики. Локк, Шефтсбери, Юм, Кант и Лейбниц рассматривали идею воображения, отталкиваясь от различных исходных рубежей. Д. Юм, как и его современник критик и эссеист Самюэль Джонсон, считал работу и самое наличие воображение не только самым важным эмпирическим фактом, но и неизбежностью. Воображение не является материей, оно не «получается» в ощущении, но только благодаря ему можно объяснить, почему мы объединяем прошлое, настоящее и будущее, направляя свои действия. Философ и критик были единомышленны в том, что воображение – это единственная сила, опора в понимании внешних событий, это основное и единственное средство, благодаря которому человек реагирует (пусть даже неправильно) на мир. По Д. Юму, воображение сочетает страсти с идеями, оно «оркеструет» гармонию чувства и мысли, даёт направление идеям, объединяя их в едином действии. Чувства и мысли человека являются сильными или слабыми в зависимости от воображения.

Юм считал, что воображение обманчиво, оно может завести в тупик, ибо выискивает новые интриги и создаёт беспочвенные страхи. Оно всегда готово захватить инициативу и установить тиранию над разумом. Но человек не может не обращать внимания на воображение, ибо все его способности, включая разум, без воображения «хромают на одну ногу». Джонсон не подходил к воображению как психолог-теоретик, он стремился понять, почему благодаря воображению возникает столько событий в повседневной жизни, которые затем становятся содержанием литературы и искусства.

Эпоха романтизма многим обязана В. Гёте. Кто, например, был убеждён в том, что эта эпоха великих литературных талантов возникла в колыбели философии, причём подготовили её исследования проблемы гения, которые были начаты английскими эссеистами, философами и литераторами Александром Джерардом (1728–1795) и Уильямом Даффом (1732–1815). В «Эссе о вкусе» (1759) и «Эссе о гении» (1774) Джерард придаёт воображению такое значение, которое прежде признавалось только за суждением. Он разрабатывает стройную концепцию воображения, сравнивая последнее с магнитом, притягивающим различные идеи и образы, получаемые из природы. Введя понятие «страсть» и «суждение» в сферу понятия «воображение», Джерард утверждает, что гений зависит от изобретательности, т. е. способности делать открытия в науке или создавать оригинальные произведения искусства. Он указывает на несколько свойств воображения: плодовитость, деятельность, энтузиазм; придерживается конвенционального ассоциативистского взгляда на роль чувств, привычки и памяти в создании и связывании между собой идей. Страсть, по мнению Джерарда, возбуждает воображение, являясь катализатором идей.

Уильям Дафф в эссе «Учение об оригинальном гении» (1767) утверждает, что воображение – огромная естественная сила. «Оригинальный» гений от просто гения отличается степенью воображения, зависящей от способности суждения; причём такое понятие, как вкус, которое является эстетическим суждением, способным создавать произведения искусства, для Даффа неотделимо от воображения. Вкус и воображение взаимодействуют, их можно рассматривать как единую операцию разума, соединяющую в себе отклик и активное творчество. Наиболее одарённый или «оригинальный»

гений имеет грандиозное воображение. Дафф различает также фантазию и воображение. Его «Эссе об оригинальном гении» содержит в эмбриональном состоянии ряд идей, которые впоследствии были разработаны теоретиками английского романтизма.

Было принято считать, что знаменитое различие фантазии и воображения, произведённое Кольриджем, заимствовано теоретиком английского романтизма из неизвестного немецкого источника. В XVIII в. В английском обиходе бытовало такое же различие фантазии и воображения, какое затем теоретически обосновал Кольридж. Действительно, в Германии концепции воображения были разработаны более последовательно.

Ф. Шеллинг считал, что воображение равно присуще Богу и человеку. Божественное воображение создаёт человека и Вселенную. Человеческое воображение с его высшим проявлением в искусстве является на низшем уровне аналогом божественного воображения. Поскольку искусство является тем видом деятельности человека, которое всё больше напоминает творческое воображение Бога. Высший вид философии, по Шеллингу, – это философия искусства. В каждом объекте или произведении искусства воображение соединяет универсальную форму, бесконечное с конечным, индивидуальным проявлением. В акте воображения формируются два единства, каждое из которых равнозначно другому: форма становится бытием, а бытие – формой. Так, при создании Вселенной природа и Бог «вечно переходят друг в друга». Воображение для Шеллинга – это нематериальная и даже какая-то таинственная энергия. Она существует как электричество, магнетизм или сила притяжения.

Творческое воображение является одним из психологических факторов, объединяющих науку и искусство, теоретическое и эстетическое познание. Особый вид творческого воображения – мечта, создание образов желаемого будущего. Спонтанные детские фантазии и целеустремленный поиск изобретателя также относятся к области воображения.

Например, в Библии нигде нет ни одного довода в пользу существования богов, демонов или ангелов. Людям не было необходимости сначала «верить» в Бога – они непосредственно переживали Его Присутствие, и то же самое справедливо в отношении иных духовных сущностей. Вопрос был не в том, существует ли

Бог, а в том, является ли этот конкретный бог величайшим Богом из всех, или единственным Богом; а также в том, как соотносятся друг с другом другие духовные агенты. Сегодняшние же публичные дебаты вовсе не о том, можно ли верить в Бога, не о конкретном месте или иных духов в духовной иерархии и т. п., а о том, *существуют ли вообще* Бог или духовные сущности и существовали ли они когда-либо.

### Фантазия

Фантазия (греч. *phantasia* – воображение) – способность к творческому воображению. Это – психическая деятельность, которая связана с созданием таких картин, которые не имеют реального отражения в окружающем мире. Это продукт воображения, образные вымыслы неправдоподобного содержания. Фрейд уже в ранних работах отмечал, что дети склонны выдумывать, фантазировать, желая обратить на себя внимание родителей, окружающих людей. В работе «Истолкование сновидения» Фрейд утверждает, что за каждым сновидением можно обнаружить детские фантазии. Фрейд считал, что не сновидение творит фантазии, а бессознательная деятельность принимает активное участие в образовании мыслей, которые скрываются за сновидением. Именно фантазии склонны к смещению, сгущению. Они могут создавать мир сновидений.

Фрейд полагал, что фантазии подвержены только неудовлетворённые люди, которые желают исправления «неправильной» реальности. Воображение помогает воплотить вытесненные желания. Оно связывает прошлое, настоящее и будущее. Фрейд также считал, что преобладание фантазии, их всемогущество создают условия для погружения в невроз или в психоз. Австрийский психиатр сравнивал создание душевной области фантазии с организацией заповедников и национальных парков, где может расти всё. По его мнению, фантазия вырастает из игры, когда ребёнок годами «душевных усилий» научается воспринимать действительную жизнь с надлежащей серьёзностью. С помощью игры ребёнок пытается избежать гнёта критического разума, освободиться от навязываемого ему воспитанием принуждения к «правильному»

мышлению и отделения действительного от желаемого. Этот процесс сохраняется и в периоды зрелости. «Весёлой бессмыслицей пьяной болтовни студент пытается спасти для себя удовольствие, которое он получает от свободы мышления и которое становится для него все более и более недоступным благодаря влиянию университетских лекций»<sup>51</sup>.

Дети играют открыто, в игре они стремятся овладеть тем, чего они лишены в реальности: стать взрослыми. В отличие от них «взрослый стыдится своих фантазий и прячет их от других»<sup>52</sup>, потому что он знает: от него ждут не игры, а практических действий. К тому же ему есть чего стыдиться: вдохновляющие его фантастические желания не признаются или не удовлетворяются обществом. Поэт, как и играющий ребёнок, относится к своей деятельности серьёзно, увлечённо. Он разделяет созданный им мир от действительного, но, в отличие от ребёнка, не пытается найти опору ему в реальных объектах.

Изложенные здесь мысли о роли воображения и фантазии в процессе антропогенеза и психической жизни людей близки идеям философским антропологов начала прошлого века. Арнольд Гелен отмечал, что фантазия – это средство преодоления мучительной жизни. Он считал, что, если человек не фантазирует, следовательно, он счастлив или по крайней мере должен быть таковым. Эта аксиома содержится также и в теории фантазии Фрейда, и во многих других философских концепциях. Гелен оценивал неудовлетворенные желания как движущие силы фантазии. Мы фантазируем, когда нам плохо. Но в то же время нам не так плохо, как нам могло бы быть, если бы у нас не было фантазии.

Согласно Гелену, фантазия, наподобие платонического эроса, есть что-то среднее: ни бедность и ни богатство, ни мудрость и ни глупость. Если мы благодаря ей желаем то, чего мы не имеем, тогда она компенсирует недостаток, отражает дурную реальность и создаёт иллюзию. Но если мы благодаря ей желаем то, что мы могли бы иметь, тогда фантазия, очевидно, больше, чем иллюзия. Она – критика той реальности, которая мешает исполнению желаний и которая, возможно, могла бы даже способствовать осуществлению желаний.

<sup>51</sup> Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. СПб., 1998. С. 158–159.

<sup>52</sup> Фрейд З. Художник и фантазирование. М., 1995. С. 130.

Фантазия у Гелена рассматривается как недостаток и иллюзия, обман и дереализация. В то же время геленовская теория фантазии как нечто целостное многослойна: её нельзя редуцировать к негативным значениям, таким например, как иллюзия и эрзац. В геленовском главном сочинении «Человек» (1940) отмечено, что человека было бы правильнее характеризовать как «фантазирующее существо», а не как «существо разумное». Геленовская антропология различает шесть форм фантазии, которые отражают глубочайший слой человеческой сущности – «прафантазию». Они позволяют обобщать постоянно растущую способность к освобождению в качестве форм «силы воображения».

Пассивная сила воображения, или память, – воображение уже свершившихся состояний, которые служат открытой миру сущности человека в качестве вспомогательных средств «будущей» ориентации.

Репродуктивная сила воображения, названная также двигательной и ощущающей фантазией, есть повторение и предварительный проект протекающих состояний, наподобие того, что мы сначала мысленно представляем прыжок над рвом. В повторении же становится заметной «коммуникативная» структура фантазии. Мы в состоянии предупредить ответное поведение людей и вещей.

Игровая сила воображения есть самонаслаждение открытого миру человека, который познаёт себя в освобождающей постоянной смене интересов, она является также тренировкой в социальном поведении, т. к. ведёт к опредмечиванию правил игры, к самоотчуждению и к перенятию ролей.

Языковая сила воображения манифестируется в языковых образах, начиная от спонтанного словотворчества детей («бильярдный суп» вместо «супа с фрикадельками») до метафорической речи вообще. Собственно языковая фантазия коренится в основаниях языка. Так, некоторые языки не знают индогерманского различия между «актив» и «пассив».

Активная сила воображения наших представлений строится на освобождении, полученном благодаря языку, и способствует совершенно свободному манипулированию фантазмами. Представления, соответственно этому, есть образы-воспоминания, которые благодаря «ответному действию» слов на фантазмы участвуют в формировании и даже интенциональности языка.

В работе «Первобытный человек и поздняя культура» Гелен расширил свою антропологию в культурно-теоретическом плане. В этой работе встречается «прафантазия» как внутренняя структура или «скелет» архаичных обществ. Она поддерживает собой религиозные обряды первобытных народов, на основе которых должны образоваться социальные институты. Ритуализация поведения «недостаточных существ» есть нечто иное, нежели ритуализация поведения животных, без фантазии она немислима. Во время ритуального поведения животных (например, наступление в схватке оленей или брачные танцы некоторых видов птиц) ясно усматривается возбудитель, всё это проявляется потом как жесткое инстинктивное движение. У «недостаточных существ» возбудитель недифференцирован, а инстинкты ослаблены. Остаток первоначальной связи возбудителя и инстинкта становится заметным в готовности реагировать на определённые «раздражения» порывом чувств именно тогда, когда эти «раздражения» неправдоподобны, выразительны, необыкновенны или угрожающи.

Таковыми «раздражениями» для первобытных людей были мощный зверь, смерть и болезнь, переживания явлений природы и её катаклизмов. Эти «раздражения» не были непосредственными возбудителями, но имели характер «призыва». Они призывали первобытных людей «что-то делать». Возбуждалось чувство «неопределённой обязанности», и первобытный человек реагировал, «подражая» раздражителю, например мощному зверю или трупу. Он устраивал ритуальные танцы, например танец медведя, в котором изображал зверя, предвосхищая его умерщвление, или изображал труп в ужасных масках. Это подражание было подражанием друг перед другом, привлечением внимания и передачей роли другому – тем самым в ритуале рождалось сообщество и осознание общности.

Интерес к феномену фантазии приобретает актуальность только в середине прошлого века, когда феноменологи начинают исследовать воображение. Сартр в своих работах «Воображение» (1936), «Воображаемое: Феноменологическая психология воображения» (1940) различает несовпадающие и несводимые друг к другу принципы работы сознания: реализующий и ирреализующий, что, собственно, и является воображением. Ирреализующее

объективный мир воображение имеет своей целью восстановить недостижимую в конкретном существовании целостность, тотальность, чему служит искусство.

Известный феноменолог Е. Финк отмечает, что существует особая душевная способность – способность фантазирования. Всякий знает её и бесчисленные формы её выражения. По его мнению, сила воображения относится к основным способностям человеческой души. Она проявляется в ночном сновидении, в полуосознанной дневной грёзе, в представляемых влечениях нашей инстинктивной жизни, в изобретательности беседы, в многочисленных ожиданиях, которые сопровождают и обгоняют, прокладывая ему путь, процесс нашего восприятия.

Фантазия действует почти повсеместно: она гнездится в нашем самосознании, определяя тот образ, который складывается у нас о себе, или же тот, в котором нам хотелось предстать перед ближними, она ловко сопротивляется беспощадному самопознанию, приукрашивает или искажает для нас образ другого, определяет отношение человека к смерти, наполняет нас страхом или надеждой, она – в качестве творческого озарения – направляет и открывает труд, она открывает возможность политического действия и просветляет друг для друга любящих.

Финк показывает, что фантазия тысячью способов пронизывает человеческую жизнь, таится во всяком проекте будущего, во всяком идеале и всяком идоле, выводит человеческие потребности из их естественного состояния к роскоши; она присутствует при всяком открытии, разжигает войну и кружит у пояса Афродиты. Она открывает нам возможность освободиться от фактичности, от непреклонного долженствования, освободиться хотя бы не в действительности, а «понарошку», забыть на время невзгоды и бежать в более счастливый мир грёз.

Однако фантазия может превратиться в опиум для души. Она будет звать человека в мир грёз, в галлюцинаторный космос. Фантазия открывает великолепный доступ к возможному как таковому, к общению с быть-могущим, она обладает силой раскрытия, необычайной по значению. Итак, фантазия – одновременно опасное и благодатное достояние человека, без неё наше бытие оказалось бы безотрадным и лишенным творчества. Пронизывая все сферы человеческой жизни, фантазия обладает особым местом, которое можно было бы счесть её домом: это игра.

Красота – вовсе не подражание природе. Ведь если бы это было так, то всякое отступление от предмета, от его очертаний, его вида было бы нарушением законов красоты и искусства. Но в том-то и дело, что человек вовсе не старается передать природу в том виде, в каком он её созерцает. Он вносит в её изображение собственную фантазию. Что же получается? Вместо того чтобы описывать вещи в их подлинной красоте, художник искажает их. Оказывается, чтобы достичь такой красоты, важно не только воспроизвести природу, но и отойти, отклониться от неё. Античного художника Зевскида всегда упрекали в том, что он рисовал людей, которые никогда не могли бы существовать реально. Но ведь и не только людей изображал. Он рисовал божества, персонификации стихий, например Пана, Борея или Марсия. Особой славой была отмечена его картина, изображавшая семью кентавров. Нет, красота – это не подражание...

Обретя разум, человек стал познавать реальность, развив в себе аналитические способности. Так, появилась наука, призванная осваивать окружающий мир и подчинять его человеческим запросам. Развитие интеллекта позволило родиться ещё одному обретению – философии, которая направила человека к вековым проблемам бытия и жизни. Сознание само по себе удваивает мир и содействует его осмыслению. Но другой человеческий дар – воображение – вызвал к жизни особый феномен искусство, в пространстве которого человека продвигается от образа к образу, от впечатления к впечатлению, от силуэта к силуэту. Человеческая фантазия позволяет тренировать и совершенствовать дар воображения.

## **Игра и происхождение человека**

Многие европейские философы и культурологи усматривают источник культуры в способности человека к игровой деятельности. Игра в этом смысле оказывается предпосылкой происхождения культуры. Различные версии такой концепции находим в творчестве Г. Гадамера, Е. Финка, Й. Хёйзинги. В частности, Г. Гадамер анализировал историю и культуру как своеобразную игру в стихии языка, внутри которой человек оказывается в радикально иной роли, нежели та, которую он способен нафантазировать.

Голландский историк культуры Й. Хёйзинга в книге «Homo Ludens» (1983) отмечал, что многие животные любят играть. По его мнению, если проанализировать любую человеческую деятельность до самых пределов нашего познания, она покажется не более чем игрой. Вот почему автор считает, что человеческая культура возникает и развёртывается в игре. Сама культура носит игровой характер. Игра рассматривается в книге не как биологическая функция, а как выявление культуры и анализируется на языке культурологического мышления.

Хёйзинга считает, что игра старше культуры. Понятие культуры, как правило, сопряжено с человеческим сообществом. Человеческая цивилизация не добавила никакого существенного признака к общему понятию игры. Все основные черты игры уже присутствуют в игре животных. «Игра как таковая перешагивает рамки биологической или, во всяком случае, чисто физической деятельности. Игра – содержательная функция со многими гранями смысла»<sup>53</sup>.

Каждый, по мнению Хёйзинги, кто обращается к анализу феномена игры, находит её в культуре как заданную величину, существовавшую прежде самой культуры, сопровождающую и пронизывающую её с самого начала до той фазы культуры, в которой живёт сам. Важнейшие виды первоначальной деятельности человеческого общества переплетаются с игрой. Человечество всё снова и снова творит рядом с миром природы второй, измышленный мир. В мифе и культуре рождаются движущие силы культурной жизни.

Хёйзинга делает допущение, что в игре мы имеем дело с функцией живого существа, которая в равной степени может быть детерминирована только биологически, только логически или только этически. Игра – это прежде всего свободная деятельность. Она не есть «обыденная» жизнь и жизнь как таковая. Все исследователи подчёркивают незаинтересованный характер игры. Она необходима индивиду как биологическая функция. А социуму нужна в силу заключённого в ней смысла, своей выразительной ценности.

Голландский историк культуры был убеждён в том, что игра скорее, нежели труд, была формирующим элементом человеческой культуры. Раньше, чем изменять окружающую среду, человек сделал это в собственном воображении, в сфере игры. «Хёйзинга

---

<sup>53</sup> Хёйзинга Й. Homo Ludens. М., 1992. С. 10.

оперирует широким понятием культуры. Она не сводится к духовной культуре, не исчерпывается ею, тем более не подразумевает преобладающей ориентации на культуру художественную. Хотя в силу глубокого идеализма в вопросах истории Хёйзинга генезис культуры трактуется односторонне, видя основу происхождения культурных форм во все времена в духовных чаяниях и иллюзиях человечества, в его идеалах и мечтах, тем не менее функционирующая культура рассматривается Хёйзингой всегда, во все эпохи, как целое, система, в которой взаимодействует всё: экономика, политика, быт, нравы, искусство»<sup>54</sup>.

Понятное дело, уязвимость концепции Хёйзинги не в идеализме как таковом. Правильно подчёркивая символический характер игровой деятельности, Хёйзинга обходит главный вопрос *культу-рогенеза*. Все животные обладают способностью к игре. Откуда же берётся «тяга к игре»? Л. Фробениус отвергает истолкование этой тяги как врождённого инстинкта. Человек не только увлекается игрой, но создаёт также культуру. Другие живые существа таким даром почему-то не наделены.

Пытаясь решить эту проблему, Хёйзинга отмечает, что архаическое общество играет так, как играет ребёнок, как играют животные. Внутрь игры мало-помалу проникает значение священного акта. Вместе с тем, говоря о сакральной деятельности народов, нельзя ни на минуту упускать из виду феномен игры. «Как и откуда поднимались мы от низших форм религии к высшим? С диких и фантастических обрядов первобытных народов Африки, Австралии, Америки наш взор переходит к ведийскому культу жертвоприношения, уже беременному мудростью упанишад, к глубоко мистическим гомологиям египетской религии, к орфическим и элевсинским мистериям».

Когда Хёйзинга говорит об игровом элементе культуры, он вовсе не подразумевает, что игры занимают важное место среди различных форм жизнедеятельности культуры. Не имеется в виду и то, что культура происходит из игры в результате эволюции. Не следует принимать концепцию Хёйзинги в том смысле, что первоначальная игра преобразовалась в нечто, игрой уже не являющееся, и только теперь может быть названо культурой.

---

<sup>54</sup> Тавризян Г.М. О. Шпенглер, Й. Хёйзинга: две концепции кризиса культуры. М., 1989. С. 206.

Культура возникает в форме игры. Вот исходная предпосылка названной концепции. Культура первоначально разыгрывается. Те виды деятельности, которые прямо направлены на удовлетворение жизненных потребностей (например, охота), в архаическом обществе предпочитают находить себе игровую форму. Человеческое общежитие поднимается до супербиологических форм, придающих ему высшую ценность посредством игр. В этих играх, по мнению Хёйзинги, общество выражает своё понимание жизни и мира.

«Стало быть, не следует понимать дело таким образом, что игра мало-помалу перерастает или вдруг преобразуется в культуру, но скорее так, что культуре в её начальных фазах свойственно нечто игровое, что представляется в формах и атмосфере игры. В этом двуединстве культуры и игры игра является первичным, объективно воспринимаемым, конкретно определяемым фактом, в то время как культура есть всего лишь характеристика, которую наше историческое суждение привязывает к данному случаю»<sup>55</sup>.

В поступательном движении культуры гипотетическое исходное соотношение игры и неигры не остаётся неизменным. По словам Хёйзинги, игровой момент в целом по мере развития культуры отступает на задний план. Он в основном растворяется, ассимилируется сакральной сферой, кристаллизуется в знании и в поэзии, в правосознании, в формах политической жизни. Тем не менее во все времена и всюду, в том числе и в формах высокоразвитой культуры, игровой инстинкт может вновь, как полагает голландский историк, проявиться в полную силу, вовлекая отдельную личность или массу людей в вихрь исполинской игры.

В работах многих философов игровое поведение противопоставляется, с одной стороны, расчётливости, с другой – власти мирских иллюзий, самообманов и опьянений воображением. «Человек гибнет в удушливой атмосфере рациональной калькуляции, регулярных исчислений своих выгод и невыгод, опасностей и шансов успеха. Чтобы вконец не одичать духом, надо иначе относиться к спонтанному действию, и в частности, к подвижности искренней фантазии, которую демонстрируют дети. Детская непосредствен-

<sup>55</sup> Хёйзинга Й. Homo Ludens. С. 39.

ность и бездумность (неподвластность принципу целесообразности) поэтизируется многими авторами, например, русским поэтом Максимилианом Волошином»<sup>56</sup>.

В эволюционном плане игра тождественна культуре. Она же способна объяснить все виды соперничества, соревнования, спора, поединка. Й. Хёйзинге казалось, что средневековье было «золотым веком» игры. Люди играли во всё: в шарлатанство и рыцарство, набожность и учёность, в разумность и глупость, в деловитость и карнавальность.

Игра сопряжена с человеческой страстью. Играющий человек пребывает в азарте, на пределе эмоциональных ожиданий. В упоении этой страстью раскрывается специфически человеческое. Игра в своих лучших образцах предполагает наличие благородства и самоотверженности. В ней человек оказывается на развилке двух противоположных желаний – «сбить» противника и поддержать его. Вероятно, игра лежала в основе давних агональных отношений, которые выражали соревновательность, но отличались от конкуренции тем, что «сильнейший» оказывал помощь слабому, недостойному рекорда.

Концепция игрового генезиса культуры поддерживается в современной философии не только Хёйзингой. Обратимся к работе известного философа Е. Финка «Основные феномены человеческого бытия». В типологии автора их пять – *смерть*, *труд*, *господство*, *любовь* и *игра*. Последний феномен столь же изначален, сколь и остальные. Игра охватывает всю человеческую жизнь до самого основания, овладевает ею и существенным образом определяет бытийный склад человека, а также способ понимания бытия человеком.

Игра, по мнению Финка, пронизывает другие основные феномены *человеческого существования*. Игра есть исключительная возможность *человеческого бытия*. Играть может только человек. Ни животное, ни Бог играть не могут.

Эти утверждения нуждаются в пояснении, поскольку они противоречат привычному жизненному опыту. «Каждый знает игру по своей собственной жизни, имеет представление об игре, знает игровое поведение ближних, бесчисленные формы игры,

<sup>56</sup> См.: Соловьёв Э. Благослови мой синий оком // Независ. газ. Книж. обозрение. 25.05.1998.

знает общественные игры, массовые представления, развлекательные игры и несколько более напряжённые, менее лёгкие и привлекательные, нежели детские игры, игры взрослых; каждый знает об игровых элементах в сфере труда и политики, в общении полов друг с другом, игровые элементы почти во всех областях культуры»<sup>57</sup>.

Трактуя игру как основной феномен человеческого бытия, Финк выделяет её значительные черты. Игра в его трактовке – это импульсивное, спонтанно протекающее свершение, окрылённое действие, подобное движению человеческого бытия в себе самом. Чем меньше мы сплетаем игру с прочими жизненными устремлениями, чем бесцельней игра, тем раньше мы находим в ней малое, но полное в себе счастье.

Финк считает, что человек как человек играет один среди всех существ. Игра есть фундаментальная особенность нашего существования, которую не может обойти вниманием никакая антропология. Следовало бы, утверждает автор, когда-нибудь собрать и сравнить игровые обычаи всех времён и народов, зарегистрировать и классифицировать огромное наследие объективированной фантазии, запечатлённое в человеческих играх. Это была бы история «изобретений», совсем иных, нежели традиционные артефакты культуры, орудий труда, машин и оружия. Они (эти «изобретения») могут показаться менее полезными, но в то же время они чрезвычайно необходимы.

С игрой у Финка связано происхождение культуры, ибо без игры человеческое бытие погрузилось бы в растительное существование. По мнению Финка, человеческую игру сложно разграничить с тем, что в биолого-зоологическом исследовании поведения зовётся игрой животных. Человек – природное создание, которое неустанно проводит границы, отделяет себя самого от природы. «Животное не знает игры фантазии как общения с возможностями, оно не играет, относя себя к воображаемой видимости»<sup>58</sup>. Поскольку для человека игра объёмлет всё, она и возвышает его над природным царством. Здесь возникает феномен культуры.

<sup>57</sup> Финк Е. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии: переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. М., 1988. С. 361.

<sup>58</sup> Там же. С. 371.

Игра отвечает также томлению человека в сотворении собственного фантастического мира. «Человек – существо, которое не может не предаваться воображению, – писал Гастон Башляр. – Ведь в конце концов функция ирреального в той же степени осуществляется по отношению к человеку как и по отношению к космосу. Что знали бы мы о других людях, если бы не умели их воображать? Какие только психологические изыски не проходят перед нашим внутренним взором, когда мы читаем произведения романиста, выдумывающего человека, а также стихи поэтов, создающих чудесную героизацию человеческого духа! И все эти восхождения мы проживаем, не осмелившись их высказать, в своих молчаливых грёзах»<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> Башляр Г. Избранное: Поэтика грёзы. С. 74–75.

## Глава 2. Игры и поэзия бытия

### Праздник и человеческая спонтанность

Что же такое игра в системе философско-антропологических знаний? Прежде всего, она выражает человеческую спонтанность, неодолимую потребность человека избежать диктата чужой воли. В игре есть правила, она не может состояться при отсутствии определённых предварительных договоренностей. Но во всех случаях играющий человек обладает самостоятельностью, самостоятельностью. В этом смысле он – субъект, а не объект.

Игра даёт ключ к пониманию феномена коллективного труда. Если работу выполняют двое, то нет оснований единолично прекратить совместную деятельность. Играть в одиночку неинтересно и невыгодно. Хотя игра предполагает наличие материального интереса, есть такие виды игровой деятельности, которые не сопряжены с прямой выгодой. Да и в игре на выгоду всегда есть элемент нейтрального интереса.

Современная эпоха с подозрением относится к игре. В век всеобщей прагматики игра загнана в глубокое подполье. За это люди расплачиваются зловещими играми наших дней – мятежами и бунтами. Бунт – это празднество своеволия, азарт победы и жертвенности. Однако если взглянуть на нашу эпоху из будущего, то не исключено, что оно покажется временем неистощимой игры и страстности. Может быть, более впечатляющим, чем средневековые ярмарки и турниры.

Эксперты анализируют доиндустриальные формы игры, в том числе традиционные трудовые мероприятия. Имеются в виду такие события, как когда вся деревня отправляется помочь бедствующей семье. Традиционные трудовые игры – это стремление сделать что-то для всех. Может быть, построить дорогу, очистить лес или запрудить реку. Общественно-полезный характер этих действий, разумеется, был связан с особенностями культуры. Такой вид игр возможен в закрытых малых группах с личным общением, взаимообозримостью поступков, непосредственностью санкций. Иначе говоря, с высоким уровнем предсказуемости, взаимообозримости и вовлечения. Эти три категории могут служить своеобразным тестом на социальность.

Игровые стимулы древнего человека носили преимущественно социальный характер. Это тоже была «игра на выигрыш». Однако победитель получал не материальное вознаграждение, а дивиденды в виде общественного уважения и поклонения. По мере продвижения истории эти нематериальные стимулы стали утрачивать свою значимость.

Феномен игры рассматривается как мощный фактор, который может противостоять прагматике капитализма и быть моделью для социального эксперимента. Так Б. Скиннер в своё время обратил внимание на американскую коммуну «Братья-дубы», которую он анализировал как групповую игру против общества. Эта коммуна была создана в 1967 г. в Вирджинии и просуществовала пять лет. Сегодня игровая природа человека нередко рассматривается как вариант социального утопизма.

Игра как некое занятие прочно вплетено в состав культуры. Многие культурологи пытались распознать ускользающий смысл древних мистерий. Какие реальные события человеческой истории нашли отражение в культовых действиях? Отчего они вновь и вновь разыгрывались на протяжении веков? Почему священная жертва отрекалась от страсти во имя божественного плодородия? Наконец, какие стороны человеческой природы проявляются в культовых действиях?

Разгадать смысл священных историй – значит, проникнуть в тайну человеческой природы. Раскрыть тайну любви – по существу распознать феномен человека. Какие чувства переживал человек после и благодаря мистерии? Возвращаясь к общинной жизни, он не мог забыть о своих глубинных переживаниях. Человек испытывал необыкновенное потрясение, завораживающее всё его существо. В сравнении с этим очарованием рутинная жизнь казалась малопривлекательной. Она воспринималась как пролог к новой мистериальной реальности.

Вот, предположим, мистерии, которые воспроизводили историю убийства бога Загрея. В переводе с греческого это имя означает «великий ловчий», «великий охотник». Сказание о его убийстве и последующем воскресении в новом облике – образе священного козла – сопровождалось ритуальными действиями. Разыгрывался акт кровавой оргиастической драмы. Люди превращались в иступленных богоубийц, жестоких сладострастников. Эрос обна-

жал свою природную стихию. Тёмные слепые страсти приводили к злодеянию. Но вместе с тем несли в себе символический смысл. Этим достигался эффект катарсиса.

Ужаснувшись разверзшейся бездне, участники мистерии завершали драму глубочайшим раскаянием. Они оплакивали жертву, рвали на себе одежды, покрывали собственное тело ранами, посыпали пеплом головы. Однако наступал третий акт этой истории – возвращение в мир обновлённого Бога. Он сопровождался всеобщим примирением и ликованием. Эрос увлекал не только «недр души помраченьем» (М. Цветаева), он просветлял душу, пробуждал совесть. «Не позволяйте себе превратить этот ужас в повседневность. Оказавшись действующим лицом этой драмы, опомнитесь, прокляните разрушительные страсти» – таков урок древних мистерий.

Итак, универсальным средством, которое помогает индивиду преодолеть разломленность человеческого бытия, является игра. Культовые празднества известны с самых далеких времён. В античные времена они проводились ежегодно или немного реже. Продолжались праздники не только в течение дня, но порой длились несколько суток. В эти дни свободные граждане могли не заниматься трудом. Игры сопровождались процессиями и другими ритуальными действиями. Одновременно шли спортивные и музыкальные состязания, устраивались сценические представления и увеселения. В Риме имели распространение цирковые игры и гладиаторские бои.

Всем известны Олимпийские игры, которыми славилась античная Греция. Они сопровождались спортивными состязаниями в честь Зевса. Пифийские игры посвящали спортивные и музыкальные состязания Аполлону. Они проводились в Дельфах раз в четыре года. Пользовались известностью также Истмийские игры, проводимые раз в четыре года во славу Посейдона. В Немейской долине устраивались Немейские игры. Они славили Зевса. Игры в Риме поначалу выглядели как цирковые состязания. В них участвовали отдельные колесницы и наездники.

Ф. Ницше отметил, что античные празднества так же отражают разломленность человеческого бытия, как разделение по полу. Аполлоническое начало в искусстве он сравнивал со сновидением, а дионисийское – с опьянением. «В сновидениях, – писал Ф. Ницше

ше, – впервые предстали, по мнению Лукреция, душам людей чудные образы богов; во сне великий ваятель увидел чарующую соразмерность членов сверхчеловеческих существ; и эллинский поэт, спрошенный о тайне поэтических зачатий, также вспомнил бы о сне и дал бы поучение, сходное с тем, которое Ганс Сакс даёт в “Мейстерзингерах”»<sup>60</sup>.

Но, как известно, другое первоначало античной культуры – дионисийское, захватывает все субъективные переживания человека до полного самозабвения. «Под чарами Диониса не только вновь смыкается союз человека с человеком: сама отчуждённая, враждебная или порабощённая природа вновь празднует праздник примирения со своим блудным сыном – человеком. Добровольно предлагает земные свои дары, и мирно приближаются хищные звери скал и пустыни. Цветами и венками усыпана колесница Диониса, под ярмом его шествует пантера и тигр»<sup>61</sup>.

Ницше отмечал, что во всех концах древнего мира – от Рима до Вавилона – устраивались дионисийские праздники. Каков же терапевтический смысл этих празднеств? Эти игры напоминали о том, что существует атомарность, раздробленность людей. А могучая страсть к единению побуждает к высшему подъёму катарсических сил. Ф. Ницше пишет: «Здесь бессилён отвратительный напиток ведьмы из сладострастия и жестокости: лишь странное смешение и двойственность аффектов дионисических мечтателей напоминает о нём – как снадобья исцеления напоминают смертельные яды, – выражаясь в том явлении, что страдания вызывают радость, что восторг вырывают из души мучительные стоны. В высшей радости раздаётся крик ужаса или тоскливой жалобы о незнаградской утрате. В этих празднествах прорывается как бы сентиментальная черта природы, словно она вздыхает о своей раздробленности на индивиды»<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> *Ницше Ф.* Рождение трагедии, или эллинизм и пессимизм // *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 59.

<sup>61</sup> Там же. С. 62.

<sup>62</sup> Там же. С. 64–65.

## Карнавализация жизни

Карнавализация жизни – феномен, хорошо знакомый не только европейской культуре. М.М. Бахтин, как известно, анализировал карнавал как «вторую жизнь народа, организованную на смехе». Любое празднество можно считать первичной формой человеческой культуры. Каков же смысл самого этого феномена? Понятное дело, что устройство праздника никак не вписывается в трудовую целесообразность. Столь же примитивно полагать, будто праздник или игра в целом призваны обеспечить досуг, отдых, потребный для восстановления сил перед новыми производственными свершениями. «Игра в труд» не способна вызвать праздничность. Стало быть, здесь обнаруживают себя какие-то неизбежные философско-антропологические предпосылки.

Карнавал противостоит официальному распорядку жизни. Он выражает стремление освободиться от рутины существования, от наличествующих в обществе установлений, иерархической принудительности, от бесконечного табуирования радостных обнаружений бытия. В карнавале живёт также томление по новому устройству жизни, по возможным обновлениям и жажде возрождения утраченного. Однако в карнавалах проступает не только спонтанность. Карнавальная культура располагает разнообразной палитрой обрядово-зрелищных жанровых форм. Она отражает также глубокую жизненную философию. В числе её признаков М.М. Бахтин называл универсальность, двойственность, неофициальность, утопизм, бесстрашие. Этому и содействовали смеховые действия: «праздник дураков», «праздник осла», «храмовые праздники». Смысл этих празднеств в пародировании и изобличении разных обнаружений средневековой жизни. Согласно М.М. Бахтину, Рабле создал своеобразную энциклопедию средневекового смеха.

Карнавалы давали возможность каждому участнику «освоить» иную роль, другой социальный статус. Так, в празднествах испанского двора в XVII в. все придворные принимали участие в инсценированной свадьбе. При этом вельможи были переодеты в женщин, сам король – в слугу, а королева в обыкновенную простолюдинку. Знать облачалась в одежды слуг, а слуги – в костю-

мы вельмож. Мужчины наряжались женщинами, а те представляли мужчинами. Ключевым моментом карнавала было избрание королевы. Вокруг этого события и строилось действие.

Аналогичные процессы происходили и на других континентах Земли. Так, видный представитель латиноамериканистики Валерий Земсков отмечает особый вариант цивилизации в Новом Свете. Он подчёркивает, что праздник отчётливо выявляет и воплощает глубинные и сущностные – онтологические – характеристики той или иной культурно-цивилизационной системы. В.Б. Земсков называет праздничный ритуал «формой экстатического переживания глубинной природы праздника действия, инкорпорирующего эсхатологизм, утопизм и амбивалентную метаморфность всех составляющих его оснований и концептов, активизацию архаических и мифогенных пластов, образующих феномен житнетворческого метаморфоза, пороговости, переходности к *иному*, чаемому миру»<sup>63</sup>.

Понятие «основной феномен» не подразумевает требования, чтобы явленный образ человеческой жизни непременно и непрестанно выказывал какой-то определённый признак. Вопрос о том, является ли игра основным экзистенциальным феноменом, не зависит от того, играем ли мы постоянно или же только иногда. Основным феноменам вовсе не обязательно проявляться всегда и во всех случаях в виде какой-то постоянной документации. Да это и не необходимо – чтобы они «могли» проявляться непрестанно. То, что определяет человека как существо временное в самом его основании, вовсе не должно происходить в каждый момент «теперь» его жизни. Смерть всё же расположена в конце времени жизни, любовь – на вершине жизни, игра (как детская игра) – в её начале. Подобная фиксация и датировка во времени упускает то, что основные экзистенциальные феномены захватывают человека всецело. Смерть – не просто «событие», но и бытийное постижение смертности человеком. Так и игра: не просто калейдоскоп игровых актов, но, прежде всего основной способ человеческого общения с возможным и недействительным.

Игра принадлежит к элементарным экзистенциальным актам человека, которые знакомы и самому неразвитому самосознанию и, стало быть, всегда находятся в поле сознания. Игра неизменно

---

<sup>63</sup> Земсков В. О литературе и культуре Нового света. М.; СПб., 2014. С. 558.

ведёт с собой самотолкование. Играющий человек понимает себя и участвующих в игре других только внутри общего игрового действия; ему известна разрешающая, облегчающая и освобождающая сила игры, но также и её колдовская, зачаровывающая сила. Игра похищает нас из-под власти привычной и будничной «серьёзности жизни», проявляющейся прежде всего в суровости и тягости труда, в борьбе за власть: это похищение порой возвращает нас к ещё более глубокой серьёзности, к бездонно-радостной, трагикомической серьёзности, в которой мы созерцаем бытие словно в зеркале.

Хотя человеческой игре неизменно присуще двойное самопонимание, при котором «серьёзность» и «игра» кажутся противоположностями и в качестве таковых вновь снимают себя, играющий человек не интересуется мыслительным самопониманием, понятийным расчленением своего окрылённого, упоительно настроенного действия. Игра любит маску, закутывание, маскарад, «непрямое сообщение», двусмысленно-таинственное: она опускает завесу между собой и точным понятием, не выказывает себя в недвусмысленных структурах, каком-то одном простом облике. Привольная переполненность жизнью, радость от воссоединения противоречий, наслаждение печалью, сознательное наслаждение бессознательным, чувство произвольности, самоотдача поднимающимся из тёмной сердцевины жизни импульсам, творческая деятельность, которая есть блаженное настоящее, не приносящее себя в жертву далёкому будущему, – всё это черты человеческой игры, упорно сопротивляющиеся с самого начала всякому мыслительному подходу.

Выразить игру в понятии – разве это не противоречие само по себе, невозможная затея, которая как раз усложняет постановку интересующей нас проблемы? Разрушает ли здесь рефлексия феномен, являющийся чистой непосредственностью жизни? Осмыслить игру – разве это не всё равно что грубыми пальцами схватить крыло бабочки? Возможно. В напряжённом соотношении игры и мышления парадигматически выражается общее противоречие между непосредственностью жизни и рефлексией, между в-себе-бытием и понятием, между экзистенцией и сознанием, между мышлением и бытием, и именно у того самого существа, которое существует в качестве понимающего бытие существа. Игра есть такой основной экзистенциальный феномен, который, вероятно, более всех остальных отталкивает от себя понятие.

Игра – вид непродуктивной деятельности, мотив которой заключается не в результатах, а в самом процессе. Уже у Платона можно отыскать отдельные суждения об игровом космосе. Эстетическое «состояние игры» отмечено Кантом. Шиллер представил относительно развёрнутую теорию искусства как игры. Он предвосхитил интуиции XX в., что именно играющий человек обнаруживает свою сущность.

Игра – универсальный способ освоения бытия. Ещё не обладая навыками приспособления природы к своим нуждам и потребностям, наши далёкие предки, словно приглашая её к соучастию, не ведая её законов, искали неожиданной удачи и откровения. Искатели игровой авантюры пробовали свои силы в состязании с природой, бросая подчас ей вызов и добиваясь успеха. Не будь игры, человечество так и осталось бы на уровне растительной жизни. Ни розы, ни тополя не могут втянуться в такой азартный процесс, оставаясь заложниками инстинкта.

Человек, возможно, первый и единственный в животном мире, кто начал искать внеприродные пути самовыражения. Человек не способен жить по стандартам природы, поэтому ему пришлось пользоваться другими способами выживания. Раньше, чем человек стал осваивать практические навыки, он прошёл длительный процесс условного диалога с природой, пытаясь всячески обыграть её неукоснительные требования. Пастушеский посох скорее был вначале инструментом игры, нежели орудием труда. Слепленное из глины колесо не подчинялось играющему человеку: оно распадалось, вязло на дороге. Только впоследствии идея круга воплотилась в нужный человечеству артефакт. Пламя огня не сразу получило практическую полезность. Первоначально огонь воспринимался как антураж игры с природой, с её всемогуществом. Ожившие вулканы предоставляли людям возможность избежать гибели, но это был обычный игровой шанс. Для освоения природы нужна была энергетика и особый адреналин. Наши далёкие предки искали «упоения в бою», пытаясь обрести своё «лотерейное счастье». Само добывание пищи требовало смекалки, воображения, игрового риска и безоговорочного азарта. Этот первоначальный смысл охоты сохранился сегодня в танце тореадора, готового бросить вызов смерти.

Именно в игре, а не в труде отрабатывались первые навыки коллективной жизни. В мистическом исступлении искали люди выражение своей страстности, желание испытать судьбу. Таким игровым порывом оказались все гадания и намерения узнать про свой жребий и изменить собственную судьбу, как это произошло с мифическим Эдипом. Орфей, получив божественное право вывести из Аида свою любимую Эвридику, нарушил предложенные ему правила игры: не следовало оглядываться, чтобы узнать, следует ли она всё ещё за ним. Он оглянулся только один раз и навечно утратил родное существо.

Возможно, наскальные рисунки и выполняли магическую функцию. Животное, пронзённое стрелой на изображении, должно было пасть на охоте. Но разве такое действие не является игровым? Оно ведь было невозможным без мобилизации воображения, без мольбы об условиях данного действия. Не только охотник, но и жертва должны были соблюдать правила игры. Мамонт, не провалившийся в заготовленную яму, утрачивал статус «игрока». А это было нарушением законов универсальной игры мироздания. Поклонение звездам тоже можно рассматривать в русле игры, а изобретение календаря считать её результатом. Танцы и песнопения рождали ритуалы, традиции.

Культурологи говорят, что отличие игры от труда в её бескорыстии. Игра самодостаточна и самоцельна. Труд требует вознаграждения, игра – только признания, только вовлечения в сам процесс активности. Прежде чем приступить к труду, человек должен был освоить её в собственном воображении, установить незыблемые правила игры, установить святость её течения. Игра без всяких предусловий невозможна. Но эти каноны были продуктом коллективной договоренности, субъективного измышления. Однако сохраняли в игре свой объективный смысл, не зависимый уже от индивидуального произвола.

Наши предки не сомневались в том, что Бог незримо приглашает их к игровой активности. Они были убеждены в том, что являются участниками этого сверкания. Платон отдал дань античному мифу о людях, которым предоставлена участь быть куклами. Он пишет: «...представим себе, что мы, живые существа, – это чудесные куклы богов, сделанные ими либо для забавы, либо с какой-то серьёзной целью: ведь это нам неизвестно;

но мы знаем, что внутренние наши состояния, о которых мы говорили, точно шнурки или нити, тянут и влекут нас каждое в свою сторону и, т. к. они противоположны, увлекают нас к противоположным действиям, что и служит разграничением добродетели и порока. Согласно нашему рассуждению, каждый должен следовать только одному из влечений, ни в чём от него не отклоняясь и оказывая противодействие остальным нитям, а это есть золотое и священное руководство разума, называемое общим законом государства»<sup>64</sup>.

Любопытно, что, размышляя об устройстве государств, Платон касается обыденной темы – игры Бога с людьми. Не зря, видимо, Й. Хёйзинга осмелился утверждать, что играют не только животные и люди. Бог тоже участвует в этом универсальном онтологическом принципе<sup>65</sup>. Платон, судя по его пересказу мифа, вовсе не считает людей ручными, настоящими куклами. У них, оказывается, есть внутренние состояния, которые позволяют им вступить в игру. Однако речь идёт не только о небесных играх. «Каждый мужчина и каждая женщина, – рассуждает далее Платон, – пусть проводит свою жизнь, играя в прекраснейшие игры...»<sup>66</sup>. Он, впрочем, и проясняет земной характер игр: «...это жертвоприношения, песни, пляски, чтобы уметь снискать к себе милость богов, а врагов отразить и победить в битвах»<sup>67</sup>. Игра вовсе не является уделом детей. И старик, считает Платон, может принять участие в радостях и скорбях.

Пройдут столетия, и философы начнут разочаровываться в бытии, оценивая его как бессмысленное. У Шекспира будет сказано: «Весь мир – театр, а люди нем – актеры». Социальные философы станут размышлять о закономерностях общественных связей, а в социологию войдёт понятие социальной роли. Лексика театра уже не отвяжется от общественной мысли. Люди не просто приговорены к той или иной социальной роли, требующей объективно конкретного поведения. Они эти роли играют, внося в их содержание субъективный смысл, личные пристрастия и стереотипы. Казалось бы, в чём смысл жертвоприношений?

<sup>64</sup> Платон. Соч.: в 4 т. Т. 3. Ч. 2. СПб., 2007. С. 116.

<sup>65</sup> Хёйзинга Й. Homo Ludens.

<sup>66</sup> Платон. Соч.: в 4 т. Т. 3. Ч. 2. С. 142.

<sup>67</sup> Там же. С. 304.

Народы древней Мексики разглядели «единство жертвы и света, неразрывную связь упоительного самопожертвования и столь же упоительной славы»<sup>68</sup>. Ж. Батай анализирует обряды древних войн и приходит к выводу, что их можно назвать комедиями «принесения себя в дар». Уж такое благое дело не могло обойтись без строгих игровых установлений. Батай показывает, что войны и массовые жертвоприношения были связаны строгой цепью обычаев, настоящих актов самоотдачи и ритуальных пародий<sup>69</sup>. Ацтеки, оказывается, делали выбор между гнусной необходимостью и кипением страстей. Они не просто участвовали в сельскохозяйственных работах. Ацтеки были вовлечены в игру. Эта игра и позволяла установить гармонию с мирозданием. Именно она (а не труд) вносила смысл в странные обряды. «Многоголосый шум праздников и войн, – пишет Ж. Батай, – обладал действенной силой, подобной силе бьющегося сердца. Благодаря ему человек и его поступки – даже самые ничтожные – были соразмерны Вселенной. Эта гармония одушевляла, оплодотворяла труд земледельцев. Даже смысл жатвы выражался в плясках и жертвоприношениях»<sup>70</sup>. Благодаря жертвоприношениям человек мог жить в ладу с мирозданием.

Игра озарит и экономические отношения, которые, казалось бы, должны строиться по законам здоровой пользы и хозяйственной логики. Но игровое начало и здесь неистребимо. Участие в экономической жизни предполагает состязательность, но совсем иного рода, нежели хозяйственная конкуренция или соревнование. По здоровой логике полезное богатство нужно накапливать. По игровой логике важно расстаться с определённым излишком. Пускай кое-что будет определено без всякой пользы и расчёта. И вот в искупительную жертву приносят детей, выбранных из своей среды. Зачем? Каков смысл такого безрассудства? Непомерность, неумеренность, избыточность следует «сбрасывать», устранять. Но именно путём игрового действия. Жадность и холодный расчёт реального порядка получали мощный удар. Поступки определялись не полезностью, а страстью. Общество ацтеков, к примеру, непродуктивно расходовало значительную часть

<sup>68</sup> Батай Ж. Проклятая часть: сакральная социология. М., 2006. С. 243.

<sup>69</sup> Там же. С. 245.

<sup>70</sup> Там же. С. 246.

своих ресурсов. Это позволяло им приобщиться к природным законам. Ведь в животном мире нет накопительства. Голодный зверь ест лишь для того, чтобы насытиться. Ему не свойственно желание «накопить» и использовать позже. Птенец, покинувший гнездо, не может похвастаться своим наследством. Он вьёт гнездо заново. Ощущение тревоги рождает лишь собственность, его избыточность.

Но ведь и торговые отношения невозможны без игрового начала. Европейцы, привыкшие к тому, что торговля основана на корысти, не могли понять мексиканских «купцов». Ацтекский «купец» не продавал, а осуществлял дарственный обмен. Но этот обычай непрерывного дарения разве не особое игровое действие? Ведь предмет обмена, как и в детской игре, переставал быть вещью. Ценность прутика в детских забавах не в его полезности, а в том значении, которое этот прутик получает в игре. Так и у ацтеков принесение в дар было символом славы. Купец осыпал всех своими подарками. Это ни в коей мере не похоже на коммерческую практику.

Классическая экономика строилась на убеждении, что первыми формами обмена был натуральный обмен. Однако это не так. Ведь только в игре можно вообразить, что получение вещи отражает потребность в утрате и расточении. Такой игрой была парадоксальная система обмена, которую можно описать как непрерывную цепочку дароприношений. Потlach, как и торговля, можно рассматривать как игровое действие оборота богатств. Но он исключает торг. Смысл потлacha в том, чтобы унижить другого человека, бросить вызов, связать обязательством. Как и полагается, в игровом действии, тот, кто получил вызов, должен смыть с себя унижение<sup>71</sup>.

Игрой можно назвать и современные европейские будни. Вот как описывает Симона де Бовуар поход домохозяйки в магазин: «Торговец и покупательница борются между собой, прибегая к различным уловкам, при этом покупательница стремится приобрести лучший товар как можно дешевле. Значение, которое она

<sup>71</sup> *Спирова Э.М.* Кула и Потlach: психологический смысл (знак, символ и симулякр в трактовке Ж. Бодрийяра) // Психология и психотехника. 2011. № 5(32). С. 48–56.

придаёт каждому выторгованному грошу, невозможно объяснить лишь желанием свести концы с концами; это игра, в которой ей хочется одержать победу<sup>72</sup>.

Таким образом, можно утверждать, что игра занимает особое место в структуре граней человеческого бытия. Она служит средством испытания тех возможностей, которые сулят человеку жизнь, судьба, природа.

---

<sup>72</sup> Бовуар С. де, Сартр Ж.-П. Аллюзия любви. М., 2013. С. 110.

## РАЗДЕЛ III. ЛЮБОВЬ

### Глава 1. Феномен всечеловеческого

#### Тысячелетняя загадка

Можно ли считать любовь выражением человеческой природы или она, напротив, скорее должна рассматриваться как болезнь, как отклонение от психической нормы, как отступление от всечеловеческого к всевластию порушенного инстинкта? Казалось бы, первое предположение поддерживается всем опытом человеческой истории, интуитивными прорывами искусства, экзистенциальными переживаниями людей разных культур и эпох. Нет возможности назвать такой народ, которому не было бы свойственно это глубочайшее чувство. Нет такого времени, которое отреклось бы от любви и прокляло бы её. Не будь любви, что побуждало бы людей продлить собственную историю? Прославление любви как таинства сопровождает летопись человеческого рода. Не зря Гейне назвал это чувство сфинксом, тысячелетней загадкой.

«Загадочен, необъясним человек, – говорилось в недавно изданной антологии «Эрос». – Мы так много рассуждаем о нём. Но так редко обращаем на него свой взор, когда он захвачен страстью. А ведь именно в этот миг открывается в нём всечеловеческое, надмирное и земное. Ближе всех к осознанию этой мысли подошли экзистенциалисты, представители видного философского течения на Западе. Мартин Хайдеггер, Карл Ясперс, Габриэль Марсель пытались понять, как влияют на человеческое существование такие состояния конкретного индивида, как забо-

та, страх, надежда. Вероятно, о многих проявлениях человеческой души можно сказать словами Марины Цветаевой: “Я, ваша бессмертная страсть”<sup>73</sup>.

Однако в последние десятилетия оценка любви стала приобретать прямо противоположный смысл. Открытия нейронаук, основанные на достижениях физиологии, сняли святость с этого чувства. В рамках всеобщей десакрализации человеческого бытия, изъятия психологического контекста при анализе эмоций, тотальной попытке свести внутренний мир человека к активности генов или конкретных участков мозга любовь стала трактоваться как болезнь. Такое заключение не имеет ничего общего с многовековыми размышлениями писателей и философов над злоключениями человеческого духа, над многообразными роптаниями души. Любовь трактуется теперь как медицинский факт. Более того, Всесоюзная организация здравоохранения присвоила любви международный шифр F 63.9. Любовные состояния без колебаний отнесены к психическим отклонениям. Пункт «Расстройство привычек и влечений» пополнился ещё одним: сразу после алкоголизма, игромании, токсикомании и kleptomании. Что тут добавить, если у влюблённого пылают щёки, его охватывает жар, наблюдается паралич некоторых органов чувств, как то слух или зрение?

Эти невротические признаки поэты заметили давно. Сошлёмся хотя бы на стихотворение Сапфо:

По мне, – тот не смертный, а бог безмятежный,  
Кто может спокойно сидеть пред тобой  
И слушать твой голос пленительно-нежный  
И смех восхитительный твой.  
От этого счастья в предведенье муки  
Мне душу теснит уж испытанный страх.  
Тебя лишь увижу, о Лесбия, – звуки  
В моих замирают устах.  
Язык мой немеет, в крови моей пышут  
Бегучими искрами струйки огня,  
В глазах лишь потёмки, и уши не слышат,  
Немолчным прибором звеня.

*(Пер. Ф.Е. Корша)*

---

<sup>73</sup> Гуревич П.С. Вступительная статья // Эрос: Антология: Филос. маргиналии проф. П.С. Гуревича. М., 2014. С. 3.

Клинические признаки, как говорится, налицо: огонь бушует в крови, потёмки в глазах, уши ничего не слышат, а язык немеет, страх захватывает всё существо потрясённой поэтессы. Психиатр, возможно, уже торопится с целебным раствором. Но нуждается ли влюблённая в такой скорой помощи? Разве глубинное потрясение, катарсический эффект, прорыв в идеальный мир, необычные состояния сознания не являются законными обнаружениями человеческой природы?

Мировое искусство создало нескончаемый перечень любовных переживаний. Тысячи поэм, романов, трагедий, сонетов посвящены восторгу и страданиям влюблённых. Поэты и художники многих веков пытались воссоздать интроспективный мир интимных и сокровенно лирических переживаний. Они считали любовь не только естественным человеческим чувством. Это настроение выражало самые сокровенные грани человеческого бытия. Но девальвация потаённого трепетного мира человека началась, судя по всему, не сегодня. В Новое время, когда постепенно утверждался культ разума, данное переживание было поставлено под сомнение.

Английский мыслитель Ф. Бэкон задумался над тем, почему любовь в жизни приносит много несчастий. Выходит, по мнению этого философа, что она идёт наперекор природе и истинной ценности вещей. Любовь просто несовместима с разумом. Разве допустима такая преувеличенность чувств, которая сопровождает любовь. Как тут добраться до истины, когда приходится продирааться сквозь частокол немислимых гипербол, оценивающих достоинства и заслуги влюблённых? Человек, захваченный этой страстью, превосходит любого льстеца, подмечает Бэкон. Так торжествуют сластолюбие и неумеренность. Нет, что ни говори, а любовь – это безумие. Именно поэтому «великие умы и великие дела, действительно, не допускают развития этой страсти, свойственной слабым. Тем не менее необходимо сделать исключение в отношении Марка Антония, соправителя Рима, и Аппия Клавдия, децемвира и законодателя, из которых первый был действительно человеком сластолюбивым и неумеренным, а второй – строгим и мудрым. А поэтому нам представляется, что любовь (хотя и редко) может найти путь не только в сердце, для неё открытое, но и в сердце, надёжно от неё защищённое, если не быть бдительным»<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> Бэкон Ф. О любви // Там же. С. 54.

По мнению Ф. Бэкона, тот, кто слишком высоко ценит любовную привязанность, теряет и богатство, и мудрость. Эта страсть достигает своей высшей точки в такие времена, когда человек более всего слаб, во времена великого процветания и великого бедствия, хотя в последнем случае она наблюдалась меньше; оба эти состояния возбуждают любовь, делают её более бурной и тем самым показывают, что она есть дитя безрассудства.

Могли ли писатели и философы пройти мимо невротических обнаружений любви? Оказалось, что любовь действительно не поддаётся логическому обоснованию. Она отказывается быть исчисленной и регулируемой. Зато она обнаруживает зловещие тайники человеческой души. В XIX в. появилось слово «садизм». Оно было связано с именем французского маркиза де Сада, которого современники обвиняли в утончённых сексуальных бесчинствах и распутстве. С маркиза де Сада начинается современная история и современная трагедия. Как понять перипетии нынешней истории без глубинного постижения власти, готовой учинить жестокость по отношению к людям? «У каждого народа свой характер, – пишет писательница Е. Александрова-Зорина, – а у каждого общества – свой диагноз. Отношения народа и власти, сложившиеся в современной России, можно по Эриху Фромму назвать садомазохистскими. Кстати, ещё один знаменитый психолог Альфред Адлер называл мазохизм чувством неполноценности, а садизм – стремлением к власти»<sup>75</sup>.

Мазохистские симптомы любви стали предметом общественного интереса уже в XIX в. Патологическую зависимость от любви психиатры связали с именем первой жертвы – Адели. Так звали дочь Виктора Гюго, которая влюбилась в английского офицера Альберта Пинсона. Любовь оказалась безответной. И это ещё более усиливало страдания Адели. Она писала ему письма, мчалась по его пятам во время его странствий. Эту мучительную подвластность психиатры назвали «синдромом Адели». Они не замедлили перечислить медицинские признаки этой страсти: стойкие иррациональные мысли и побуждения, неконтролируемые повторяющиеся действия, бессонница, постоянная апатия, резкая смена настроений.

<sup>75</sup> Александрова-Зорина Е. Садомазохизм национального масштаба. Народ как будто испытывают на терпение: а если его розгами, а если дубиной, а если дустом? // Моск. комсомолец. 08.10.2015.

Само страдание можно считать вечной философской темой. Но правомерно ли неудавшуюся любовь или мазохистскую привязанность толковать в психиатрическом ключе? Страдание, как об этом свидетельствует история философии, можно считать неотъемлемым выражением человеческой природы. В мазохистских переживаниях боль и наслаждение находятся в парадоксальном сплетении. Однако стоит ли эти чувства выносить за пределы человеческого или размещать по ведомству психиатрии? Ф. Ницше отмечал, что озлобленность людской природы сопряжена со стремлением причинить страдание другим людям. Но самое парадоксальное состоит в том, что жертвы тоже получают удовольствие от тех жестоких мук, которые «выписаны» им садистами.

У Ницше в связи с этим возникает множество вопросов: как такое злонравие совместить с этическим состоянием? Не является ли вообще злорадство неким сатанинским чувством, вызывающим порчу человеческой природы? Наконец, не является ли сострадание прикрытием жестокости? Ницше старается расширить представление о человеке в противовес долгой философской традиции, внутри которой потомка Адама считали разумным и благородным созданием. «Мизантропия, – писал Ницше, – есть следствие слишком ненасытной любви к людям и “людоедства” – но кто же просил тебя глотать людей, как устриц, мой принц Гамлет»<sup>76</sup>. По сути дела немецкий философ приближается к открытию амбивалентности человеческих чувств. Он полагает, что любой идеал есть школа любви и ненависти, почтения и презрения. Задолго до Фрейда Ницше показывает сплетение противоречивых чувств: в каждой любви таится ненависть, а в изнанке ненависти прячется любовь.

Открытие Ницше состоит в том, что он усматривает за болью особый вид наслаждения. Страдалец получает удовольствие от того, что он причиняет боль другим, ощущая при этом своё превосходство. Так страдание не исчезает, а, напротив, множится. «Таким образом, – пишет Ницше, – жажда вызывать сострадание есть жажда наслаждения самим собою, и притом за счёт ближних, она обнаруживает человека во всей бесцеремонности его собственного милого Я, а отнюдь не в его “глупости”, как полагает Ларошфуко»<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> Ницше Ф. Весёлая наука. С. 606.

<sup>77</sup> Там же. С. 273.

Возможно, в мизантропологии Ницше есть полемическое преувеличение. Тем не менее нет оснований связывать с человеческой природой только благие и добронравные поступки и помышления. Любовь во всех своих обнаружениях – платонических и содомистских, романтических и животнo-сексуальных – отражает человеческое бытие. В этом смысле любовь не может трактоваться как болезнь, как психическое отклонение. Оно выражает лишь многообразиие всечеловеческого, глубину его переживаний и мучительных состояний. Более того, именно через любовь, через человеческие страсти можно постигать феномен человеческой природы.

Что же побудило наших современников считать любовь болезненным состоянием психики? В наши дни закрепилось стремление толковать душевный мир человека в терминах психиатрии. Придуманно множество клинических категорий, призванных «высветлить» психологическое состояние людей. Найдены и описаны отклонения, которые присущи гениям. Так, мы узнаём о психотике Иисусе Христе, об аутисте Пушкине, о шизофренических и шизотипических расстройствах Франца Кафки, Жака Лакана, Андрея Тарковского, Сальвадора Дали, Андрея Платонова, Даниила Хармса, о шизофрении в культуре. Даже новые течения философской мысли наделяются клиническими терминами.

Постмодернизм, к примеру, обозначается как скрытая, ещё не ставшая «страшной» шизофрения. Любое сверхсильное напряжение ума определяется как пролог сумасшествия. А уж такой дар человека, как воображение оценивается как пагубный, рождающий болезненные фантазии. Но и сам человек рассматривается как выродок, как клинический персонаж. Его мозг, оказывается, имеет неисправимые врождённые дефекты. Он обладает деструктивными импульсами. Он способен убивать представителей своего рода. Он не только убийца, но страстолюбец, чуть ли не сексуальный маньяк, отдающий предпочтение всем перверсиям.

Известный публицист начала прошлого века Макс Нордау в книге «Вырождение» справедливо сетует на то, что простая чувственность опошлилась и допускается только тогда, когда она носит признаки противоестественности и вырождения<sup>78</sup>. «Порок ищет себе пищи, – отмечает он, – в Содоме и Лесбосе, в замке Синей Бороды, в людской, где у “божественного” маркиза де Сада

<sup>78</sup> Нордау М. Вырождение. Современные французы. М., 1995. С. 31.

царствует Жюстина»<sup>79</sup>. Однако поэзию великих французских поэтов Верлена, Маларме, Мореаса он оценивает, трактуя любовные переживания в терминах психиатрии.

Разумеется, рассуждая о человеке, мы не можем ограничиться только его разумной стороной. За пределами сознания таится неисчерпаемый мир непостижимого, иррационального. Возникает вопрос: что с большей обстоятельностью рассказывает о человеке: его ум или его безумие? Когда с безмерной глубиной раскрывается правда о человеческой психике: когда мы исследуем норму или когда погружаемся в иррациональные и подчас болезненные глубины человеческого естества? И, наконец, нелишний вопрос: что такое психологическая норма?

### Демоническая страсть

«В храме Изиды на горе Вати-эль-Хав только что отошла первая часть великого тайнодействия, на которую допускались верующие малого посвящения... Сегодня был седьмой день египетского месяца Фаменота, посвящённый мистериям Озириса и Изиды. С вечера торжественная процессия трижды обходила вокруг храма со светильниками, пальмовыми ветвями и амфорами, с таинственными символами богов и со священными изображениями Фаллуса»<sup>80</sup>.

Это строчки из рассказа А.И. Куприна «Суламифь». Они вводят нас в первый фрагмент нашей темы. Эрос – изначальная, стихийная, мощная страсть, которая запускает в действие механизм порождения мира. Образ живительной природы был непременным компонентом мистических культов начала времён. Поклонение ей проявлялось в разнообразных формах, иногда аскетических, иногда бурных, оргиастических.

О том, каким был эрос в древних цивилизациях, мы можем судить по уникальным памятникам культуры – мистериям древнего мира, сугубо секретным обрядам с участием лишь посвящённых. Только в Средние века они превратились в театрализованные представления, доступные зрителям. Вот одна из мистерий. Бог Сет ре-

<sup>79</sup> Нордау М. Вырождение. Современные французы. С. 31.

<sup>80</sup> Куприн А.И. Суламифь. URL: <http://www.kostyor.ru/literature/liter27-10.html> (дата обращения: 31.03.16).

шил погубить собственного брата, божественного Озириса. Пригласил его на пиршество. Там с помощью лукавых слов заставил лечь в роскошный гроб. Затем захлопнул крышку. Так свершилось задуманное. Гроб с телом великого бога оказался в Ниле.

Жена Озириса только что родила сына и совершенно ничего не знала о судьбе супруга. В тоске и рыданиях она отправилась на поиски. Рыбы рассказали ей историю о гробе, который волнами отнесло в море и прибило в Библосу. Там выросло громадное дерево и скрыло в своём стволе труп бога и его плавучий дом. Царь той страны даже не догадывался, что в мощной колонне, которую он приказал сделать из дерева, покоится сам бог Озирис, великий податель жизни.

Изида отправляется в Библос. Тяжёлая каменная дорога, жажда и зной окончательно порывают её силы. Однако ей удаётся освободить гроб из середины дерева. Она уносит его и прячет в городскую стену. Но Сет опять тайно похищает тело Озириса, разрезает его на 14 частей и рассеивает по городам и селениям Египта. И всё равно верная супруга не прекращает странствий и поисков.

В Древнем Египте оргии входили в высший культ скопического служения Изиде. Мистерия как раз и воспроизводила тайный смысл происходящего. Вот десять жрецов в белых одеждах, испещрённых красными узорами, вышли на середину алтаря. Двое других, одетых в женское платье, изображают Нефтис и Изиду, оплакивающих Озириса... Мистерия рассказывала также об обряде скопической жертвенности. Вернейшие поклонники Изиды соглашались на оскпление, ибо эта кровавая жертва напоминала о расчленённом теле бога.

Древние мистики утверждали, что любовь духа первична по отношению к любви тела. Любовь открывалась в мистериях во все времена и у всех народов. Это единственный путь к богу, к жизни вечной. Любовь нисходит с неба. Только она возвышает землю и освещает её. Возможно, здесь и таится первоначальная разгадка. Любовь плоти делается великой и святой, когда она становится реализацией и завершением любви духа.

Эрос – человеческая страсть, глубинное сексуальное влечение человека. В древнегреческой мифологии – бог любви, вначале имевший космические черты. Слово «Эрос» встречается уже у Гомера. Оно обозначало не имя бога, а использовалось как суще-

ствительное, выражающее «желание». В *теогонии* Гесиода Эрос означает одного из богов (два других – Хаос и Земля). Эрос в мифологии не имел потомков, не играл никакой роли в продолжении рода богов. Однако он обладал огромной властью над смертными существами. Он мог ослабить члены или преодолеть веление разума, как у богов, так и у людей.

В «Антигоне» Софокла Эрос характеризуется как непобедимый, разрушительный бог, мечущийся над морями и пустынями. Никто не может избежать его воли, ни боги, ни люди. Он доводит свои жертвы до безумия, превращая добро во зло. В подобных поэтических образах отражались наблюдения за человеческой природой, подчёркивались коллизии между рациональным и иррациональным.

Демоническое – неотъемлемое достояние человеческой природы. Об этом догадывались уже в античной Греции. Платон в «Пире» указывал, что Эрот – это демон. «Отождествление Эроса с демоном, – пишет Ролло Мей, – столь естественное для греков, является камнем преткновения для практически всех современных теорий любви. А потом нет ничего удивительного в том, что современный человек стремится обойти стороной всё демоническое царство (если вообще не отказать ему в праве на существование или подавлять его). Но сделать это – значит “кастрировать” Эрос – лишить себя самих всех плодотворных источников, присущих любви. Ибо полярной противоположностью демоническому является вовсе не рациональная надёжность и спокойное счастье, а “возвращение к неодоушевлённости”, или говоря языком Фрейда, инстинкт смерти. Антидемоном является апатия»<sup>81</sup>. Платон в «Федре» (241а, 244а, 245а) рассматривает влюблённость в некотором соотношении с манией-неистовством, но лишь любовь к прекрасному толкует как особую разновидность мании<sup>82</sup>, т. е. неистовство свойственно такому виду любви, но не является любовью.

В наши дни любовное страдание едва ли не полностью десакрализировано. Оно утратило статус возвышенного переживания. Адепты трансгуманизма убеждены в том, что после того, как сознание человека будет перенесено на альтернативный носитель, все невротические состояния людей исчезнут, растворятся. Трансгума-

<sup>81</sup> Мей Р. Любовь и воля. М.; Киев, 1997. С. 127.

<sup>82</sup> Платон. Федр // Платон. Соч.: в 3 т. / Ред. А.Ф. Лосев. Т. 2. М., 1970. С. 185.

нистические проекты реконструкции человека полемически ориентированы против экзистенциальной рефлексии. Опыт трезвого мышления, направленный на осмысление драматизма и трагизма человеческой жизни, присущий экзистенциализму, полностью отвергается или не учитывается при обсуждении постчеловеческого существования. Таким образом, психиатрическая трактовка любви как своеобразного болезненного состояния находит поддержку в трансгуманизме.

Но экзистенциалисты, как известно, связывают с любовными страданиями мир сокровенных интимных переживаний. Такие известные философы постмодернистской ориентации, как Ж. Батай, Ж. Бодрийяр, Ж. Делёз, стремятся представить садизм и мазохизм как неизбежные феномены в обнаружении человеческой природы. Анализ садизма и мазохизма как выражения «человеческого» находим в трудах таких известных философов, как С. Кьёркегор, Ф. Ницше, Н.А. Бердяев, Л. Саломе-Андреас, Ж.-П. Сартр, С. Бовуар, Ж. Бодрийяр, Ж. Делёз, К. Ясперс и многих других. Они подчёркивали, что в страданиях, в том числе вызванных и любовными страстями, человек нередко поднимается на духовные высоты, раскрывает лучшие стороны человеческой души. Страдание в экзистенциализме трактовано как живое, трепетное переживание.

«Согласно распространённому мнению, – пишет Р.Г. Апресян, – древние гораздо тоньше осознавали нюансы в человеческих отношениях и чувствах и имели соответствующие языковые средства для выражения своего понимания разного опыта любви. Ни одна книга о любви не обойдёт устойчивый набор соответствующих греческих слов: *любовь-эрос* (ἔρως/eros, т. е. чувственная любовь), *любовь-филия* (φιλία/philia, т. е. дружба, дружелюбие), *любовь-сторгэ* (στοργή/storge, т. е. любовь в семье, между родственниками), *любовь-агапэ* (ἀγάπη/agape, т. е. милосердная, преданная любовь)»<sup>83</sup>.

Действительно ли, однако, мнение о том, что древние оценивали любовь как глубоко интимное, индивидуальное чувство, можно считать распространённым? Скорее, наоборот, в истории философии укоренилось другое убеждение: чем дальше развивается человечество, тем утончённее становится чувство любви. Многие

<sup>83</sup> Апресян Р.Г. Слова любви: Eros, Philia, Agape // Философия и культура. 2012. № 8(56). С. 27.

философы полагали, что в архаические времена это чувство исчерпывалось животной страстью, и было лишено романтических оттенков и переживаний.

Весьма стойкую позицию находим на этот счёт у Гегеля. Он полагал, что искусство античности вообще не выражает любовь в подлинной глубине и интимности чувства. Пристрастие немецкого философа в этом отношении, попросту говоря, поражает. Неужели в античном искусстве любовь выступает только в аспекте чувственного наслаждения? Можно ли принять мысль Гегеля о том, что в поэзии Сапфо в большей степени заметен изнурительный жар крови, чем глубокое истинное чувство субъективного настроения?

Радужно-престольная Афродита,  
Зевса дочь бессмертная, кознодейка!  
Сердца не круши мне тоской-кручиной!  
Сжался, богиня!  
Ринься с высей горних, – как прежде было:  
Голос мой ты слышала издалече;  
Я звала – ко мне ты сошла, покинув  
Отчее небо!  
Стала на червонную колесницу;  
Словно вихрь, несла её быстрым лётном,  
Крепкокрылая, над землею темной  
Стая голубок. Так примчалась ты, предстояла взорам,  
Улыбалась мне несказанным ликом...  
«Сапфо! – слышу. – Вот я! О чём ты молишь?  
Чем ты болеешь?  
Что тебя печалит и что безумит?  
Все скажи! Любовью ль томится сердце?  
Кто ж он, твой обидчик? Кого склоню я  
Милой под иго?  
Неотлучён станет беглец недавний;  
Кто не принял дара, придёт с дарами;  
Кто не любит ныне, полюбит вскоре –  
И безответно...»  
О, явись опять – по молитве тайной  
Вызволить из новой напасти сердце!  
Стань, вооружась, в ратоборстве нежном  
Мне на подмогу!

Неужели в этих строчках ощутим лишь жар плоти? В этом ли состоянии можно назвать богиню любви кознодейкой? Разве не про напасти сердца, не о томлении духа говорится в этих стихах? Досталось от Гегеля и Анакреонту. По его мнению, у этого поэта не воссоздано индивидуальное влечение. Он не пылает страстью к конкретной девушке. Ему, мол, всё равно, к кому испытывать любовь... Конечно, Анакреонт воспекает это чувство как игривое, лёгкое, радостное. Но не всякая любовь несёт в себе горестные переживания. Анакреонт – певец разделённой любви. Это не означает, что она лишена интимных, поэтических переживаний.

Гегелю казалось, что только в романтизме любовь приобрела сугубо индивидуальный характер. И в этом смысле он отказывает античной трагедии в том, что она изображает любовные страсти в том варианте, как это свойственно романтизму. Гегель отмечает, что даже в скульптуре, скажем, в Венере Медицейской, «совершенно отсутствует выражение внутреннего чувства, как его требует романтическое искусство»<sup>84</sup>.

Эти суждения глубоко укоренились в истории эстетики. Вслед за Гегелем известный автор трудов о любви Юрий Рюриков пишет: «Любви как чувства почти нет в трагедиях древних, хотя как пружина действий героев она очень важна там. Трагедия древних, – как и их скульптура – непсихологична: психология не выделялась ещё из действий человека, как дух не всегда выделялся из тела (хотя и в жизни и в искусстве той поры есть и явные выходы за эти рамки)»<sup>85</sup>.

Возникает вопрос, каким образом любовь, не будучи глубоким индивидуальным чувством, могла двигать действие в античных трагедиях, этой вершины трагедийного творчества? Неужели трагические муки Медеи потрясают нас своей отчуждённостью от любви? Далее, если искусство античности непсихологично, то каким образом именно в античной Греции сложилась эта наука? Наконец, каким образом в античном сознании возникло представление о пневме? Этот термин древнегреческой медицины и философии обозначал жизненную силу, которая уподоблялась логосу-первоогню и космическому дыханию.

<sup>84</sup> Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. Т. XIII. М., 1935. С. 127–128.

<sup>85</sup> Рюриков Ю. Три влечения: любовь вчера, сегодня и завтра. М.; СПб., 2015. С. 32.

Роман древнегреческого писателя «Дафнис и Хлоя», вопреки гегелевской трактовке, часто рассматривается как переход от романтических чувств к изображению любви физической. В греческой мифологии Дафнис – сицилийский пастух необыкновенной красоты, создатель пастушеских песен. По одной версии мифа, он умер от безнадежной любви, по другой – ослеплён своей возлюбленной за то, что не сохранил ей верности. Роман пропитан мифологическим мироощущением. Древний бог Эрот определяет жизнь Дафниса и Хлои ещё до того, как они родились. Приёмные родители делают их пастухами. Эрот внушает им любовь друг к другу. Влечение Дафниса и Хлои – это ещё не страсть, а только её наивное и самоотверженное обещание. События разворачиваются в лесах и полях. Пасторальные герои как бы слиты с природой.

Но было бы неверным утверждение о том, что в романе показана физическая любовь? Ведь между влюблёнными ничего телесного не происходит. Они всем сердцем ощущают приближение зрелого чувства, но пока ещё остаются в пределах радости и восхищения друг другом. Стоило Хлое поцеловать Дафниса, как он почувствовал себя потрясённым. Он ощутил любовное томление, и оно показалось ему чем-то вроде болезни. Но разве роман изображает только плотские чувства и ощущения? Будь это так, Дафнис и Хлоя слились бы сразу в плотской близости. Но интим откладывается. Описанные события чаруют именно *посулом* более откровенных отношений. Разве это не иллюстрация глубоко индивидуальных романтических ожиданий?

Нет оснований оспаривать мысль о том, что в каждой культуре существуют различные образы любви. Но могут ли художественные произведения любой эпохи полностью вобрать в себя уникальный и всеобъемлющий опыт любви? У древних греков не было слова «личность». Но это вовсе не означает, что в этой культуре не обнаружались такие аспекты человеческих переживаний и действий, которые вполне отвечают этому статусу. Разве Сократ или Александр Македонский были всего лишь яркими индивидуальностями? В античной Греции любовь обнаружила свои разные лики. Иначе не понять, отчего в античной культуре существовало столько понятий, отражающих любовные переживания. Видимо следует различать сам экзистенциальный опыт людей и осознание этой практики, как имеющей уникальный и всеобъемлющий смысл.

Гегель утверждает, что любовь раскрыла свой потенциал только в современную ему эпоху. Именно в XIX в. она обрела глубоко личный характер. Любовь в наши дни, отмечает он, – есть не что иное, как личное чувство единичного человека. Она живёт не общими интересами (семьёй, политическими целями, отечеством), а «лишь собственным Я, которое хочет получить обратно своё чувство, отражённое другим Я»<sup>86</sup>.

Если следовать социологической схеме, предложенной Гегелем, то получается, будто с каждой эпохой любовь становится всё более индивидуальной, освобождаясь от разных социальных пут. Между тем, нет сомнений в том, что, как подчёркивал Н.А. Бердяев, любовь по существу есть явление несоциальное и внесоциальное и не имеет никакого отношения к обществу и роду, это есть явление совершенно личное, связанное исключительно с личностью<sup>87</sup>.

Гегель был не одинок в отрицании полноценной любви в эпохи, которые предшествовали их жизни. Опираясь на Моргана и Бахофена, Энгельс писал: «До Средних веков не могло быть и речи об индивидуальной половой любви. Само собой разумеется, что физическая красота, дружеские отношения, одинаковые склонности и т. п. пробуждали у людей различного пола стремление к половой связи, что как для мужчин, так и для женщин не было совершенно безразлично, с кем они вступали в эти интимнейшие отношения. Но от этого до современной половой любви ещё бесконечно далеко»<sup>88</sup>.

К этому нужно, пожалуй, добавить, что в различные эпохи складываются различные образы этого чувства, которые выражают те или иные общекультурные запросы данного времени. В истории человечества любовь боготворили и предавали поруганию, шли как зачарованные навстречу её зову и внедряли воздержание, растворялись в дионисийском порыве и подвергали остуде. Такие крайности отражали в конечном счёте тоску по полноте человеческого бытия.

Слово «любовь» используется для описания различных взаимоотношений человека, как с одушевлёнными, так и с неодушевлёнными объектами. В библейской Песне Песней говорится:

<sup>86</sup> Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. Т. XIII. С. 131.

<sup>87</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 204.

<sup>88</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 79.

«Стрелы любви – стрелы огненные». Это чувство давно стало предметом философского постижения. Сократ выдвигает ключевой тезис об изначально противоречивой сущности Эроса, поскольку тот рождён от Пороса (бога богатства) и Пеннии (богини бедности). Эрот, по мнению Сократа, во внешней красоте не нуждается, т. к. воплощает творческую силу красоты, стремление людей к прекрасному. Кроме того, в результате дискурса Сократа рождается представление о механизме творчества – эротическом восхождении мышления к чистой идее красоты.

С именем Платона связана философская экспертиза андрогинности. Андрогин – существо, сочетающее в себе мужское и женское начала, мужские и женские половые признаки, также называемое гермафродитом по имени греческого бога, сына Гермеса и Афродиты. Андрогиния (от греч. *andro* – мужской и *gyn* – женский) – смешение традиционных мужских и женских качеств. Интересно, что тема андрогинности возникает в мифологии разных народов. Двуполовыми чертами наделялись боги, перволюди, мифические предки. По всему миру находят двуполовых богов плодородия. Иногда встречается расщепление мифологического образа на мужской и женский при сохранении одного имени: Агни-Агнайн, Главк-Главка, Янус-Яна, Либер-Либеры и др. Знаменитый миф, воспроизведённый в «Пире» Платона, повествует о первых людях, которые, будучи разделены Зевсом на две части, с тех пор ищут каждый свою половинку. Похожие представления засвидетельствованы в Упанишадах («Брихадараньяка»).

Миф об Андрогине выражает тоску по расколотости человеческого бытия. Человек пытается обрести утраченную цельность. Эрос есть величайшая неостановимая страсть, смутное томление по единению, таинственная устремлённость людей, обречённых на смерть, к некоей вечной жизни. Влечение и утрата, гибель и обретение... Эту догадку Платон высказал в «Пире» устами пророчицы Диотимы: тайна всякой любви – тоска по вечности, стремление человека устоять перед разрушительным потоком времени. Гонимый страхом смерти, человек возрождает себя в другом существе. Любовь – это вызов вечности перед фактом человеческой бренности. Согласно Платону, рождение пола – разрыв в первоначальной, единой и могучей природе. Переживание вечности, которое дости-

гается в Эросе, обеспечивает постижение божества, бессмертного и неустранимого. Бытие разделено на два мощных потока – бытие во времени и бытие вне всякого времени.

Любовь – это томительное чувство воссоединения в целостное бытие, в одну индивидуальность. Несомненно, зачатки самых различных переживаний Эроса есть в каждом человеке. Будучи целомудренным, он знает подземные толчки страсти. Предаваясь вожделению, испытывает силу земных наваждений. Трепеща от дьявольских внушений, обретает себя в живой любви. Ведая об утончённых изысках страсти, вместе с тем догадывается о её исчерпанности... Любовные чувства архетипны. Но культура, безусловно, оказывает воздействие на эротику. Господствующие стандарты определяют форму массовых переживаний. Аскетизм замещает оргиастические страсти, сексуальное буйство то и дело сменяется целомудрием.

В древние времена, как на Востоке, так и на Западе существовало единое онтологическое представление о двух началах: мужском и женском, результатом взаимодействия которых и является развитие и становление всего сущего. Такие мыслители древности, как Платон, Аристотель, Плотин в своих учениях отталкивались от этого взаимодействия как источника происхождения жизни. В мистериальных культах каждый раз возобновлялось это «происхождение», особенно это относится к культу Диониса. В традиционной китайской космогонии, появление Инь и Ян знаменует собой первый шаг от дифференцированного, хаотического (хун дунь) единства к многообразию.

Миф об Андрогине содержит в себе кристаллизацию бессознательного, смысл которого отражает представление о слитности мужского и женского. Понятие бисексуальности неразрывно связано в истории психоаналитического движения с именем В. Флисса. Это понятие существовало в философской и психиатрической литературе 1890-х гг., однако именно Флисс познакомил с ним Фрейда, как об этом свидетельствует их переписка. В. Флисс придавал большое значение фактам, указывающим на биологическую бисексуальность. Для него бисексуальность – это универсальный человеческий феномен, вовсе не ограниченный случаями патологической гомосексуальности и приводящий к важным психологическим следствиям. Истолю-

вывая фрейдовскую концепцию вытеснения, Флисс обращается к присущим каждому индивиду конфликтам мужского и женского начал.

Платон считал, что страсть, *пафос* по-гречески, – та сторона любви, которая только отвлекает от её сущности, не позволяет проникнуть в её глубины. Подлинная любовь всегда связана со стремлением человека к высшему началу. Космический *Эрос* обращает наше внимание не на другого, не вовне, а вглубь нашей души – к её небесному истоку. Поэтому он крылат. Он заставляет созерцать в мире и в нас самих тот исток – *ностос*, родина. Отсюда *ностальгия* – боль по оставленной родине, и она лежит в основе философского и религиозного чувства. Поэтому платоновский *Эрос* – понятие метафизическое. А *пафос*, страстную любовь, лежащую в основе западноевропейской традиции, он причисляет к заболеваниям и изъясням.

Платон перенёс рассуждение о Любви с мифологического на философский уровень. Любовь – всеобщий принцип, проявляющийся в стремлении к *благу* и *счастью*. Платон создал учение об иерархии видов Любви. На низшей – получение физического удовольствия, затем Любовь к конкретным образцам физической красоты, Любовь к красоте в целом и, наконец, *аганэ*, а также любовь к мудрости, которая, как и религиозные переживания, позволяет познать абсолютную истину. Платон полагал, что наслаждение, к которому стремится человек, должно быть в определённой степени обуздано.

Любовь как раз и демонстрировала возможность достижения целостности человека, чьё бытие расколото и разломлено. В истории философии эту мысль ярче всех выразил Платон. «В мудрости древних, – пишет Ролло Мей, – можно найти основания всегда ощущаемого в эросе стремления к единению с любимым человеком, к продлению наслаждения, достижению глубин смысла и преумножению его сокровищ. Эрос придаёт смысл нашим отношениям не только в мире людей, но и в мире вещей, – к машине, которую мы создаём, к дому, который мы строим, к делу, которому мы посвящаем жизнь»<sup>89</sup>.

Почему Эрос является богом, а не ангелом или просто вестником захватывающего чувства? Он не только дарует наслаждение, но связывает всё многообразие вещей и процессов земного

---

<sup>89</sup> Мей Р. Любовь и воля. С. 76.

мира в некую целостность. Он позволяет вдохнуть жизнь во всё, что нас окружает. Отражая неутолимую потребность всеобщего единения, Эрос пробуждает в людях жажду знания и в конечном счёте устремлённость к истине. Это кажется парадоксом. Если любовь просветляет, то как она может открывать тайники истины? В какой мере познание самой любви открывает потенциал человеческого всеведения?

Действительно, по мысли Платона, любовь в мире андрогинов не могла выявить свою сущность. Только после рассечения андрогинного тела могла возникнуть неиссякаемая тяга к восстановлению былой целостности, к обретению утраченной слитности. Каждая половинка разломленного тела ищет свою половинку не только для удовлетворения собственной страсти, но и для обретения былой завершенности. Любовь в этом смысле может рассматриваться как особая, сакральная форма целительства. Как считал Сократ, лучшего помощника, чем эрос, в человеческой природе найти не просто. Молитва Сократа в конце диалога с Федром – потрясающий манифест такой терапии: «Милый Пан и другие здешние боги, дайте мне стать внутренне прекрасным! А то, что у меня есть извне, пусть будет дружественно тому, что у меня внутри. Богатым пусть я считаю мудрого, а груд золота пусть у меня будет столько, сколько ни унести, ни увезти, никому, кроме человека рассудительного»<sup>90</sup>.

*Аристотель* же считал, что услаждение тела есть всё-таки благо. Любовь имеет в качестве истока сексуальную чувственность, но не исчерпывается ею. В ней есть союз душ, самораскрытие личности.

### Оттенки любви

Могли ли древние греки постигать различные глубины любви? Вопрос становится риторическим, как только мы задумываемся над тем, отчего у них для обозначения любви использовались разные слова? Означает ли это, что мы в наши дни беднее наших предков, которые знали тончайшие обнаружения собственных состояний. Можно, конечно, полагать, что современные лексические

<sup>90</sup> Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1994. С. 191.

средства также отражают оттенки любовных переживаний, в которых есть и забота, и жалость, и сопереживание, и накат желаний. Однако древние греки первыми попытались систематизировать интроспекцию таких чувствований. Нельзя, судя по всему, не удивиться тому факту, что после античности никто из философов или людей искусства не попытался осознать и закрепить мысль о том, что существуют разные виды любви.

У древних греков мы находим четыре вида любви: *эрос*, *филия*, *агапэ*, *сторгэ*. Но эта опорная четверица не исчерпывала всего арсенала любовных состояний. Греки называли ещё любовь-манию. Она выражала одержимость, предельную страстность. Вероятно, такую страсть и описал Стефан Цвейг в новелле «Амок». Он поведал судьбу врача из колонии, который под влиянием любви утратил способность управлять своими поступками. Рассказывая о своей чувственной лихорадке, о страсти к даме, для которой он был не человеком, мужчиной, а парией, вещью, он сравнивает своё состояние с особым родом опьянения у майяцев. Амок – это бессмысленная, кровожадная мономания. Страсть в ней соединена с безумием. Это иррациональная любовь-одержимость. И сопутствует ей обязательно неуверенность и зависимость от объекта любви. Это тот самый случай, когда в любовь бросаются «как в омут».

Греки упоминали также *латрейю*. Имелось в виду благоговейное поклонение, культовое служение.

Под *эросом* у древних греков подразумевалась страстная влюблённость, такая телесная и духовная увлечённость, которая одушевлялась стремлением к обладанию любимым человеком. Имелось в виду «превозможение» романтических, пылких состояний и переплавка их в вожделение. Любовь-страсть отождествлялась с безрассудством. В эросе подчёркивается напор, стремительное движение, готовность к утолению любовного голода и воздержание.

*Филия* заключает в себе иное состояние любви. Это скорее любовь-дружба. Однако это более спокойное чувство всё же не чуждо сладости. Оно обретается через душевное расположение, через дружескую духовную близость. Такое состояние может испытывать молодая девушка, которая не познала ещё глубины эротических чувств. Она одухотворена ожиданием более пылких страстей и испытывает

их смутное обнаружение в дружеских контактах. Этим чувством окормлены друзья, соединённые духовной близостью. В учении о любви Платона филия имеет самые высокий статус.

*Агапэ* указывает на преобладание духовного начала в любовной страсти. В этом смысле Марина Цветаева писала о том, что предпочитают союз душ, а не тел. В этой разновидности любви особую ценность обретает жертвенность, готовность к самоотречению. Однако предполагается не мазохистское избавление от самого себя, а готовность к духовному осознанию такой связи, трепетное отношение к чувствам другого человека, готовность к прощению и воздаянию. Агапе – основное обозначение любви в христианстве, причём любви к ближнему. В противоположность эросу, т. е. страсти, агапе имела значение длительного альтруистического чувства. Вместе с верой и надеждой именно оно становится одной из основных христианских добродетелей.

*Сторгэ* – любовь-нежность. В этом варианте любви подчёркивается преданность, предельная человеческая привязанность к другому, к родным, к близким. В данном случае имеется в виду не столько внезапно вспыхнувшее чувство к новому встречному, сколько постоянство в отношениях с теми, кто близок по крови и общему духу. Такое чувство лишено пылкого вожделения, любовной лихорадки и страсти. Вероятно, примером такой связи может служить рассказ о Пенелопе и Одиссее. Длительная разлука, отсутствие вестей от мужа не разрушило их союз. Пенелопа стойко отвергала притязания других мужчин, уверенных в том, что Одиссей не вернётся. И супружеская верность восторжествовала.

Определённое развитие этих идей древних греков содержится в работе Э. Фромма. Фромм строит свою типологию с учётом направленности чувства на объект страсти: брата, матери или Бога. В основе братской любви, по классификации Э. Фромма, лежит переживание того, что мы все – одно. Разница – в талантах, умственных способностях, знаниях пренебрежительно мала по сравнению с общностью человеческой сути, одинаково присущей всем людям. Чтобы испытать эту общность, нужно с поверхности проникнуть в суть<sup>91</sup>. При поверхностном понимании любви другой человек воспринимается столь же неосновательно. Фиксируется лишь то, что

<sup>91</sup> Фромм Э. Искусство любить // Фромм Э. Душа человека / Авт. вступ. ст. П.С. Гуревич. М., 1998. С. 212.

отличает одного от другого. Иное дело – братская любовь. Тогда вступают в силу общие переживания, мысли, характерологические особенности.

Толкуя материнскую любовь, Э. Фромм отмечает, что в ней главное – отношение неравенства. Ребёнок нуждается в помощи, а мать её оказывает. Без материнской помощи чадо погибнет. Такую любовь недаром считают возвышенной. «Материнская любовь, – подчёркивает Э. Фромм, – по самой своей сути есть забота о том, чтобы ребёнок рос, а потому мать должна желать отделения ребёнка. В этом главное отличие материнской любви от любви эротической. В материнской любви двое, которые были одно, отдаляются друг от друга. Мать не только должна вытерпеть отделение ребёнка, но должна сама этого хотеть и способствовать этому»<sup>92</sup>.

В отличие от этих типов любви эротическая любовь есть страстное желание предельного слияния с любимым человеком. При этом Э. Фромм анализирует варианты искажения истинных любовных отношений. Сознательное подчинение другому человеку и умаление собственной личности он относит к мазохистскому отклонению. Стремление доминировать в любви над своей половинкой приводит к садизму.

---

<sup>92</sup> Фромм Э. Искусство любить. С. 217–218.

## Глава 2. Драматургия любви

### Христианское учение о любви

Благодаря христианству, расцвет которого пришелся на первые века нашей эры, произошли радикальные изменения в представлениях о любви. К тому времени древнегреческие традиции и традиции других культур вошли в жизнь Римской империи, испытывавшей постоянное давление варварских племён и раздиравшееся собственными внутренними противоречиями.

Женская эмоциональность, осмеянная древнегреческой культурой с её мужской «рационалистической» ориентацией, нашла новый способ выражения – поклонения мистическим культам, пришедшим с Ближнего Востока. Христианство представляло собой творческий сплав древнегреческого мышления, мессианской веры и нравственности, заимствованных из иудаизма, символизма и эмоциональности мистических культов.

Новое вероучение оказало на повседневную жизнь мужчин и женщин большее влияние, чем учение о платонической любви.

В христианстве любовь стала пониматься не только как человеческая страсть, но и как державная основа человеческого бытия. Братская любовь – это любовь ко всем людям. Не случайно главный объект человеческой любви в Ветхом Завете – бедняк, чужестранец, вдова и сирота и даже тот, кто является национальным врагом, – египтянин.

Личность при христианстве несёт на себе отпечаток абсолютной благости творца. Она берёт некую самоценность. Реальный земной человек во всей неповторимости присущих ему физических и психических черт оценивался отныне как непреходящая и неоспоримая ценность. Телесность, которую прославляли древние эллины, в христианском идеале признаётся только как сосуд духовности.

Любовь воспринимается отныне как святыня. Человеку, захваченному страстью, надлежит возвращать в себе чувства, через которые и раскрывается личностное богатство. Любовное переживание не только уникально, оно носит всеобъемлющий характер, потому что безграничные объекты этого чувства – Бог, ближний, дальний...

Являясь сущностью Бога, любовь расценивается как абсолютная истина, а любовь к Богу считается равнозначной любви к человечеству в целом. Как сказано в Евангелии от Матфея, «Он (Бог) повелевает солнцу Своему всходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных».

Любовь человека к Богу складывается из его любви к самому себе и любви к другим людям. Примером тому является типичное христианское изречение апостола Павла из Послания к Галатам: «Люби ближнего своего, как самого себя». Снова и снова христианские проповедники говорили о необходимости любить прежде всего тех, которые нам не нравятся. В конце концов, именно благодаря такой любви мы осознаём, что любовь к духовно близким людям не требует усилий.

Эта мысль выражена ещё в одном изречении из Евангелия от Матфея: «Любите врагов ваших и молитесь за гонящих вас».

Новое вероучение считало способность платить добром за зло признаком истинного христианина и призывало разорвать порочный круг мести, соединив любовь со страданием и прощением. Эта непостижимая идея, воплотившаяся в Христовых муках, изображалась как знак любви Господа к человечеству. На протяжении веков она привлекала внимание христианских писателей. Эту же идею подчёркивал Сёрен Кьеркегор, писавший, что совершенная любовь – это любовь к тем, кто приносит несчастье.

Предполагалось, что, распространившись, новое вероучение, основанное на принципах любви, милосердия, смирения и целомудрия, войдет в повседневную жизнь христиан и изменит все стороны жизни людей. Проповедуя пылкую, страстную любовь, христианство отделило её от секса. Христианство с его неприятием чувственности подчёркивало несправедливый, преступный характер многих типов поведения, которые были сопряжены с прелюбодеянием.

Христианство запретило получать удовольствие от секса, любви и брака как таковых, осудив проституцию, супружескую измену и гомосексуализм. В то же время оно затрудняло возможность в получении одновременного удовольствия от любви и от брака, поскольку, как указывал апостол Павел в «Послании к Галатам», «плоть желает противного духу, а дух – противного плоти». Обет безбрачия и девственность прославлялись в качестве высочайших идеалов, а мужчин и женщин поощряли к сожителству в духовном браке.

Как ни странно неприятие секса в христианстве привело к противоположному результату, придав любви и сексу такую ценность, какой они прежде не имели. Как отмечал З. Фрейд, «...легко доказать, что психическая значимость эротических потребностей снижается, как только упрощается возможность их удовлетворения. Для усиления либидо необходимо подавление препятствий... В связи с этим можно утверждать, что аскетическое течение в христианстве придало любви такую психическую значимость, какой она никогда не обладала для древних язычников»<sup>93</sup>.

Одолеть веление плоти мало кому дано. Об этом писал Максимилиан Волошин:

Природа мстила, тело издевалось,  
Могучая, заклёпанная хоть  
Искала выходы. В глухом подполье  
Монах гноил бунтующую плоть  
И мастурбировал, молясь Мадонне.  
Монахини, в экстазе отдаваясь  
Грядущему в полночи жениху,  
В последней спазме не могли различить  
Иисусов лик от лика Сатаны.

После крушения Римской империи и возникновения первых христианских государств обнаружилось, что пропаганда обета безбрачия мешает рождаемости. Предпочтительнее стало не пылать от страсти, а жениться. Со временем брак превратился в священный обет, защищающий супругов от беспорядочных связей и прелюбодеяния и служащий цели деторождения.

В противоположность античному браку он провозглашается нерасторжимым. Всё что в браке считалось законным и незаконным, в одинаковой степени относилось как к мужчинам, так и к женщинам. Как отмечается в Первом послании к Коринфянам, секс ради удовольствия достоин предания анафеме: «Блудник тот, кто слишком пылко любит свою жену». Многие сочли поставленную новым вероучением дилемму неразрешимой и предпочли вести безбрачную жизнь в монастыре.

Тем не менее под эгидой христианской любви брак приобрёл значение, которого не имел в античном мире. По крайней мере, дружеское расположение, взаимная привязанность и уважение

<sup>93</sup> Цит. по: *Щербатых Ю.* Психология любви и секса. Популярная энциклопедия. М., 2011. С. 172.

стали идеалами, к которым должна была стремиться каждая супружеская пара. Эта идея отражена в Послании к Ефессянам: «Мужья, любите своих жен, как Христос возлюбил Церковь». В данном случае Церковь расценивает собственную сущность как женскую.

Возникновение женского элемента в христианстве можно проследить на примере постепенной эволюции культа Богородицы, величайшей посредницы между небом и землёй, напоминающей в этой роли матерей в обыкновенных семьях. Дева Мария не была включена в Святую Троицу по причине смертности, однако в XI в., во времена Крестовых походов, она по своей популярности превзошла Троицу. В те времена даже ходили слухи о том, что Господь изменил свой пол. Деве Марии приписывались бесчисленные чудеса; она была вдохновительницей создателей готического стиля в архитектуре, в её честь было воздвигнуто множество храмов и церквей, строительство которых требовало колоссальных людских и материальных затрат.

Культе Девы Марии привёл к появлению совершенно нового объекта любви – им впервые стала не священная богиня, а земная смертная женщина.

По мнению Э. Фромма, агапе – это любовь равных, но в действительности даже будучи равными, мы не всегда равны. Поскольку все мы люди, всем нам нужна помощь: сегодня мне, завтра тебе. Однако то, что мы нуждаемся в помощи, ещё не значит, что одни из нас беспомощны, а другие могущественны. Беспомощность – преходящее состояние. Способность же стоять и ходить на своих ногах есть способность постоянная и всеобщая.

Тем не менее, по мнению Э. Фромма, любовь к слабому, любовь к бедняку и чужестранцу есть начало братской любви. Любить собственную плоть и кровь не бог вещь какое достижение. Животное тоже любит своих детёнышей и заботится о них. Беспомощный любит своего хозяина, потому что от него зависит его жизнь. Ребёнок любит своих родителей, потому что они ему нужны. И только в любви к тем, кто не служит никакой цели, любовь начинает раскрываться по-настоящему. Сочувствуя беспомощному, человек развивает любовь к брату. И в любви к самому себе он тоже любит того, кто нуждается в помощи, любит хрупкое, беззащитное существо. Сочувствие предполагает знание и отождест-

вление. В Ветхом Завете говорится: «Пришельца не обижай... вы знаете душу пришельца, потому что вы сами были пришельцами в земле Египетской» (Исх. 23:9).

Э. Фромм отличал братскую любовь от других видов этого чувства – материнской любви, эротической, любви к себе и любви к Богу.

Онтологически любовь едина, как едино вселенское начало мистики. Это и есть первое раскрытие естества Реальности, её первичное абсолютное откровение, нераздельное с ним единосущное. Это и есть женская ипостась Божества. Любовь плоти перестаёт быть любовью духа, когда она забывает о ней, действует помимо неё, противопоставляет себя ей. Любовь духа раскрывается в эмпирическом сознании лишь в приближении его к индивидуальному Я, в утверждении своей самобытности. Человек делается способным к любви духа, лишь поскольку он сумеет осознать себя как особое единство, способное гармонически отразить в себе всё целое и восполнить его собою. Поэтому любовь есть сокращение мира до единичного существа и распространение единичного существа даже до Бога (Бальзак). Быть способным к любви духа – это значит прежде всего сознать свой собственный дух, подняться над изменчивым круговоротом форм и явлений и тем сопричислиться к бессмертию. Только бессмертное обладает даром духовной любви и, обратно, любовь духа есть стихия бессмертия. Эта доктрина одинаково возвещалась нам Бхагават Гитой и Евангелием, Элладой и Каббалой, Кораном и Гегелем. Она открывалась в мистериях во все века и у всех народов. Любовь – это единственный путь к вечной жизни.

Любовь плоти всегда исполнена бесконечной тоски. Она стремится замкнуться в себе, спрятаться, стать невидимой. Она стыдится самой себя, жаждет быть прикрытой и одинокой. Но если она достаточно сильна, чтобы ниспровергнуть стыд, она тотчас же становится тираном, неопишущим по своей лютости. Любовь плоти есть истинный палач. Её леденящие порывы стремятся всё и везде ниспровергнуть и окружить себя ореолом скорби и страдания. Чем дерзновеннее плотская любовь, тем более она жестока, тем кровавее её ореол. На пути развития человека любовь плоти неизменно раскрывается первой, и только в её опыте постепенно развивается жажда высшей любви.

## Любовь и познание

Любовь не только чувство, но ещё и мощное средство познания жизни. Об этом догадывались уже в античности, но по-настоящему стали осознавать это в эпоху Возрождения. Трудно назвать такого философа времён Ренессанса, который не оценил бы любовь именно в этом ракурсе. Основным связующим элементом в неоплатоновской философии и художественной доктрине была категория любви, понимаемая как философская категория. Понятие любви в философии Марсилио Фичино описывалось при помощи воли, жажды прекрасного и связи между людьми. Любовь понимается как безличная, основополагающая сила, держащая весь мир в равновесии и существовании. Проявлением так называемой понимаемой любви, её формой, наиболее философски значимой, является жажда совершенства и стремление к совершенству. Само существование, переход от небытия к бытию составляет выражение совершенства. Так проявляется творческая, генетическая сила любви, источник возникновения мира.

М. Фичино писал: «Потому что глаз, сперва тёмный и бесформенный, подобно хаосу, испытывает любовь к свету, когда его увидит; увидев его – воспринимает излучение; восприняв луч, принимает форму от красок и образов вещей. Как ум, только что родившийся и бесформенный, посредством любви обращается к богу и приводится в порядок, так и мировая душа возвращается к уму и богу, где она рождена, хотя вначале и была лишена формы и пребывала в виде хаоса, – посредством любви, направленной к уму, благодаря воспринятым от него (ума) формам становится космосом. Точно так же и материя этого мира, когда пребывала вначале в виде бесформенного хаоса неупорядоченных форм, благодаря врожждённой любви устремилась к душе и пребывала в повиновении у Эрота, дарующего согласие материи и душе, и, получив от души украшение всех зримых в мире, превратилась из хаоса в космос»<sup>94</sup>.

Предметом любви всегда является прекрасное, т. е. чистая духовность, проявления которой имеют чувственный характер. Фичино перенял традиционную идею прекрасного как света, ясности,

<sup>94</sup> *Фичино М.* Комментарий на «Пир» Платона, о любви // Эстетика Ренессанса: антология: в 2 т. / Сост. В.П. Шестаков. Т. 1. М., 1981. С. 147.

блеска. Прекрасное – это определённая специфическая, воспринимаемая чувственная форма совершенства: оно выявляет внешний облик, тогда как внутреннее совершенство вызывается добром. Прекрасное, независимо от своей формы, проявляется всегда с помощью притяжения к себе. Иначе говоря, вещи, которые притягивают, можно назвать прекрасными. Они прекрасны и являются объектами любви, поскольку, по давнему определению Платона, любовь есть не что иное, как жажда прекрасного. Прекрасное, понимаемое как цель любви, придаёт ей идеальный, не сексуальный характер. Любовь между двумя людьми означает обычно подготовку к любви Бога, которая составляет истинное содержание человеческих стремлений.

По убеждению другого мыслителя этой эпохи Леона Эбрео, любовь выражает собой всеобщую связь. Нет другого средства, которое могло бы оживить все сферы вселенной. Именно любовь соединяет единичное с всеобщим. Она прокладывает связи между земным миром и небесным. Что же, кроме любви, может обеспечить слиянность души и тела? Это чувство соединяет человека с природой и богом, природу с творцом. Наконец, именно любовь способна сплести преходящее с вечным. Но в чём смысл всех этих универсальных связей? В познании, утверждает Леон Эбрео.

Это общее утверждение получает дальнейшую проработку. Познание бывает не только рациональным, но и интуитивным. Второй вид познания – интуитивный – лишён строгой логики. Но она и не нужна в раскодировке любви. Любовь обнаруживает себя в экстатическом видении через обожание красоты мира, через любовь самого бога к его творениям. Познание не обязательно, по мнению философа, одушевляется пользой. Да, мир, захваченный любовью, обращается к богу. Он жаждет наслаждения, которое даруется познанием. Он жаждет награды. Но любовь бога – иная. Бог любит свои творения, не преследуя корысти. Дар совершенства реализуется зовом окончательного слияния с божественностью мира.

Леон Эбрео полагает, что любовь дарует не только истину, но и благо. Истинной красотой обладает только духовный мир. Но что, кроме любви, может соединить человека с идеальным космосом? Любовь составляет сущность мира, красота – его облик. Но как обрести красоту? Только с помощью любви. Ведь смысл её в тяге

к совершенству. Без красоты нет и блага. Любовь преображает людей, пробуждает в них глубочайшие переживания, способные преобразить и душу. Вместе с тем Л. Эбрео толкует и о разных формах познания. Если душа человека тяготеет больше к телу, чем к разуму, то познание телесной красоты носит чувственный характер. На этом пути человека подстерегают страсти. А эти состояния не позволяют испытать истинное предназначение любви. Духовная красота оказывается сокрытой. Такая любовь мало чем отличается от животной. Иное дело, когда человеку открывается духовная красота, которой он может наслаждаться беспредельно. Телесная красота – лишь тень духовной. Поднимаясь по вершинам познания, человек открывает глубины и вершины мира. Научиться любви можно только раскрывая возможности разумной части души.

Николай Кузанский также озабочен тем, как продвинуться от чувственного мира к идеальному совершенству. Он писал: «Любовь есть последняя цель красоты, красота хочет быть любима. Бог есть сама красота, поэтому он хочет быть любим. Но только красота его, самого по себе достойного любви, есть благодать; и поэтому абсолютную красоту не увидит никто без благодати. А наша забота должна быть о том, чтобы от красоты чувственных вещей восходить к красоте нашего духа, охватывающей все чувственные красоты...»<sup>95</sup>.

Как же совместить этот бесценный кладезь мудрых постижений любви с современным устремлением видеть в этом чувстве лишь болезненное состояние психики? Этот убогий редукционизм, судя по всему, охватывает многие стороны нашей жизни. Он отражается и на постижении самого человека. Желание оскотить душевный мир, расколдовать дух по первому впечатлению кажется достижением науки. Однако данная тенденция устраняет многовековые размышления философов о любви как неопределимом даре.

Средневековая христианская аскеза наложила свой отпечаток на чувственный мир людей. Между XI и XIV вв. в Западной Европе возникло принципиально новое понимание любви, которое выразилось в возникновении так называемой любви куртуазной, «амор». Мужчина испытывал к женщине нежнейшие чувства, боготворил свою избранницу, готов был рыдать возле её ног. Но при этом вовсе не стремился продвинуться в собственных чувствованиях. В такой любви исключалось иногда даже обыкновенное знакомство.

<sup>95</sup> *Кузанский Николай*. «Вся ты прекрасна, возлюбленная моя...» // Эстетика Ренессанса: антология: в 2 т. / Сост. В.П. Шестаков. Т. 1. С. 121.

Мировая история не знает больше подобного феномена. Нигде никогда не культивировалась ни раньше, ни позже такая любовь, которая могла дышать только на расстоянии. Предполагалось только беспредельное обожание, трепетное переживание окрыляющего, но невозможного чувства. Любовь даже не к женщине, а к её образу, без которого нет настоящего счастья в жизни. Любовь Дон Кихота к Дульсинее Тобосской.

В романах прославлялись разного рода страдания на почве земной любви. Наивысшим счастьем считалось испытывать неутолённую страсть. Вокруг любви возник своеобразный культ. Можно сказать, что слова в христианском изречении «Бог есть Любовь» поменялись местами. В центре этого культа оказалась конкретная женщина. Куртуазная любовь была личным и избирательным чувством. Предмет любви всегда тщательно выбирался любящим и не мог быть заменён никем иным. Чтобы стать достойной поклонения, женщине, в свою очередь, полагалось иметь мужа и быть недосыгаемой.

Куртуазная любовь в средние века – это своего рода подвиг. Исследовать романтическое чувство в средневековом религиозном обществе означало совершать нечто святотатственное и еретическое. Романтические переживания на окраинах Римской империи и за её пределами, т. е. среди народов, сравнительно поздно обращённых в христианство, выглядели протестом против претензий христианской церкви на обладание абсолютной истиной.

Отстаивая принципы куртуазной любви, рыцарство утверждало собственную систему ценностей. Оно содействовало раскрепощению личности, достигшему расцвета в эпоху Реформации XIV в. Несомненно, церковь видела в куртуазной любви угрозу собственному авторитету и потому в XIII в. организовала на юге Франции так называемый Крестовый поход, во время которого приверженцы куртуазной любви попали в число тех, кого надо уничтожить.

Между идеалами куртуазной любви и реальной жизнью существовало глубокое расхождение. Один из авторов сказал так: «Цивилизация всегда стремится обрядить любовь в фантастические одежды, возвеличить её и дать ей определение, забыв тем самым о суровой реальности»<sup>96</sup>. С одной стороны, возвышенное

<sup>96</sup> Цит. по: Айерлэнд У. Куртуазная любовь, или Амор // *Эрос: Антология: Филос. маргиналии* проф. П. С. Гуревича. С. 52.

отношение к женщине в куртуазной любви во многом обусловлено потребностью мужчин проявить в любви такой же героизм, как и в сражении.

Но здесь любопытно привести суждение и противоположное – Кристиан де Пизан, которая жила в XIV в. и считалась одной из первых писательниц-феминисток. Она писала: «Все правила любви изобретены мужчинами. Даже когда речь идёт об идеальной любви, эротическая культура всё равно остаётся пронизанной мужским эгоизмом. Именно стремление замаскировать этот эгоизм и ведёт к бесконечным выпадам против брака и женщины с её слабостями»<sup>97</sup>.

Средневековая поэзия разнообразна, утонченна. Но в ней есть один органический изъян: она не улавливает тончайшие переливы чувства. Конечно, выраженная в ней любовь не абстрактна. Ощутимы тоска, энергия даже боль. Но в лирических описаниях ощущается трафаретность. Поэт ищет яркой, но стереотипной формулы, с помощью которой выражает своё восхищение дамой сердца.

В эпоху Просвещения многие идеалы барокко, равно как и протестантизма, пересматриваются. Провозглашается, что душа не имеет пола. Неповторимость чувства отвергается. XVIII в. стал временем культа женской красоты. Эпоха абсолютизма подчёркивает рафинированность всего телесного. Однако мир человеческих страстей оказался принципиально нерегулируемым. Не случайно именно в этом веке родилось слово «садизм».

Однако и в постпросветительскую эпоху протестантская этика не выветрилась. Немецкий поэт XIX в. Л. Эйхродт стал печатать стихи о семье, доме, патриархальных традициях. Он помещал их под псевдонимом Готлиб Бидермейер. Стиль «бидермейер» проявил себя в искусстве, литературе, архитектуре. В нём прославлялся образ кроткой, благородной, женственной красавицы. Распад протестантской этики привёл к новым трактовкам Любви.

В русской философии и литературе проблемам Любви уделялось огромное внимание. *В.С. Соловьёв* задумывается над смыслом Любви, над её предназначением. Он противопоставил своё истолкование этого чувства западным трактовкам разнообразных уклонений от половой нормы. О последствиях, к которым ведёт потворство похотям тела, размышлял *Л.Н. Толстой*. Целый ком-

---

<sup>97</sup> *Айерленд У.* Куртуазная любовь, или Амор. С. 52–53.

плекс вопросов философии пола и любви затронули в своих работах *Розанов, Бердяев*. Сексуальная революция XX в. с её требованием устранить «репрессивность» в половой сфере сменяется сейчас очередным культом романтической Любви.

Любовь одно из глубочайших экзистенциальных состояний. Она существует в разных версиях, в соответствии с ценностями той или иной культуры. Но вместе с тем всегда, во все эпохи отражает сложную драматургию чувств.

## РАЗДЕЛ IV. ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ

### Глава 1. Феномен жизни

#### Граница между живым и мёртвым

В биологическом смысле жизнь есть основной признак организма. Когда он исчезает, наступает смерть. Главные признаки жизни: рост, размножение, способность реагировать на внешние воздействия, активность. Но сущность жизни не исчерпывается только её биологическим содержанием. Прежде всего жизнь знаменует собой более высокую ступень эволюции материи. Кроме того, только живая материя способна воспроизводить саму себя. И, наконец, жизнь создаёт предпосылку для появления мыслящей, одухотворённой материи. Мир полон единым, непрерывным трепетом жизни.

Современная наука утверждает, что провести строгую границу между телами, одарёнными жизнью и не одарёнными ею, весьма трудно. Точно так же нелегко обнаружить границу между органической и психической, хотя в природе, по всей вероятности, нет более резкой границы, что та, которая проведена между мёртвым и живым. Ещё до того как философы обратились к феномену жизни и попытались «выяснить, что можно назвать живым», в истории человеческой культуры стали рождаться различные истолкования происхождения и смысла жизни. «Где, часто спрашивал я себя, таится жизненное начало?»<sup>98</sup>, – размышляет герой романа М. Шелли «Франкенштейн, или Современный Прометей».

<sup>98</sup> Шелли М. Франкенштейн, или Современный Прометей. Последний человек. М., 2010. С. 39–40.

Молодой талантливый учёный Франкенштейн увлечён проблемой оживления материи. Он полагает, что для исследования причины жизни надо обратиться к смерти. «Я увидел, чем становится прекрасное человеческое тело; я наблюдал, как превращается в тлен его цветущая красота; я увидел, как всё, что радовало глаз и сердце, достается в пищу червям. Я исследовал причинные связи перехода от жизни к смерти и от смерти к жизни, как вдруг среди полной тьмы блеснул внезапный свет – столь ослепительный и вместе с тем ясный, что я, потрясённый открывшимися возможностями, мог только дивиться, почему после стольких гениальных людей, изучавших этот предмет, именно мне выпало открыть великую тайну»<sup>99</sup>.

Учёный создал в своём романе живое существо – некоего монстра, который, страдая от одиночества, вынужден был преследовать своего творца. Зловещая коллизия Франкенштейна позже была воскрешена в фантастической повести Стивенсона «Доктор Джекиль и мистер Хайд» и в сочинении английского фантаста Герберта Уэллса «Человек-невидимка». Однако великая тайна так и не была открыта. Мы не можем сегодня создать живую клетку, несмотря на то, что располагаем многочисленными химическими и физическими формулами.

«Что же такое жизнь? Никто не знает. Никому неведома та точка сущего, в которой она возникла и зажглась»<sup>100</sup>, – эти слова принадлежат немецкому писателю Томасу Манну. Герои романа «Волшебная гора» пытаются осмыслить секреты жизни и смерти. Жизнь столь необычна, высокоразвита, что в мире неорганической материи мы не найдём ничего, хотя бы отдалённо напоминающего жизнь. Между жизнью и неорганической природой зияет пропасть. Жизнь – это какая-то лихорадка материи, сопровождающая процесс непрерывного распада и восстановления белковых тел.

Живое имеет огромное, непреходящее значение. Но сколь оно мало и ничтожно! Сфера живого в Космосе пугающе незначительна. За её пределами огромный неисчерпаемый мир безмолвия. В эпоху эллинской и средневековой цивилизаций земной шар казался слишком великим по сравнению с окружающими его небесными сферами.

<sup>99</sup> Шелли М. Франкенштейн, или Современный Прометей. Последний человек. С. 40.

<sup>100</sup> Манн Т. Волшебная гора // Манн Т. Собр. соч.: в 10 т. Т. 3. М., 1959. С. 381.

Земля отождествлялась с центром Вселенной, а небеса были гораздо ближе к человеку и его жизни. Лишь отдельные мыслители древности догадывались о незначительности жизни в безмолвном Космосе.

Надо обладать воображением астрофизика, чтобы представить себе огромные просторы Вселенной, в которых неизвестно почему родился драгоценный дар – жизнь. Но как относиться к этому дару?

«Мы должны иметь мужество не строить себе иллюзий о возможности жизни после смерти в некоем потустороннем мире, – пишет отечественный философ Д.И. Дубровский. – Жизнь каждого из нас “дар случайный” единственна, уникальна, неповторима, невозобновима. И это придаёт ей особую ценность, которая в существенной степени отличается от ценности её при условии возможности потусторонней жизни, какого-либо способа продления жизни после смерти. При прочих равных условиях невозобновимое более ценно, чем возобновимое. Существенно различной становится в каждом случае и проблема смысла жизни (и смысла смерти)»<sup>101</sup>.

Жизнь каждого человека, безусловно, суверенна и уникальна. Осознание её конечности и в самом деле придаёт человеческому бытию особый трагизм и в то же время ценность. Но вряд ли можно согласиться с философом, что именно случайность человеческого существования, невозобновимость жизни делают её особенно значимой, обязывают искать личностный смысл краткосрочной человеческой реальности. В таком однозначном толковании жизнь утрачивает своё таинство. Она становится самодостаточной, а проблема бессмертия и вовсе утрачивает своё реальное содержание.

В качестве иллюстрации Дубровский ссылается на стихи А.С. Пушкина:

Надеждой сладостной младенчески дыша,  
Когда бы верил я, что некогда душа,  
От тленья убежав, уносит мысли вечны,  
И память, и любовь в пучины бесконечны, –  
Клянусь! давно бы я оставил этот мир:  
Я сокрушил бы жизнь, уродливый кумир,  
И улетел в страну свободы, наслаждений,  
В страну, где смерти нет, где нет предрассуждений.  
Где мысль одна плывёт в небесной чистоте...

<sup>101</sup> Дубровский Д.И. Смысл смерти и достоинство личности // Филос. науки. 1990. № 5. С. 117.

<...>

Но тщетно предаюсь обманчивой мечте;  
Мой ум упорствует, надежду презирает...  
Ничтожество меня за гробом ожидает...

О чём говорит поэт? Только о том, что загробной жизни, судя по всему, нет. О том, что именно в этом ценность посюстороннего существования, поэт нам ничего не сообщает. Если бы вся философия смерти сводилась только к этому, то философы вряд ли вновь и вновь обращались бы к этой теме. Именно отсутствие окончательного ответа на вопрос, зачем существует смерть, каждый раз побуждает мыслителей заново начинать поиски в надежде выведать тайну жизни.

Полагаю, что Д.И. Дубровский в известной степени противоречит своей концепции, излагая в той же статье проблему символического бессмертия. Ведь и сам Пушкин в другом стихотворении, с детства нам известном, пишет: «Душа в заветной лире мой прах переживёт и тленья убежит». Зачем же искать способ prolongation жизни в различных символических формах, если известно, что человеческое бытие невозобновимо? Только для того, чтобы преодолеть чувство вечного страха? Предельная ясность в этом вопросе способна привести к прямо противоположному результату: для того, чтобы обесценить жизнь. Кстати сказать, в истории философии прослеживается и такое умонастроение.

### **От фантастики к проекту**

Бессмертие, оказывается, рядом. Всего лишь один посильный разворот науки и жизнь человека, пришедшего в этот мир, не закончится никогда. Люди вот-вот освоят древние йогические технологии, которые позволят выделить и перенести тонкое тело на другой альтернативный носитель. После игры в эксцентричные формы жизни, которыми изобилует фантастика, трансгуманисты перешли к конкретным инкарнационным проектам. Г. Уэллс волновал читательское воображение марсианским красным мхом. Т. Прагчетт пугал опрокинутой тарелкой, в которой обитают тролли. Эти существа с кремниевой органикой, согласно его вообра-

жению, пожирают камни и таким образом обеспечивают себе нескончаемое существование. Г. Бенфорд чаровал иными формами взвешенной жизни, боготворящими звёзды. Известный астрофизик Ф. Холл в романе «Чёрное облако» живописал колоссальное скопление космической пыли, наделённой коллективным разумом. Физик Р. Форвард помыслил жизнь, возникшую на фтороуглероде. Он же направил нашу фантазию на поверхность нейтронных звёзд, где зародилась иная форма существования. С. Бакстер уверял нас в возможности фотонной жизни, которая гнездится в гравитационных колодцах звёзд.

В наши дни выбор определен. В качестве субстратной основы предлагается кремний. Он-то и обеспечит людям поразительный небелковый интеллект, а заодно и искусственное тело. Нам обещают генетически модифицированный клон, лишённый собственной души. Доставить нас в бессмертие предлагают постепенно и последовательно, безболезненно и комфортно. Мыслятся, к примеру, биокиборг, состоящий из нанороботов, разумная пыль, управляемая сознанием, или квантовое тело-голограмма.

Поражает при этом едва ли не полный паралич философской рефлексии. О смерти и бессмертии многие авторы рассуждают так, как если бы эта тема никогда не терзала мысль величайших мудрецов человечества. Бессмертие пакуют бережно, будто речь идёт о новейшем рекламном продукте. Читаем, к примеру, об устранении человеческой телесности, словно предполагается замена товара: «Причём наноинженерные компоненты в перспективе будут доминировать в структуре человеческой телесности. Важнее, что нанокиборгизированный человек преодолевает константность человеческой природы, в перспективе, на антропоморфическом и физиологическом уровнях, полностью выходя за рамки антропофизических констант человеческой телесности. В этом состоянии возможно достижение фактического бессмертия, а также многократное увеличение физических и когнитивных способностей или превращение постчеловека в сверхчеловека»<sup>102</sup>.

<sup>102</sup> *Беляев Д.А.* Перспективные антропологические модели постчеловека // Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты: Материалы 1-й Всерос. конф. (г. Белгород, 11–12 апр. 2013 г.) / Под ред. Д.И. Дубровского, С.М. Климовой. М., 2014. С. 49.

По существу речь идёт о смерти человека как особого рода сущего. Но автор толкует лишь о десакрализации человека и о ряде социокультурных и личностно-экзистенциальных сложностей. Стоит ли сетовать, если в том же издании восторг по поводу грядущего бессмертия сопровождается предельной инфантильностью: «И если можно будет внедрить непосредственно в мозг целые готовые пласты информации, будь то математика, иностранный язык или энциклопедический словарь, отчего нельзя внедрить какие-то полезные личностные качества? Отчего бы не подправить такие “неполезные” в социуме качества, как повышенная тревожность и нервозность, убрать страхи, фобии, нелюдимость, повышенную конфликтность или пассивность?»<sup>103</sup>. Упаси Бог представить себе личность, в которую внедрили личностные качества! Это невозможно, по той простой причине, что личностные качества не внедряются в принципе. Если они внедрены, то речь идёт не о личности.

С помощью «внедрения» трансгуманисты предлагают разом устранить страх перед смертью, перед полным физическим уничтожением. Избыть инстинктивное отвержение неизбежного распада. Отсечь традицию мучительного философского постижения смерти.

Бессмертие предстаёт как бесконечный и бессмысленный круговорот информации, освободившей человечество от его сути, от его способности к трепетному постижению жизни и смерти. Скованы и ум, и чувство, и страсть.

Тема смерти и бессмертия – вечный сюжет классической философской мысли.

Кто меня враждебной властью  
Из ничтожества воззвал,  
Душу мне наполнил страстью,  
Ум сомненьем взволновал?..

Сократ определял философию как последнее приуготовление к смерти. Шопенгауэр называл смерть мусagetом философии. Он полагал, что едва ли люди стали бы вообще философствовать, если бы не было смерти<sup>104</sup>. Немецкий философ утверждал, что у человека вместе с разумом возникла и ужасающая уверенность в смерти.

<sup>103</sup> *Беляев Д.А.* Перспективные антропологические модели постчеловека. С. 73.

<sup>104</sup> *Шопенгауэр А.* О смерти и её отношении к неразрушимости нашей внутренней сущности // *Шопенгауэр А.* Собр. соч.: в 6 т. Т. 2. М., 2001. Т. 2. С. 385.

Каждый человек, по его мнению, колеблется между пониманием смерти как абсолютного уничтожения и уверенностью в нашем полном бессмертии с ног до головы<sup>105</sup>.

Философы, которые обращались к теме смерти, нередко писали о том, что в различных культурах эта тема переживалась по-разному. В иные эпохи страх смерти и вовсе отсутствовал: люди находили в себе силы противостоять угрозе физического уничтожения. Античные греки, например, учили преодолевать ужас небытия путём концентрации духа, усилением животворной мысли, воспитывать в себе презрение к смерти. Людей Средневековья, напротив, предстоящая смерть доводила до исступления. Ни одна эпоха, как свидетельствует нидерландский историк и философ Й. Хёйзинга, не навязывает человеку мысль о смерти с такой настойчивостью, как XV столетие<sup>106</sup>.

Едва мы поставим вопрос: что служит основанием для того, чтобы сравнивать, как воспринимают смерть в различных культурах, то обнаружится парадоксальная вещь. Как правило, сопоставляются философские высказывания. «Ведь какое-то чувство умирания может быть у человека, – пишет, например, Цицерон. – Всё это мы должны обдумать ещё в молодости, чтобы могли презирать смерть; без такого размышления быть спокоен душой не может никто; ведь умирать нам, как известно, придётся – быть может, даже сегодня»<sup>107</sup>. А средневековый мыслитель Мейстер Экхарт, напротив, пишет о том, как трудно даётся человеку отрешённость от мирских благ. Выходит, было время, когда смерти не боялись, страх перед угрозой физического уничтожения был не всегда. Но в какой мере можно доверять философской мысли? Ведь нередко выраженное в суждении презрение к смерти как раз и отражает ужас перед нею.

Страх перед смертью заложен в самой человеческой природе, в самой тайне жизни. Он изначален, т. е. коренится в глубинах человеческой психики. Однако в конкретной эпохе, через призму определённых духовных ценностей этот ужас обретает различные преображённые формы. Каждая культура вырабатывает свою

<sup>105</sup> Шопенгауэр А. О смерти и её отношении к неразрушимости нашей внутренней сущности. С. 386.

<sup>106</sup> Хёйзинга Й. Осень средневековья. М., 1983. С. 149.

<sup>107</sup> Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1975. С. 26.

систему ценностей, в которой переосмысливается вопрос смерти и бессмертия. Она творит также определённый комплекс образов и символов, с помощью которых обеспечивается относительное психологическое равновесие индивидов. Человек, разумеется, располагает отвлечённым знанием о факте неотвратимой смерти. Но он пытается, опираясь на существующую в данной культуре символику, сформировать более конкретное представление о том, что делает возможной полноценную жизнь перед фактом неизбежной гибели.

По мнению психологов, такая система начинает складываться в психике человека уже в материнской утробе. Образ, который возникает в подсознании человека в связи с его рождением, когда плод отделяется от матери, позднее трансформируется в некий прообраз ужаса перед смертью. Индивид пытается преодолеть эту жуть. Он ищет способы уйти от тления, увековечить себя, постоянно ощущая присутствие смерти.

Писатель Андрей Платонов в одном из своих рассказов заметил, что смерть не однажды посещает человека. Она неустанно маячит возле нашей доли, дожидаясь своего торжества. Вот почему образ неотвратимой судьбы многократно воздействует на психику. Человек знает, что он смертен, но реальный опыт получает только в момент кончины. В результате даже в сознании одного человека система образов, поддерживающих земное существование индивида, постоянно преобразуется, перестраивается.

Выживание человека предполагает, что в его психике закрепляются символические образы, которые позволяют наполнить земное существование смыслом. Это психологическое равновесие приходится всё время поддерживать, закреплять. Такая потребность присуща не только конкретному человеку. Культура в целом может войти в состояние развала и сумятицы, разрушить присущее ей философско-гармоническое восприятие жизни и смерти. Когда возникает опасность для жизни отдельного человека или целого народа, образы символического бессмертия становятся более чётко выраженными, обострёнными, интенсивными.

## Желанна ли смерть?

«Воля к бессмертию», – писал русский философ Г.Э. Ланц, – эта трагическая воля “человека”, создававшая силой своей грандиозной напряжённости иллюзию за иллюзией для своего мнимого удовлетворения, – к каким результатам она привела человечество? Что принесла она нам, кроме ряда тяжёлых разочарований, доведших нас, наконец, до полного религиозного отчаяния, до религиозного кризиса последней сотни лет? Не стоим ли мы перед её загадкой ещё в худшем положении и с худшей совестью, чем две с половиной тысячи лет назад стоял перед ней великий пророк Индии»<sup>108</sup>.

В понятие «бессмертие» входят:

бессмертие души – представление о том, что человеческая душа живёт вечно, независимо от тела;

бессмертие физического тела – представление о вечно живущем человеке;

создавать или делать бессмертным (обессмертить) в переносном смысле – сохранять навсегда в памяти людей.

Идея бессмертия встречается у всех древних народов. У греков и евреев под бессмертием понималось призрачное существование в царстве теней («айд» – у греков, «шеол» – у евреев). В Индии и Египте господствовало учение о переселении душ. По свидетельству Геродота, египтяне первыми стали учить о бессмертии человеческой души. Когда умирает тело, душа переходит в другое существо, как раз рождающееся в тот момент<sup>109</sup>. Позже в иудаизме учение о бессмертии связывалось уже с учением о воскресении мёртвых и о загробном воздаянии; в таком виде оно перешло в христианство и ислам.

В некоторых философских системах рассматривается бестелесное, нефизическое существование души (эзотерический иммортализм). Материалистический подход отрицает существование души, поэтому в его рамках вопрос о возможности такого рода бессмертия является бессмысленным.

В виде систематического учения понятие о бессмертии впервые было обосновано и развито Платоном («Федон, или О бессмертии души»). Идея бессмертия души – базовая в философии

<sup>108</sup> Ланц Г. Проблемы бессмертия // Лики культуры. Культурологический альманах. Начала высшей культуры. М., 1994. С. 171.

<sup>109</sup> Бейли А.А. Душа и её механизм. М., 1999.

Платона. Догадка, что душа долговечнее тела и может после гибели человека предстать в другом облачении, принадлежала орфикам, пифагорейцам, Эмпедоклу. Но Платон осмыслил эту догадку философски. Этически неправомерно утверждать, что никакого воздаяния за прожитое существование не существует. Невозможно и чистое познание, коль скоро тело с его ощущениями не способно добраться до подлинной сути вещей. Только бессмертная душа позволяет распознать разумность космоса.

Но можно ли считать бессмертие благом? Идея переселения душ – неизменный сюжет индуизма. Однако в очередном земном воплощении человеку предстоит заново пережить тяготы жизни. Если он отождествляет себя с бранным телом, с природой, то он остаётся в круговороте перерождений. Только после многочисленных инкарнаций, испытав горечь мимолетных наслаждений, человек может обрести истинное бессмертие. Путь к нему мучителен и долог.

Бесконечная цепь перерождений, которая суждена человеку, согласно буддизму, в конечном счёте всё равно нуждается в завершении. Существует не только воля к жизни, но и воля к смерти. Буддисты трактовали нирвану как полное погашение жизни. В древнеиндийской культуре, где господствовала идея многократного воскрешения души, люди часто бросались под колесницы или в воды Священного Ганга, чтобы завершить очередное кармическое существование.

Идея бессмертия как наказания воплощена в образе персонажа христианской легенды позднего западноевропейского христианства – Агасфера. Во время страдальческого пути Иисуса Христа на Голгофу под бременем креста Агасфер отказал ему в просьбе о кратком отдыхе. Он безжалостно повелел ему идти дальше. За это Вечный Жид получил Божье наказание. Ему было отказано в покое могилы. Он был обречён из века в век безостановочно скитаться, дожидаясь второго пришествия Христа. Только тот мог снять с него проклятие. Этот сюжет и различные его интерпретации вошли в мировое искусство. Легенда об Агасфере становится достоянием литературы с XIII в. По сообщению английского монаха Роджера Уэндоверского, архиепископ, прибывший в Англию из Великой Армении, рассказывал, что лично знаком с живым современником и оскорбителем Христа. В 1602 г. выходит анонимная народная

книга «Краткое описание и рассказ о некоем еврее по имени А.». Хотя эта легенда в XVIII в. становится объектом насмешек, образ Агасфера вместе с тем оказывается объектом творческой фантазии, позволяющей осмыслить бессмертие в контексте новой эпохи. К этому сюжету обращается молодой Гёте.

Легенда об Агасфере давала романтикам возможность переходить от экзотических картин сменяющихся эпох и стран к изображению обречённости человека и мировой скорби. Э. Кине превратил Агасфера в символ всего человечества, пережившего свои надежды, но чудесно начинающего свой путь заново. Современный вариант «агасферовского» сюжета о проклятии тяготеющего, безрадостного бессмертия дал аргентинский писатель Х.Л. Борхес в рассказе «Город бессмертных». Он отмечает, что иудеи, христиане и мусульмане исповедуют бессмертие. Но то, как они почитают первое, земное существование, свидетельствует о том, что они отдают ему предпочтение, бессмертие же предназначено для того, чтобы награждать или наказывать за первую, посятороннюю жизнь.

Трудно примириться с мыслью о конечности нашего существования. Смерть отнимает у человека веру и доводит до религиозного отчаяния. И всё же отношение к ней бывает различным. «Опыт, в котором ясно проявляется *двойственность нашего сознания*, – писал А. Шопенгауэр, – это наше в различные времена различное воззрение на смерть. Бывают минуты, когда смерть, если мы её живо представляем себе, является в таком страшном виде, что мы не понимаем, как возможно при такой перспективе иметь спокойную минуту и как это не каждый человек проводит свою жизнь в жалобах на необходимость смерти. В другие времена мы думаем о смерти со спокойной радостью, более того, с тоскою по ней. Мы правы и в том и в другом случае. В первом настроении мы вполне охвачены временным сознанием, мы не что иное, как явление во времени, в этом случае смерть для нас – уничтожение, и нам действительно следует бояться её как величайшего зла. В другом настроении живо высшее сознание, и оно справедливо радуется расторжению таинственной связи, с помощью которой оно соединено с эмпирическим сознанием в тождество одного я»<sup>110</sup>.

<sup>110</sup> Шопенгауэр А. Новые parolipomena // Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 2. М., 2001. С. 108.

Однако если в античности представление о краткосрочности земной жизни, которая в своём значении представлялась величайшим благом, беспокоило умы, то позже возникает сознание ничтожности этой жизни в холодном и бесстрашном космосе. По замечанию Борхеса, Ницше любил людей, способных вынести бессмертие. Однако саму идею бессмертия немецкий философ считал великой глупостью. Идея заключалась в том, чтобы жить против жизни и, таким образом, достичь бессмертия.

Отчаяние охватывает и отвержение самой темы бессмертия как бесплодной и надуманной. Об этом писал русский мыслитель архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской): «Вульгарный материализм хотел бы воспрепятствовать не только бессмертию, но даже теме бессмертия. В материализме живут самоубийственные для человечества мысли: “Бессмертия нет”, бессмертна только материя, не её “надстройка” человек, а лишь сама она, “мать людей”, материя безличная, бессознательная и безразличная к судьбе человека. Только эта материя, будто бы бессмертна, а человек – нет. Так думают материалисты, провозглашая свой чудовищный догмат веры в *смерть человека*. Он представляется им сутью, линией *самой* материи, этой бессмысленной, бездумной и одновременно якобы творящей, мудрой и предусмотрительной. Странно, что эта бездушная и бездумная материя не только сама провозглашает о себе, но ещё даёт и генеральную линию мысли человеческой»<sup>111</sup>.

Но верно ли, что бессмертие лишено смысла? По мнению Н.А. Бердяева, эта тема ставилась в философии неправильно. Само это слово, как он считал, отрицает таинственный факт смерти. «Смерть есть самый глубокий и самый значительный факт жизни, возвышающий самого последнего из смертных над обыденностью и пошлостью жизни. И только факт смерти ставит в глубине вопрос о смысле жизни. Жизнь в этом мире имеет смысл именно потому, что есть смерть, и если бы в нашем мире не было смерти, то жизнь лишена была бы смысла. Смысл связан с концом. И если бы не было конца, т. е. если бы в нашем мире была дурная бесконечность жизни, то смысла в жизни не было бы. Смысл лежит за пределами этого замкнутого мира, и обретение смысла предпола-

<sup>111</sup> Архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской). Московский разговор о бессмертии // Архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской). Избранное. М., 1992. С. 499.

гает конец в этом мире. И замечательно, что люди, справедливо испытывающие ужас перед смертью и справедливо усматривающие в ней предельное зло, окончательно обретение смысла всё же принуждены связывать со смертью»<sup>112</sup>.

Пройдя через бесконечные искушения вечной жизни, философская мысль поставила вопрос о том, действительно ли бессмертие – благо? Г.Э. Ланц писал: «Получая бессмертие, мы теряем “себя”, ибо лишаемся своего начала, которое для нас столь существенно и без которого нас вообще нет. Наше “желание” требует уничтожения нашей индивидуальности и постулирует на наше место Бога. Но ослеплённый эгоистической логикой своего ложного сознания человек требует, чтобы этим Богом был он сам. Как совместить эти несовместимости и нужно ли их совмещать?»<sup>113</sup>.

По мнению Ланца, желая быть бессмертным, человек хочет уничтожить самого себя. В бессмертии он отвергает возможность и мыслимость своего собственного бытия. Человек и бессмертие несовместимы. Их невозможно соизмерить. В этом контексте стремление обессмертить человека выглядит нелепостью, которая рушит весь мир и торит дорожку для бессмыслицы. Оно оказывается не благом, а злом. Бесконечная длительность одной судьбы рождает пресыщение жизнью, готовностью добровольно распрощаться с ней. И. Мечников, работая над книгой «Этюды оптимизма», обращался к долгожителям, чтобы проверить, не утомились ли они от жизни. Учёный пришёл к выводу, что, прожив на земле немалое количество лет, человек уже не страшится смерти, а даже вожделеет её. И дело, пожалуй, не столько в тяготах самого существования, сколько в природном механизме, который, включившись в определённое время, зовёт к уходу из жизни<sup>114</sup>. Смерть во многих случаях рассматривается как избавление.

Сними с меня усталость, мать Смерть.  
Я не прошу награды за работу,  
И ниспошли остуду и дремоту  
на моё тело, длинное как жердь.  
Я так устал. Мне стало всё равно.  
Ко мне всего на три часа из суток

<sup>112</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 217.

<sup>113</sup> Ланц Г. Проблемы бессмертия. С. 173.

<sup>114</sup> Мечников И.И. Этюды оптимизма. М., 1988.

Приходит сон, томителен и чуток,  
и в сон желанье смерти вселено.  
Мне книгу зла читать неволю,  
а книга блага вся перелисталась.  
О, Матерь Смерть, сними с меня усталость,  
покрой рядом худую наготу.

Вечная, нескончаемая жизнь по существу лишает человека ответственности за своё бытие. Сегодняшнее предательство искупается бесконечностью жизни. Проявленное мужество может казаться банальным перед безграничностью веков. Утрачиваются критерии, которым подчиняется человеческая жизнь: не всё ли равно как жить, ещё будет время пожить иначе. Оскопляется внутренний мир человека: трагизм существования заменяется вечным наличием. История перестаёт поражать своими тайнами. В ней воцаряется обыденность. Совсем как у М.Ю. Лермонтова: «Веков бесплодный ряд унылый».

Вот что написал по сходному поводу Владимир Лифшиц:

Мне как-то приснилось, что я никогда не умру,  
И, помнится мне, я во сне проклинал эту милость  
Как бедная птица, что плачет в сосновом бору,  
Сознанием бессмертья душа моя тяжко томилась.

## Смысл смерти

Можно ли полагать, что смерть обесценивает жизнь, лишает её смысла? Ошибочность такой постановки вопроса становится очевидной, как только мы помыслим бессмертие. Как раз бесконечная жизнь способна лишить значимости всё, что составляет содержание человеческой жизни. Обретя бессмертие, человек вряд ли сможет вести активное осмысленное существование. Если в рамках бесконечности то или иное событие может отодвигаться бесконечно, то оно лишается смысла. Должен ли я в текущие годы получить образование или можно заняться этим через тысячу лет? Готов ли сегодня совершить героический поступок или подвижничество можно перенести на следующее столетие? Только осознавая конечность человеческого существования, можно ответственно распорядиться своей жизнью. «Сле-

довательно, – отмечает В. Франкл, – конечность человеческого существования имеет свою основу в его необратимом характере. Ответственность человека перед жизнью может быть понята лишь тогда, когда она будет понята как ответственность с точки зрения временности и неповторимости»<sup>115</sup>.

В. Франкл убеждён в том, что нет необходимости отвергать смерть. Да, она обрывает человеческое существование, лишая людей возможности завершить свои планы. Философ М. Шелер принял смерть за собственным рабочим столом. Перечитав предыдущий абзац, философ написал: «Однако...». Но тут пришла смерть. Мы так и не знаем, какой взмах мысли она прервала. И всё же смерть не способна обесценить то, что удалось тому или иному человеку создать в отведённое время. Шуберт задумал однажды написать лирическую симфонию, используя романтическую эстетику. Не отказываясь от принципов бетховенского симфонизма – серьёзности, драматичности, глубины, Шуберт пытался воссоздать поэтическую атмосферу. Но произведение так и не получило завершения. Мы не можем сказать, что «Неоконченная симфония» Ф. Шуберта лишена смысла. Напротив, незавершённость позволяет вообразить, как могла бы звучать данная симфония. Древние знали, что судить о прожитой жизни можно лишь после её завершения. Она имеет значение не по числу прошедших лет, а по тому, чему была посвящена и насколько удалось это посвящение. Жизнь юного героя по смыслу и ценности превышает долготлетие мещанина, обывателя.

Обыденному человеку трудно представить нескончаемость жизни. Он невольно помышляет об этом в горизонте текущего существования. С таким же успехом можно обсуждать: почему бы не заставить машины рожать себе подобные? Однако машины, как известно, хотя бы по Ж. Бодрийяру, не способны рожать. Можно, разумеется, подправить в человеке «неполезные» в социуме качества. Но от таких проектов человечество уже пострадалось. Ф.Г. Майленова пишет: «С одной стороны, что может быть привлекательнее идеи победы человечества над смертью? Смерть, уравнивающая в конечном итоге всех, приходящая без спросу и зачастую без предупреждения, она может стать последним ярким

---

<sup>115</sup> Франкл В. Психотерапия на практике. СПб., 2000. С. 65.

аккордом героической жизни, а может оказаться позорным моментом, перечёркивающим все прочие достижения... Победа над смертью – это же не только долгие годы жизни, которые можно посвятить познанию, искусствам, путешествиям, да просто пожить в своё удовольствие, это же будет совершенно другая психология, философия, абсолютно другое мировоззрение, и как следствие – другая мораль и другая этика»<sup>116</sup>.

Вот оно – выстраданное нашим временем – «пожить в своё удовольствие». Тут и возразить трудно. Разве только дать слово Гамлету: «Какие сны в том смертном сне приснятся, когда покров земного чувства снят?». В библейской притче об Агасфере, который получил бессмертие в качестве проклятия, речь идёт вовсе не об удовольствии, а о страдании, мучительстве. Напомним, кстати, мысль известной французской писательницы и философа Симоны Бовуар, которой она завершает размышления Сартра и Хайдеггера о конечности человеческого существования. «Тем не менее, – пишет она, – если бы в жизни человеческой не коренилась смерть, отношение человека к миру и к себе самому было бы совершенно иным, и тогда определение “человек смертен” представляется вовсе не эмпирической истиной; будучи бессмертным, живущий уже не был бы тем, что мы именуем человеком. Одна из основных характеристик его судьбы заключается в том, что движение его временной жизни образует позади и впереди себя бесконечность прошлого и будущего, – и понятие увековечения вида сопрягается с индивидуальной ограниченностью»<sup>117</sup>.

Именно так – обретя бессмертие, живущий уже не будет тем, что мы именуем человеком. Поэтому прелести вечной жизни, перечисленные психологом в качестве соблазна, уже не относятся к человеку. По мнению Н.А. Бердяева, жизнь должна иметь смысл, чтобы быть благом и ценностью. Но смысл не может быть почерпнут из самого процесса жизни. Он должен возвышаться над жизнью. Русский философ считал, что жизнь в этом мире имеет смысл именно потому, что есть смерть, и если в нашем мире не было бы смерти, то жизнь лишена была бы смысла.

<sup>116</sup> Майленова Ф.Г. Будущее наступает сегодня // Глобальное будущее 2045. Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты. С. 80–81.

<sup>117</sup> Бовуар С. де, Сартр Ж.-П. Аллюзия любви. М., 2013. С. 18.

Австрийский психиатр В. Франкл, переживший ужасы концлагеря, считал, что, обретя бессмертие, человек утратил бы жизненные цели. В самом деле, какой смысл заниматься познанием, когда впереди беспредельная жизнь? Всегда успеется приобщиться к искусству, если существование бесконечно. По мнению Франкла, смыслы обретаются потому, что жизнь человека ограничена. Бессмертный индивид ни стал бы прилагать усилия к достижению конкретной цели, поскольку впереди необъятное множество шансов для реализации замысла.

## Глава 2. Бесстрашие смерти

### Корпорация «Бессмертие»

Что поражает, когда трансгуманисты говорят о бессмертии? Обретение такого дара предстаёт как чудесное вознаграждение человечества. Наука позволит каждому стать бессмертным. Всё это произойдет стремительно и безболезненно.

Российские элиты сегодня активно обсуждают тему бессмертия. «Новым и новейшим хозяевам РФ стало тогда очевидно, что пролонгация избранных жизней есть высшее отражение принципа универсальной справедливости. Действительно: логично ли, чтобы красавец-богач, источающий вкус и воздух эпохи, дающий работу сотням тысяч безымянных людей, летающий на сверхзвуковых самолётах и благотворящий Большому театру, жил столько же, сколько какой-нибудь склонный к дешёвой водке закройщик из Торжка или потерявшая счёт неплатежеспособным клиентам проститутка Магаданского вокзала? Одна из олигархических звёзд конца 1990-х гг. прямо говорила вашему покорному слуге: дескать, ты не думай, я уже планирую жизнь на 50–60 лет вперёд. Как так? Да очень просто. Через 10 лет будут созданы индивидуальные лекарства, которые позволят прямо отключать гены, отвечающие за старение. Они окажутся очень дорогими, эти лекарства, но мы-то их купим. А ещё через 10 лет – другие лекарства на ту же тему, только гораздо более мощные. И мы снова их купим»<sup>118</sup>.

<sup>118</sup> Белковский С. Дожить и пережить президента. Долголетие как либеральная идея // Моск. комсомолец. 10.07.2015.

То, что происходит сегодня вокруг бессмертия, напоминает роман американского фантаста Роберта Шекли «Корпорация Бессмертия». Итак, Томас Блейн – помощник главного конструктора морских яхт, возвращаясь из отпуска на личном автомобиле, не справился с управлением, выскочив на встречную полосу, спровоцировал лобовое столкновение с другим автомобилем. Подсознательно он приготовился к смерти, он как при замедленной съёмке ощутил, как ломается руль в его руках, как трещат рёбра и хрустит позвоночник. Он очнулся в больничной палате в чужом теле в 2110 г. Могущественная компания «Рэкс Корпорэйшн» переместила его сознание из прошлого в тело нового человека<sup>119</sup>.

Разве наука свободна от бизнеса? Проблема бессмертия, оказывается, стала делом корпорации. Тема покинула недра религии и превратилась в обычное предпринимательство. Бессмертие даровано не всем. Загробная жизнь стоит недешево. Но в случае паломничества на тот свет остаётся не вполне ясным, что будет за Порогом. Что ожидает пришельцев – рай, нирвана или преисподняя. Таинство смерти не разгадано. Оно просто стало предметом коммерции. Между прочим, Р. Шекли более чем за полвека до наших дней описал терзания трансгуманистов. Он рассказывает, как самостоятельно существующее сознание оказывается следующим этапом в эволюции человека. Смерть – это освобождение сознания от телесной оболочки. Процесс умирания оказывается психическим шоком исключительной силы. Энергетическая сеть почти всегда разрывается на части. Так наступает гибель не только телесной оболочки человека, но и его сознания.

Однако ослепительная мечта о вечном существовании, о преображении личности на деле оказалась неосуществимой. Чтобы душа претерпела переселение, нужно новое тело, уже освобождённое от прежнего владельца. Но у донора должны полностью стереться все следы прежнего сознания. И всё же случается, что сознание не может проникнуть в нужное тело и гибнет. Впрочем, люди, которые приобрели страховку, не торопятся перебраться в другое тело. Они боятся потусторонней жизни, духовное существование наводит на них страх. Им хочется жить как принято, в потребительском обществе. А свободных тел на чёрном рынке полно.

<sup>119</sup> Шекли Р. Корпорация «Бессмертие». Рассказы. СПб., 2000.

Р. Шекли подмечает ещё одну странность. Парадоксально, но жизнь обесценивается. Убить человека – всё равно что состричь ноготь. Кроме того, уверенность в том, что смерть ещё не кончина, порождает Годы Безумия. Люди хотят получить от жизни по максимуму. Перед смертью они стремятся испытать все жизненные блага – кто знает, что ждёт человека за Порогом. Писатель показывает, что в грядущем изменились перспективы жизни и смерти. Выполняется наказ Ф. Ницше: умри вовремя! Люди начинают осознавать, что телесная жизнь – всего лишь бесконечно малая часть человеческого существования. Почему не приблизить конец, если хочется?

Далеко не всегда удаётся гарантированно перейти в другое тело. Можно оказаться зомби. Толкуют о том, что души ждут очереди заново родиться на других планетах и это составляет часть гигантского цикла возрождения. Есть также мнение, что потусторонняя жизнь – это колоссальная туманная область, где умершие обречены на вечные странствия, которые никогда не приведут к цели. Один философ сказал, что конкуренция есть закон природы. Он должен сохраниться и в потусторонней жизни.

## Символика жизни и смерти

Человечество выработало множество культурных традиций, которые помогают преодолеть страх смерти. Американский психолог Р. Лифтон называет эти традиции модусами (*модус* – букв. мера, образ, способ, норма чего-либо) бессмертия<sup>120</sup>. Как победить смерть? Как обрести бессмертие? Психологи уже давно пытались дать хотя бы основную классификацию символического бессмертия. В частности, Р. Лифтон и Э. Ольсен выделили в своё время пять модусов или категорий иммортализации. Наше время характеризуется интенсивным поиском новых жизненных форм. Такой стиль Р. Лифтон назвал протеистическим. Но как же соотносится протеический стиль с пятью модусами символического бессмертия?

**1. Биологический и биосоциальный модус** – надежда на жизнь в потомстве. Символическое бессмертие может быть обеспечено разными способами. Назовём прежде всего биологическое увековечение. Человек знает, что он смертен, но в то же время он

<sup>120</sup> *Lifton R. Y. Home from the War. N.Y., 1973.*

убеждён в неиссякаемости человеческого рода. Его собственная жизнь может найти преодоление в потомстве. Такая форма психологического выживания через надежду на неугасание определённых генетических и иных свойств особенно отчётливо прослеживается в патриархальных и восточных культурах.

Рядовой представитель любой из этих культур стремится утвердить себя в образе рода или племени. Он как бы растворяется в кровных узах. Человек отождествляет себя не столько с самим собой, сколько с кланом, племенем, родом. Если он является частицей какой-то общности, то он не исчезнет, ибо не исчезнет общность. Это мироощущение можно в известной мере выразить словами Наби Хазри:

К морю стремятся реки,  
К звёздам мечты взлетают,  
А человек в человеке  
Свою судьбу обретает...

В таком варианте бессмертия человек оценивает себя как существо, без которого традиция иссякает. Ведь именно он является сегодня носителем священных заветов, идущих от далёких предков. Здесь можно говорить, пожалуй, о форме биосоциального бессмертия. Сама идея рода, семейного имени выходит за рамки биологии, человек смотрит на себя только как на передатчика священных традиций, унаследованных от предков. В этом случае правильнее было бы говорить уже о биосоциальном бессмертии.

С ним связаны и изменения прежних представлений о мужских и женских ролях и радикальная переоценка взглядов на мужественность и женственность. Американский, часто утрированный идеал агрессивного, физически сильного, экстравертированного мужчины, всегда бодрого и никогда не имеющего права проявлять сомнения, уступает место более «мягкому», открытому или «артистическому», интровертированному типу.

Женский идеальный тип претерпел прямо противоположную эволюцию. Современные феминистки часто перенимают мужские ценности – энергичность, физическую силу и даже агрессивность, направленную как против мужчин, так и всех «женственных» женщин. Нет сомнения, что эти эксперименты с сексуальными идентичностями особенно часто и легко приобретают самые гро-

тесные или абсурдные формы. Однако несомненно, что попытки экспериментально исследовать истинную природу мужского и женского начала касаются одного из самых трудных и кардинальных психологических вопросов.

Человек никогда не был способен преодолеть разрушительное действие этой системы в одиночестве. Возникает проблема, равно связанная как с индивидом, так и с обществом, – как соединить индивидуальный жизненный «проект» с коллективным историческим «проектом». Последний термин здесь уместен, поскольку он предполагает наличие как целей, так и методов их реализации. С точки зрения индивида, этот проект сводится к достижению осмысленных отношений с теми ценностями и символами, через которые он способен утвердить своё символическое бессмертие. Цель коллективного проекта – поддержание этих модусов бессмертия среди его членов.

В различных культурах могут возникать проекты разного типа. Во многих древних обществах примитивные религии развивали механизм радикального отрицания смерти, не допускающий самого существования естественной смерти. Однако сам этот миф оказывался источником постоянного напряжения в обществе, порождая страх порчи или колдовства. В древних культурах предков утверждалась способность прямого воздействия умерших на живых. Наделять умерших предметами, имеющими жизненный смысл, значило отрицать реальность самой смерти.

По мере того как символика такого рода теряла свою эффективность, возникала более сложная задача – поддержание жизни перед лицом неизбежной смерти. Чтобы тот или иной модус бессмертия сохранял свою значимость, он должен тесно соотноситься со специфическим опытом, присущим данному историческому периоду. Отсюда непрерывная перестройка и новое утверждение этих модусов.

**2. Теологический или духовный модус.** Своеобразную версию увековечения предлагает религия. Теологическое бессмертие – исторически самая значительная его форма. Свою неиссякаемую энергию жизни, волю к сохранению собственной уникальной сущности человек издавна стремился выразить с помощью религиозной символики. В различных религиях эта идея получила разное истолкование: в одних предполагалось бессмертие души, в других – воскрешение тела, в третьих – перевоплощение.

В основе всех наиболее влиятельных религий лежит идея трансцендирования смерти через установление своей связи с вечными духовными ценностями. Христианство требует для этого личных духовных достижений. Однако опасность этого модуса бессмертия – в склонности легко терять символическое качество и утверждать себя буквально.

В религиозных представлениях жизнь оценивалась как роковая пауза на вечном пути к небесному. Желание увековечить жизнь в реальных проявлениях нередко фактически оборачивалась её принижением.

Общая тенденция религиозной и этической мысли заключается в постепенном переходе от решающей роли безличных природных сил или сверхъестественных сил к более сложным символическим построениям, более психологичным и теснее связанным с жизнью индивида.

Протеический стиль очевиден в необычайно широком диапазоне существующих ныне религиозных форм – от религиозно-политического активизма до увлечения экзотическими восточными религиями и оккультизмом. Идеолог «нового религиозного стиля», католический теолог Дж. Дюнн говорит об исследовательском или экспериментальном религиозном типе, который обращается к религиозным традициям других культур ради обновления собственной религии. Однако если упор делается на самом поиске новых и более глубоких доктрин, это превращается уже в самоцель и, очевидно, не может найти завершения. Это способно подорвать и саму религиозность.

**3. Творческий модус.** Творческое бессмертие – надежда на продолжение жизни в своих делах или в своих созданиях. Творческое бессмертие можно считать иным способом символического увековечения жизни. Создание нерукотворного памятника, стремление, умирая, воплотиться в пароходы, книги и другие полезные людям дела – во всём этом и выражается идея продолжения жизни. Посвятить жизнь реализации общей цели, обрести себя в коллективном сознании или в индивидуальном творчестве – вот сущность психологического состояния при попытке утвердить себя через собственные деяния.

Приведём строчки современного поэта Владимира Цыбина, которые, как нам кажется, выражают суть этого варианта бессмертия:

Я хочу одного  
И храню в своём сердце, как кладь.  
Чтобы весь замурован в грозу,  
Замурован в летящие версты,  
Я себя, как морзянку,  
Грядущему дню передать.

Известны также поэтические строчки Пушкина:

Нет, весь я не умру – душа в заветной лире  
Мой прах переживёт и тленья убежит –  
И славен буду я, доколь в подлунном мире  
Жив будет хоть один пиит.

Не менее популярны и строчки Маяковского:

Мы живём, чтоб умирая воплотиться,  
В пароходы, строчки и другие долгие дела.

Архитектор обретает символическое бессмертие в тех памятниках, которые он создал и которые обессмертили его имя.

Символически сохранить себя человеку позволяет не только научное или художественное творчество. По существу, разные, но главное, нужные людям виды деятельности обесценивают такое бессмертие – и создание новых материальных и духовных ценностей, и передача унаследованных традиций и знаний, и исцеление больных... Но обессмертить можно себя и бесславным поступком. Из истории известен Геростат, который сжёг храм, где располагалась богатейшая библиотека, чтобы хоть так остаться в памяти людей («Геростратова слава»).

Помимо художественного, научного и, наконец, технического творчества сюда же можно отнести деятельность воспитателей (передача другим унаследованных традиций или знаний), врачей (благотворное воздействие на жизнь других) – в целом все виды деятельности, способные создавать «эффект иммортализации».

**4. Природный модус.** Чрезвычайно широко распространена во многих культурах и натуралистическая версия бессмертия. Она исходит из возвеличивания природы, её вечной силы. Вспомним пушкинские строчки:

И пусть у гробового входа  
Младая будет жизнь играть...

Сходно по мысли стихотворение Ф. Тютчева:

И гроб опущен уж в могилу,  
И всё столпилось вокруг...  
Толкуются, дышат через силу,  
Спирает грудь тлетворный дух...  
И над могилою раскрытой,  
В возглавии, где гроб стоит,  
Учёный пастор, сановитый,  
Речь погребальную гласит...  
Вещает брэнность человечью,  
Грехопадение, кровь Христа...  
И умною, пристойной речью  
Толпа различно занята...  
А небо так нетленно-чисто,  
Так беспредельно над землей...  
И птицы реют голосисто  
В воздушной бездне голубой.

В японской культуре, например, стремление увековечить себя через единение с природой выражено отчётливо и обострённо. Так, сама природа рассматривалась как воплощение божественных сил. Красота японских садов отражает это культурное наследие. В Индии боги также всегда изображались среди гор и долин, которые составляли их духовный дом.

Современное экологическое движение наглядно свидетельствует о том, что натуралистическое бессмертие сохраняет свою значимость как форма психологического самоутверждения. Озабоченность разрушением природной среды возрастает из года в год. Растёт также стихийное движение бегства из городов. Конечно, кажется абсурдным искать разрешения проблем супериндустриального общества, уходя в леса Вермонта или дебри Скалистых гор. Однако и здесь не следует упускать из поля зрения существо дела – стремления к духовному обновлению через новое соприкосновение с природой и её живительными ритмами. Натуралистическое бессмертие – обретается через соединение с природой.

**5. Опытная трансценденция.** Во многих странах самостоятельной формой символического бессмертия стали попытки обрести себя в изменённых формах сознания. Психологи изучают сейчас необычные состояния сознания, которые могут проявиться у

человека с помощью медитации и других средств. Предтечей такой формы бессмертия, обретаемой путём духовного самоотречения, экстаза, в патриархальных культурах были празднества, фестивали, карнавалы, шествия. Они создавали своеобразное психическое подкрепление тем, кто хотел бы «похоронить смерть».

«Психоделическая революция» 60-х гг. XX в. была очень показательна как стремление выйти за пределы повседневных форм сознания. Гораздо важнее самих психохимикалиев, которые лишь одно из многих средств, способных изменять состояния сознания, – это самое стремление к достижению новых более интенсивных форм межличностного общения. Ныне вокруг «опытного радикализма» идёт острая борьба. Если одни критики оценивают его как прорыв к реальности, то другие – как бегство от неё. Однако правильнее сказать, что созидательные и разрушительные аспекты присущи всем поискам иммортализации, как неотделимы друг от друга и образы смерти и возрождения.

Парадоксально, но сам современный масштаб опасности может стать источником жизненной силы, тогда как стремление «похоронить смерть» не могло служить таким источником. Ростки этих новых жизненных сил сегодня заметны во всех областях. Кроме того, мы благодаря современной глубинной психологии гораздо больше знаем о природе тех разрушительных сил, которые заложены как в индивидуе, так и в обществе. Это вселяет некоторый осторожный оптимизм, хотя сегодня едва ли кто решился бы с точностью предсказать конечный итог.

Для нашей темы, особенно важно подчеркнуть неразрывную связь этого модуса с четырьмя другими. Хорошо известно, что качество психоделического опыта зависит далеко не от одних психохимикалиев, которые могут являться здесь пусковыми механизмами. Качество опыта определяется в первую очередь уровнем внутренней подготовки и самим характером экспектаций, а также и внешним окружением. Не менее важно и то, с кем разделяется опыт, поскольку полноценный опыт достигается только в межличностном поле, но не в одиночестве. Иными словами, опыт включается в широкий символический контекст, уже существовавший до принятия химикалиев, и там интегрируется со всеми предыдущими модусами и, что самое важное, ведёт к их укреплению и интеграции.

Удавшийся опыт такого рода всегда включает в себя мощные интенсификации всех форм сенсорного опыта и дарует внутреннее просветление, связанное с расширением сознания или «жизненно-го пространства». В длительном плане, иногда уже после первого сеанса, это порождает чувство обновления, даже нового рождения, укрепляет уверенность в себе и связь с другими людьми. В основе здесь лежит перестройка символической системы иммортализации, иначе говоря, укрепление жизненной силы во всех её трёх основных формах – осознании своей связи с миром, целостности и движении.

Парадоксально, что сама образная система, связанная с восприятием смерти (отделение от мира, потеря своей целостности, оцепенение), побуждает человека к созданию противостоящей ей системы символического бессмертия. По словам романиста Е. Форстера, физически смерть разрушает человека, но идея смерти спасает его. Но фактически в каждый момент жизни складывается тот или иной баланс между этими обеими системами. В случае резкого преобладания негативной образности или особо неблагоприятных внешних условий те же психохимикалии способны даже привести к активации образов смерти, порождая чувство изоляции, страха и параноидной паники.

В целом изменённые формы сознания имеют огромный диапазон – от просмотра захватывающего фильма до гипнотического транса. Рядом с подлинными существуют и формы ложной трансценденции. Некоторые наркотики (кокаин, героин, морфин) вместо ожидаемого освобождения вызывают новые, более тяжёлые формы зависимости. Приём больших доз алкоголя вместо ожидаемого подъёма может привести сначала к бесчувствию, а затем к депрессии.

Дзэн-буддизм предлагает своим адептам «окаменеть, чтобы слушать камни» (впрочем, не имея подобного опыта, трудно судить, о каком именно состоянии здесь идёт речь). У некоторых лиц трансценденция может вести к страшному смещению позитивного и негативного опыта, так что они, употребляя религиозные метафоры, попеременно оказываются то в раю, то в аду. Одним из худших вариантов может стать потеря самого чувства новизны – образа жизни как движения, что порождает тяжёлые формы психической мортификации.

В целом, несмотря на возможные негативные аспекты, опытная трансценденция остаётся ключом к иммортализации всех типов. В основе её лежит не желание уйти от мира, но потребность в активации жизненных сил посредством того, что можно было бы назвать «прикосновением к вечности».

Тот или иной баланс, складывающийся между двумя антагонистическими образными системами, порождается не только личным опытом индивида, но в значительной мере психоисторической ситуацией в целом. В период резких исторических смещений с их обязательной переоценкой традиционных социальных ценностей неизменно повышается стремление к новым «экспериментальным» методам иммортализации; с другой же стороны, всё, что может говорить об усилении системы негативных представлений, воспринимается особенно остро. Так, самоубийство никогда не оставалось только частным делом, оно свидетельствовало о дефектах в самой системе социальных ценностей. По существу это отчаянная иррациональная попытка покончить разом со страхом смерти, который становится невыносимым. Но даже здесь можно выявить и парадоксальное желание утвердить свою целостность – верность идеям или каким-либо жизненным принципам.

То, что самоубийство не только акт отчаяния и разрушение всей системы ценностей, свидетельствует хотя бы традиционная японская практика ритуальных самоубийств (харакири), что рассматривалось как способ утверждения социального достоинства. В своё время крупный японский писатель Юкио Мисима, нобелевский лауреат, пытался оживить эту традицию. Он покончил с собой только ради того, чтобы внушить японцам, насколько они отошли от своих национальных идеалов. Результат этого эксперимента оказался двойственным: если на одних он произвёл глубокое впечатление, то другие нашли подобные действия совершенно абсурдными.

Конечно, не все самоубийцы обладают таким высоким моральным кодексом, как самураи, но самоубийство всегда есть парадоксально-негативное утверждение каких-либо жизненных ценностей. Однако едва ли когда оно было способно укрепить жизненные ценности в других, поскольку в основе здесь лежит стремление к невозможному – попытка «убить свою смерть».

В наши дни можно говорить и о новых модусах символического бессмертия. Один из них – *преобразование человеческой природы*. Древнеиндийский эпос «Махабхарата» повествует о соке таинственного дерева, продлевающим жизнь до десяти тысяч лет. В Древнегреческих письменах утверждалось, что существует некое «древо жизни», способное возвратить человеку молодость. В трудах средневековых алхимиков описывались исследования, направленные на поиски «философского камня» (лат. lapis philosophorum), превращающего металлы в золото, а также излечивающего от всех болезней и дарующего бессмертие (приготовление из него золотого напитка, aurum potabile). На Руси в былинах воспевалась «живая вода», способная воскрешать людей из мёртвых.

Вызывает интерес легенда о Святом Граале – Чаше, высеченной из цельного кристалла изумруда и обладавшей магическими свойствами. Святой Грааль (по одной теории) излучал волшебный свет и наделял своих защитников вечной молодостью и бессмертием. Слово «Грааль» имеет различные значения: от старо-французского San Graal, San Gréal – искажённое «царская кровь» (Sang Réal), подразумевается кровь Иисуса Христа; Gradalis – от Graduate (церковное песнопение); Gradalis – от Cratalem (греч. κράτης – большой сосуд для смешения вина с водой) и другие значения.

Но до сих пор ни «древо жизни», ни «философский камень», дарующий бессмертие, ни источник «живой воды», ни Святой Грааль найдены не были. Однако **поиски эликсира бессмертия продолжаются и сейчас**.

Весьма популярна в наши дни идея постчеловека. Многие исследователи предрекают эволюцию человека (Homo sapiens) в «постчеловека», который, строго говоря, человеком уже и не будет, а, например, будет существовать вне тела, в виде компьютерной информации или по средством ещё какой-либо формы. Если уже для трансчеловека, т. е. всего лишь переходной стадии от человека нынешнего к постчеловеку, предрекаются бесполость, искусственное размножение и даже распределённую индивидуальность, то в мир постлюдей и заглядывать-то боязно.

Термин «трансгуманизм» был впервые введен в 1997 г. крупным английским биологом Джулиан Хаксли. Трансгуманисты честно признаются, что не знают, каким будет постчеловек, подобно тому, как наши почтенные предки не знали, какими будем мы. Раз-

ница в том, что обезьяна, впервые использовавшая палку, чтобы сбить банан, сделала это, чтобы сбить банан, а не во имя появления на свете Человека Разумного. Трансгуманисты же стремятся к «выведению» постчеловека осознанно и целенаправленно. Некоторые даже сами надеются когда-нибудь стать постлюдьми.

В футуристических прогнозах трансгуманистов важная роль отводится нанотехнологиям – т. е. технологиям, позволяющим манипулировать веществом на уровне атомов. Скажем, превращать нечистоты в конфетку. Или старые, нежизнеспособные клетки человеческого организма – в новые и полные сил. Причём делать это быстро и дёшево. Таким образом, будет решена проблема нехватки ресурсов, обеспечено оживление пациентов, находящихся в криогенном анабиозе, и многое другое.

Многие из трансгуманистов полагают, что в самые ближайшие десятилетия (точнее, приблизительно к 2030 г.) техническое развитие достигнет скорости, которая на графике будет выглядеть почти как отвесная вертикаль – это называется сингулярностью. Момент перехода открывает невообразимые возможности, но он же чреват колоссальными рисками. Очень грубо эти риски можно поделить на две категории – опасность использования человечеством своего всемогущества для самоуничтожения и опасность возникновения нечеловеческого сверхума, дружелюбность которого нам никто гарантировать не может.

Трансгуманисты считают, что предотвратить катастрофу можно. Для этого они предлагают уже сейчас начинать готовиться к «прыжку», занимаясь просвещением, обдумывая и лоббируя практические меры, такие, в частности, как урегулирование юридических неясностей в связи с клонированием человека или криогенной заморозкой, развивая в себе новые возможности<sup>121</sup>.

В настоящее время обсуждаются несколько способов достижения бессмертия.

Загрузка (Mind uploading), когда человеческое сознание считывается из мозга и записывается в компьютер, где оно может существовать сколь угодно долго.

Клеточная трансплантология – пересадка стволовых клеток, для ускорения регенерации повреждённых и ослабленных участков тканей.

<sup>121</sup> Гуревич П.С. Феномен деантропологизации человека // *Вопр. философии.* 2009. № 3. С. 19–31.

Хирургическая пересадка новых органов или пересадка мозга в новое тело. (Метод простой, но требует решения проблем несовместимости).

Киборгизация – замена недолговечных органов на механические и кибернетические. Заменить мозг, таким образом, станет возможным при обнаружении характерных размеров кодирующих нейронных кластеров и имплантов соответствующих размеров (Модульное бессмертие по Лазаревичу).

Наномедицина – наполнение человеческого организма нанороботами, которые будут поддерживать тело человека в здоровом состоянии.

Модификация генетического кода (генная инженерия) с помощью вирусов, удаляющая все программы старения, такие как сокращение длины теломер и т. д.

### **Техническое бессмертие**

Человек с искусственным сердцем или искусственной аортой всё ещё может рассматриваться как человек. Имплантированные элементы всё ещё не могут изменить его человеческого самоощущения, его личности и его сознания. Но как только пропорции механических компонентов возрастут, что случится с его сознанием и его внутренним опытом? Если мы предположим, что именно с мозгом связано сознание человека и его умственные способности, а другие части тела не влияют на личность или собственное «я» слишком сильно, то возможно ввести представление об освобождённом мозге, мозге без рук, без спинного мозга и других частей тела, как собственного «я» личности, воплощающегося в сознании. В таком случае можно соединить человеческий мозг со всем набором искусственных датчиков, рецепторов и исполнительных механизмов, т. е. с тем, что называется сплетением проводов и пластика, в одно человеческое существо.

Всё это может показаться похожим на средневековые спекуляции о том, сколько ангелов могут разместиться на головке булавки. Однако первый небольшой шаг в направлении симбиоза человек-машина уже сделан, при этом он осуществлён не одним сумасшед-

шим учёным, а тысячами высокообразованных инженеров, математиков, биологов, хирургов, химиков, неврологов и специалистов по теории связи.

Механические «черепахи» д-ра В.Г. Уолтера – это машины, которые ведут себя так, будто обладают разумом. Эти черепахи были первыми образцами растущего поколения роботов, которые выстраиваются в непрерывную череду от Перцептрона, способного обучаться и даже обобщать, до более современного робота, способного исследовать местность, заноса в свою память «изображения» окрестностей. Такой робот может даже производить определённые операции сравнения и по крайней мере в некоторых отношениях производить «созерцательные измышления» и «фантазии».

Эксперименты Р. Эшби, Х.Д. Блока, Ф. Розенблатта и других продемонстрировали, что машины могут учиться на своих ошибках, приспособляясь к определённым условиям, и в некоторых видах обучения они даже превосходят обыкновенных студентов. По всей видимости не существует принципиальных доводов против того, что развитие робототехники пойдёт от этих тривиальных и примитивных роботов к созданию гуманоидных механизмов, способных на весьма разнообразное поведение, даже на «человеческие ошибки» и внешне случайный выбор. Роботы могут стать такими, что без методов сложного специального тестирования их будет невозможно отличить от настоящих людей. С этой точки зрения мы оказываемся перед лицом совершенно новых ощущений при решении проблемы: как определить, является ли уверенный в себе и улыбающийся гуманоид, находящийся за стойкой заказа авиабилетов, милой девушкой или это и великолепно сделанный робот. Вполне вероятно, конечно, что она и то, и другое.

Толчком к созданию форм человеко-машинного симбиоза могут стать изобретения в области коммуникации человека с машинами. Хорошо известно о работах по взаимодействию человека и компьютера. Но вдали от этих проблем русские и американские ученые экспериментируют с замещением или имплантацией детекторов, которые принимают сигналы от нервных окончаний ампутированных конечностей. Эти сигналы усиливаются и используются для активации искусственных конечностей, чтобы они чутко реагировали на нервную систему человека. При этом человеку не нужно «думать» о своих желаниях: даже произвольные импуль-

сы будут восприняты. Соответствующий отклик машины на поступающие импульсы должен полностью соответствовать поведению замещаемой руки, ноги или глаза.

В практическую плоскость переводятся технологии «улучшения» человеческой природы. Это дерзкий вызов человеку, брошенный им самим. Институт этики и новых технологий (IEFT) утверждает: «Следующие 50 лет искусственный интеллект, нанотехнологии, генетическая инженерия и когнитология позволят людям забыть об ограниченности человеческого тела. Средняя продолжительность жизни приблизится к столетию. Возможности наших органов чувств и познавательной деятельности будут увеличены. Мы будем обладать более развитыми способностями контроля над нашими чувствами и памятью. Наши тела и мозг будут окружены и поглощены компьютерной энергией. Мы будем использовать эти технологии для воспроизведения себя и себе подобных, что расширит границы возможностей человека»<sup>122</sup>.

На этой основе строится новая концепция эволюции человека. Переходным типом объявляется трансчеловек, впервые детально описанный футуристом FM-2030. FM называет такие признаки трансчеловечности, как улучшение тела трансплантантами, бесполость, искусственное размножение и распределённая индивидуальность. По определению из «Словаря трансгуманистической терминологии», трансчеловек – это некто, активно готовящийся стать постчеловеком.

Постчеловек (post human) – это потомок человека, модифицированный до такой степени, что уже не является человеком. Идеал постчеловека выглядит, в описании трансгуманистов так: «В качестве постчеловека вы будете обладать умственными и физическими возможностями, далеко превосходящими возможности любого немодифицированного человека. Вы будете умнее, чем любой человек-гений, и будете обладать намного более совершенной памятью. Ваше тело не будет подвержено заболеваниям, и оно не будет разрушаться с возрастом, что обеспечить вам неограниченную молодость и энергию. Вы сможете получить гораздо большие способности испытывать эмоции, удовольствие и любовь или восхищаться красотой. Вам не придётся испытывать усталость или скуку»<sup>123</sup>.

<sup>122</sup> Общие вопросы о трансгуманизме. URL: <http://www.eternalmind.ru/content/view/67/57/> (дата обращения: 02.12.15).

<sup>123</sup> Постчеловечество. URL: <http://transhumanism-russia.ru/content/view/43/61> (дата обращения: 31.03.16).

В итоге постлюди могут оказаться полностью искусственными созданиями (основанными на искусственном интеллекте) или результатом большого числа изменений и улучшений биологии человека или трансчеловека. Некоторые постлюди могут даже найти для себя полезным отказаться от собственного тела и жить в качестве информационных структур в гигантских сверхбыстрых компьютерных сетях. Иногда говорят, что мы, люди, не способны представить себе, что значит быть постчеловеком. Их дела и стремления могут оказаться так же недоступны нашему пониманию, как обезьяне не понять сложности человеческой жизни.

Коммерциализация геномных исследований создаёт новый спектр морально-правовых проблем, пересекающихся отчасти с проблемами бизнес-этики. О конструировании человека сегодня говорят и пишут многие. Трансгуманисты утверждают, что наши тела и мозг будут окружены и поглощены компьютерной энергией. Мы будем использовать эти технологии для воспроизведения себя и себе подобных, что расширит границы возможностей человека.

Компьютерная революция сопряжена с наступлением на человеческое тело. Белковая форма жизни оказывается под угрозой в связи с массовым внедрением машин и механизмов. Перспективы геной инженерии, совершенствование средств, ведущих к искусственному производству потомства, изобретение препаратов, изменяющих личность, трансплантация органов, в особенности искусственных, – всё это, разумеется, разрушает традиционное представление о биологической природе человека. И вместе с тем, как никогда ранее, показывает чрезвычайную сложность человека, его уникальность как явления природы, хрупкость. Если наука способна заменить сердце «пламенным мотором», приделать «стальные руки-крылья», заменить мозг компьютерным устройством, то, естественно, возникает вопрос, а что в человеке собственно «специфически человеческого». Иначе говоря, что в человеке такого, что нельзя удалить, изменить, превратить в трансплантант?

Самыми перспективными в современной науке считаются направления:

- исследование стволовых клеток,
- генетика,
- нанотехнологии.

Учёные установили, что одним из методов омоложения организма являются стволовые, или, как их ещё называют, полипотентные клетки. Термин «стволовые клетки» (англ. stem cell) ввёл в 1908 г. А.А. Максимов. В ходе своих исследований он пришел к выводу, что в организме человека на протяжении всей его жизни сохраняются универсальные недифференцированные клетки, способные трансформироваться в любые органы и ткани.

Полипотентные клетки образуются ещё при зарождении человека, и из них развивается весь организм. Учёные разработали методики размножения стволовых клеток в лабораторных условиях, научились выращивать из них различные ткани и даже органы.

Стволовые клетки способны стимулировать клеточную регенерацию и восстанавливать практически любое повреждение в организме, однако всё это не может полностью побороть старение и имеет лишь временный омолаживающий эффект. Дело в том, что в процессе старения ключевую роль играют изменения, происходящие в геноме человека.

**Нанотехнологии** (англ. nanotechnology) являются очень перспективным направлением исследований и способны открыть людям невероятные возможности. Методами нанотехнологии можно создавать нанороботов, сопоставимых по размеру с биомолекулами. Предполагается, что нанороботы, находясь внутри человеческого организма, будут способны устранять все повреждения, возникающие в клетках. Принцип работы нанороботов заключается в механическом воздействии на клеточные структуры или создании локальных электромагнитных полей, инициирующих химические изменения в биомолекулах.

Молекулярные роботы будут способны не только стимулировать регенерацию, но и осуществлять репарацию (починку) клеток, удалять из организма накопившиеся вредные продукты обмена, корректировать повреждения в генетическом материале клеток, нейтрализовать губительные для организма свободные радикалы, являющиеся продуктами многих биохимических реакций, а так же включать или блокировать какие-либо гены, совершенствуя организм.

Область применения нанороботов безгранична. Ожидается, что они смогут обеспечить человеку **физическое бессмертие**. Но это дело будущего. Нанотехнологии требуют развития и дальнейших исследований.

Таким образом, из многообразного арсенала образов, которые помогают индивиду сохранить психологическое равновесие перед угрозой собственной гибели, важно уберечь наиболее ценные и жизнестойкие. Древние учили: «Помни о смерти!» Мы убеждаемся сегодня в мудрости этого завета. Помни и не почитай себя бессмертным, ибо вытесненные страхи все равно прорвутся и окажут воздействие на сознание человека.

Итак, ресурсы психологического выживания многообразны. Но означает ли это, что «проблема исчерпана»? Выбирай из арсенала культуры собственные варианты, и страх смерти отступит. На самом деле проблема, разумеется, много сложнее. Сталкиваясь с угрозой смерти, люди ищут всё новые и новые способы психической защиты.

### **Жизнь и смерть в квантовой парадигме**

Тема жизни и смерти, которая на протяжении многих веков волновала философов и психологов, получила в наши дни новые трактовки. Уверенно о бессмертии заговорили сторонники квантового сознания. Душа человека отождествляется ими с информацией, а Вселенная уподобляется компьютеру. Согласно этой трактовке, человек отождествляется с ментальным содержанием, которое после кончины индивида буквально всасывается Вселенной. Сознание сохраняет себя и устраняет таким образом обыденное представление о смерти. Другой вариант бессмертия обеспечивается созданием киборнота, другой формы жизни, которая ознаменует конец белкового шовинизма.

В наши дни даже теологи затрудняются дать определение души. Изначально это слово выражало принцип жизни. Оно обозначало также союз людей как живых существ. В Новом Завете душа трактовалась как существование после смерти. Отмечалось, что она не передаётся естественным путём от родителей. Бог непосредственно создаёт новую душу. Но как её определить? Было бы упрощением отождествить её с психикой. Однако процесс десакрализации коснулся сегодня самых заветных аспектов жизни. Вряд ли будет комплиментом сравнить душу с информацией. Но это уже случилось.

Квантовая механика, столкнувшись с феноменом посмертного существования, быстро разгадала тайны отделения сознания от тела. Танатологи, которым пришлось иметь дело с видениями людей, переживших клиническую смерть, не могли объяснить их природу. Отчего тело усопшего несётся по какому-то закрытому пространству, часто обозначаемому как туннель, что означает ощущение невероятного потока света и калейдоскоп картин из прожитой жизни? Свою версию предложил профессор Стюарт Хамерофф из отделения анестезиологии и психологии Университета Аризоны. Он почти убеждён в том, что сознание, покидая тело умершего, не исчезает, а растворяется в ткани Вселенной. Но как это происходит? Оказывается, нервная система человека содержит возможность такого «вбирания» ментального содержания в собственные недра. Учёный усматривает в данном феномене разгадку религиозного учения о душе.

Если изложить позицию Хамероффа тезисно, то она сводится к нескольким положениям. Первое – человеческий мозг – это своего рода квантовый компьютер. Назвать его обыкновенным компьютером не позволяет человеческий разум. Но что же представляет тогда наше сознание? Оно является его квантовым обеспечением. Архаическое, донаучное представление соотносило этот процесс с душой. Получается, что душа – это всего лишь информация, сбережённая на квантовом уровне. Эту квантовую осведомлённость невозможно стереть. Она способна вернуться в тело человека, если тот выходит из состояния клинической смерти. Тогда он воспроизводит свои воспоминания, в которых присутствует и яркий свет, и путешествие по туннелю. Итог прост: душа есть информация.

К этим взглядам примыкает и один из крупнейших физиков-теоретиков Роджер Пенроуз. Разработанная им «твисторная программа» сыграла немалую роль в развитии квантовой теории поля. Он также пытается отыскать фундаментальные принципы, которые лежат в основе нашего мироздания и управляют протекающими в нём процессами. Пенроуз убеждён в том, что человеческий разум имеет квантовую природу. Смысл её в том, что Вселенная способна в очередной миг расщепляться на безграничное число вселенных. В таком контексте реальность трактуется как бесконечность этих вселенных. Для психологии, психиатрии и парапсихологии несомненную методологическую ценность имеет значимость пси-

хики в квантовой реальности. Приверженцы данных концепций, среди них Юджин Уингер, Эдвард Уокер, Джек Сарфатти, Чарльз Мьюзес, исходит из того, что ум или сознание способны влиять на материю и даже творить её.

Получается, что информация распространяется в пространстве, которое выходит за пределы индивидуальности и обнимает всё окружающее. «Теория систем дала возможность сформулировать новое определение разума и умственной деятельности. Она показала, что любое устройство, состоящее из частей и компонентов, образующих достаточно сложные замкнутые казуальные цепи с соответствующими энергетическими связями, будет обладать ментальными характеристиками, реагировать на различия, обрабатывать информацию и саморегулироваться. В этом смысле можно говорить о ментальных характеристиках клеток, тканей и органов тела, культурных групп и наций, экологических систем или даже всей планеты...»<sup>124</sup>.

Не означает ли это, что существует некий большой разум, своеобразный резервуар разных ментальных состояний? Согласно данной теории, носители сознания – это расположенные внутри нейронов белковые микротрубочки. Раньше эти трубочки оценивались как средства передвижения внутриклеточных каналов. Хаме-рофф предположил, что именно они, а не нейроны накапливают и обрабатывают информацию. Так вот души, по мнению названных учёных, как раз и являются носителями квантовой информации.

Роберт Ланц, профессор из медицинской школы Университета Северной Каролины, является автором теории биоцентризма. По его мнению, смерть – обманка, иллюзия. Вина лежит на нашем сознании, которое обеспечивает господство данного призрака. Нет, очевидную кончину индивида Ланц не отрицает, однако утверждает, что усопший переключивается в параллельный мир. Ланц сравнивает жизнь человека с многолетним растением, которое уходит и приходит. Оказывается, согласно Ланцу, люди сами придумали смерть и теперь транслируют данное представление из поколения в поколение. Они ассоциируют жизнь с функционированием внутренних органов. Но феномен жизни сложнее. Смерть не является абсолютным завершением жизни. Она обозначает лишь переход в параллельный мир. Поскольку Вселенная

---

<sup>124</sup> Гроф С. За пределами мозга. М., 2000. С. 78.

существует во множестве вариантов, раскрывая разные ситуации, то смерть в обыденном человеческом смысле не может существовать в принципе.

Можно ли каким-то образом типологизировать различные формы отношения к смерти и бессмертию? Безусловно. Сравнение мировых религий, далёких культур показывает, что черту между жизнью и смертью люди воспринимают по-разному. Считают, к примеру, что между земной и загробной жизнью нет никакой разницы, но полагают также, что такая разница есть. В то же время различие земного и иного бытия принимает разные формы.

Отношение к смерти в древних культурах носит в основном эпический характер, т. е. она не воспринимается как личная трагедия. Кончина человека толкуется как законное завершение определённого жизненного цикла. Лирические и трагические акценты ещё отсутствуют. В качестве исключения можно назвать, по-видимому, эпос о Гильгемеше – полулегендарном правителе г. Урука в Шумере (XXVIII в. до н. э.).

Древний шумерский миф историки культуры оценивали по-разному. Некоторые видели в нём преобразование животного, инстинктивного чувства, акт человеческого осознания бытия. До этих событий, воссозданных мифом, люди не ведали ничего о смерти. Теперь же они вынуждены постоянно считаться с угрозой полного исчезновения. Нота смирения пронизывает сказание. Хотя с помощью зелья душа Энкиду возвращается на землю, это продолжается недолго. Из преисподней нет пути назад. Таков конечный вывод древнего сказания.

Многочисленные и разнохарактерные представления о смерти, которые сложились в мировой культуре, можно, по-видимому, разделить по каким-то признакам. Выделим прежде всего дохристианские и христианские воззрения. Отметим также, что восточные культуры в отличие от западных сохранили в себе веру в оригинальную силу космологий, религиозных и философских систем, в которых смерть не рассматривается как абсолютное завершение существования. Присущие им концепции посмертного бытия имеют весьма широкий спектр представлений – от высоких состояний сознания до конкретных образов другого мира, напоминающего земную жизнь. Во всех этих верованиях смерть не отождествляется с полным исчезновением индивида. (В западной культуре такое

представление не было универсальным.) Христианство признавало конечность индивидуального существования. Массовое воскрешение трактовалось лишь как завершение земного бытия.

История человеческой цивилизации содержит волнующую летопись многочисленных попыток древнейших культур сохранить жизнь и избежать смерти. Во многих культурах предполагалось, что каждый может должным образом подготовиться к смерти, если он при этом приобретёт нужное знание о процессе умирания. В литературных памятниках, известных как «Книги мёртвых», излагается детализированное описание смерти и руководства по поводу того, как сделать процесс умирания более полным (неподготовленный человек сопротивляется смерти и оказывается в промежуточном состоянии) и последовательным. Наиболее известные из этих произведений – Египетская Книга мёртвых и Тибетская Книга мёртвых. Однако подобные тексты существовали и в индийских, мусульманских и других традициях.

Восприятие смерти в культурах, где индивид ещё не выделился из племени, из рода, естественно, отличается от истолкования этого феномена там, где господствует персоналистская идея (идея личности). В тех обществах, в которых процесс индивидуализации зашёл не очень далеко, конец индивидуального существования не оценивается как проблема, поскольку слабо развито само ощущение индивидуального существования. Смерть ещё не воспринимается как нечто, отличное от жизни.

Совсем иначе оценивается смерть в тех культурах, где осознаётся ценность, суверенность и уникальность человека. Здесь хрупкость земного бытия воспринимается трагически, пронизывает весь мир человеческих переживаний. Однако на Востоке, где личность не осмысливалась как некая обособленность и персоналистская идея отсутствовала, тем не менее фиксируется глубокая медитация, предельное духовное сосредоточение на проблеме смерти.

## Заключение

Проведённое исследование показало, что для осмысления человеческой природы и дальнейшего развития философской антропологии введение такого понятия, как грани человеческого бытия, вполне оправдано. Человеческое существование невозможно без труда, игры, любви. Они выражают глубинную суть человеческого бытия. Нет такой культуры на Земле, в которой люди отказались бы от труда и воспроизводства собственной жизни. В исследовании выявлен и проанализирован антропологический парадокс: только производительный труд делает человека человеком. Однако сущностным определением человека оказывается непроектируемая трата.

Игра занимает особое место в структуре граней человеческого бытия. Она служит средством испытания тех возможностей, которые сулит человеку жизнь, судьба, природа. Игра является неизбежным компонентом культуры в любую историческую эпоху. Этот феномен вплотную связан с человеческой природой, с её обнаружениями страсти. В монографии показана невозможность устранения игровой компоненты из всех сфер социальной практики – политики, экономики, культуры. Обосновывая роль воображения в общественной активности, авторы монографии показали назначение иллюзии в человеческой жизни. Они раскрыли также карнавальный смысл человеческого бытия, поэзию человеческого существования.

В рамках общего процесса десакрализации любовь, как показано в монографии, трактуется как болезнь, как непроизводительная затрата сил, как отклонение от человеческой нормы. В монографии отмечено многообразие любовных переживаний, имеющих устремление к обретению целостности человеческого бытия. Раскрыты также исторические подходы к любви. Особая тема – любовная игра. Это чувство невозможно представить без сложной драматургии отношений. Подлинная страсть в любовных переживаниях зачастую замещается. Неожиданные переходы от телесных ощущений к духовным состояниям требуют особого игрового искусства. Но любящие могут и не осознавать искусственности собственных переживаний. Распахнутое чувство требует огромных

усилий, побуждающих нередко к выдуманным чувствам. Недаром Ф. Ницше утверждал, что настоящий мужчина ищет в любви опасность и игру.

Образы любви неотторжимы от культурного контекста. Вместе с тем нельзя не видеть, что грани человеческого бытия раскрываются по-разному в конкретных культурах. Труд, к примеру, оценивается в те или иные исторические эпохи неодинаково. Порой он толкуется как неизбежное условие жизни людей. Однако в иные эпохи трудовая этика не только расшатывается, но начинает распадаться окончательно. Маркс по сути дела сводит коммуникацию к труду, а политику – к экономике. Ю. Хабермас в своём творчестве их отделил. Коммуникация и труд совершенно различны, и друг от друга не зависят.

Сохраняют огромную значимость для человеческого бытия вопросы жизни и смерти. Каждый человек на протяжении своей жизни отвечает на вызов со стороны господствующих сил. Он может подчиниться зову смерти, испытать влечение к ней. Но человек способен также к раскрытию глубочайших жизненных сил, которые наличествуют в нём. Изучение граней человеческого бытия показывает, что человек может реализовать огромный духовный, витальный потенциал, связанный с творчеством, с праздником жизни.

Анализируя грани человеческого бытия, можно приблизиться к пониманию глубинной сущности человека. Дальнейший его анализ – актуальная задача философской антропологии.

## Список литературы

- Алейник Р.М.* Постмодернизм и социально-гуманитарное знание. М.: РХТУ, 2009. 155 с.
- Алейник Р.М.* Человек в философском постмодернизме. М.: МИК, 2006. 224 с.
- Александр Ф.* Психосоматическая медицина. Принципы и применение. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016. 352 с.
- Александрова-Зорина Е.* Садомазохизм национального масштаба. Народ как будто испытывают на терпение: а если его розгами, а если дубиной, а если дустом? // Моск. комсомолец.08.10 2015.
- Антропология: Хрестоматия / Авт.-сост. Л.Б. Рыбалов, Т.Е. Россалимо, И.А. Москвина-Тарханова. М.: Изд-во Моск. психолого-социального ин-та; Воронеж: МОДЭК, 2002. 445 с.
- Апресян Р.Г.* Слова любви: Egos, Philia, Agape // Философия и культура. 2012. № 8(56). С. 27–40.
- Аристотель.* Метафизика / Пер. с греч. А. Кубицкого. М.: Эксмо, 2008. 604 с.
- Арон Р.* Этапы развития социологической мысли / Общ. ред. и предисл. П.С. Гуревича. М.: Прогресс-Политика, 1993. 606 с.
- Архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской).* Избранное. М.: Святой остров, 1992. 575 с.
- Батай Ж.* Проклятая часть: сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
- Башляр Г.* Избранное: Поэтика грёзы. М.: РОССПЭН, 2009. 439 с.
- Бейли А.А.* Душа и её механизм: Проблема психологии. М.: Новый центр, 1999. 134 с.
- Бердяев Н.А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993. 383 с.
- Бибихин В.В.* История современной философии: единство философской мысли. СПб.: Владимир Даль, 2014. 396 с.
- Бибихин В.В.* Узнай себя. СПб.: Наука, 1998. 577 с.
- Бовуар С. де, Сартр Ж.-П.* Аллюзия любви. М.: Алгоритм, 2013. 271 с.
- Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляции. М.: Постгум, 2015. 240 с.
- Бодрийяр Ж., Ясперс К.* Призрак толпы. М.: Алгоритм, 2014. 304 с.
- Бубер М.* Два образа веры. М.: АСТ, 1999. 592 с.
- Великовский С.И.* В поисках утраченного смысла. Очерки литературы трагического гуманизма во Франции. СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2012. 271 с.
- Веселовский А.* Избранное: На пути к исторической поэтике. М.: Автокнига, 2010. 688 с.
- Вильчек В.М. Алгоритмы истории: Филос.-социол. этюды. М.: Прометей, 1989. 129 с.

- Вильчек В.М.* Прощание с Марксом: алгоритмы истории. М.: Прогресс: Культура, 1993. 222 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Соч.: в 14 т. Т. 4. М.: Госиздат, 1959. 487 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Соч.: в 14 т. Т. XIII. М.: Соцэкгиз, 1935. 456 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 495 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. I: Наука логики. М.: Мысль, 1975. 452 с.
- Гершензон М.* Избранное. Исторические записки. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2016. 352 с.
- Гершензон М.* Избранное. Образы прошлого / Сост. С.Я. Левит. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2016. 448 с.
- Гиренок Ф.И.* Абсурд и речь: антропология вообразяемого. М.: Акад. проект, 2012. 237 с.
- Гиренок Ф.И.* Аутография языка и сознания. М.: МГИУ, 2010. 247 с.
- Гиренок Ф.И.* Фигуры и складки. 2-е изд. М.: Акад. проект, 2014. 244 с.
- Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты: Материалы 1-й Всерос. конф. (г. Белгород, 11–12 апр. 2013 г.) / Под ред. Д.И. Дубровского, С.М. Климовой. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2014. 352 с.
- Гроф С.* За пределами мозга. М.: Изд-во Трансперсонал. ин-та, 1993. 497 с.
- Гуревич А.Я.* Средневековый мир. М.: Искусство, 1990. 396 с.
- Гуревич П.С.* Психоанализ личности. М.: Ин-т общегуманитар. исслед., 2011. 400 с.
- Гуревич П.С.* Феномен деантропологизации человека // *Вопр. философии.* 2009. № 3. С. 19–31.
- Гуревич П.С.* Философская антропология. М.: Омега-Л, 2008. 607 с.
- Гуревич П.С.* Философское толкование человека. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2012. 472 с.
- Гуревич П.С., Спирова Э.М.* Идентичность как социальный и антропологический феномен. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2015. 368 с.
- Гуревич П.С., Спирова Э.М.* Размежевания и тенденции современной философской антропологии. М.: ИФ РАН, 2015. 161 с.
- Гусейнов А.А.* Античная этика. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: ЛИБРОКОМ, 2011. 287 с.
- Гусейнов А.А.* Философия – мысль и поступок: ст., докл., лекции, интервью. СПб.: СПбГУП, 2012. 845 с.
- Делёз Ж.* Логика смысла / Пер. с фр. М.: Акад. проект, 2011. 472 с.
- Дубровский Д.И.* Смысл смерти и достоинство личности // *Филос. науки.* 1990. № 5. С. 116–120.
- Земсков В.* О литературе и культуре Нового света. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, Университет. кн., 2014. 592 с.

- Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М.: ЧОРО, 1994. 718 с.
- Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. 779 с.
- Кассирер Э.* Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры / Пер. А.Н. Муравьев // Проблема человека в западной философии: переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 3–30.
- Культурология: Энцикл.: в 2 т. / Гл. ред. и авт. проекта С.Я. Левит. М.: РОССПЭН, 2007. Т. 1. 1392 с.; Т. 2. 1184 с.
- Кутырев В.А.* Бытие или ничто. СПб.: Алетейя, 2010. 496 с.
- Кутырев В.А.* Время Mortido. СПб.: Алетейя, 2012. 336 с.
- Кутырев В.А.* Последнее целование. Человек как традиция. СПб.: Алетейя, 2015. 312 с.
- Кутырев В.А.* Человеческое и иное: борьба миров. СПб.: Алетейя, 2009. 262 с.
- Лики культуры. Альманах. Т. 1. М.: Юрист, 1995. 525 с.
- Мадинье Г.* Сознание и любовь. М.: ИНИОН, 1995. 135 с.
- Маньковская Н.Б.* Феномен постмодернизма. Художественно-эстетический ракурс. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2009. 495 с.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1956. 689 с.
- Марсель Г.* О смелости в метафизике. СПб.: Наука, 2011. 411 с.
- Махлин В.Л.* Второе сознание. Подступы к гуманитарной эпистемологии. М.: Знак, 2009. 632 с.
- Мей Р.* Любовь и воля. М.: Рефл-бук, Киев: Ваклер, 1997. 384 с.
- Мечников И.И.* Этюды оптимизма. М.: Наука, 1988. 328 с.
- Мотрошилова Н.В.* Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт. Бытие – время – любовь. М.: Гаудеамус, 2013. 526 с.
- Нанотехнологии: общество, этика, риски: / Под ред. Б.Г. Юдина. М.: Изд-во Моск. гуманитар. ун-та, 2010. 140 с.
- Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. 830 с.
- Новая технократическая волна на Западе / Отв. ред. П.С. Гуревич. М.: Прогресс, 1986. 453 с.
- Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Рук. проекта В.С. Стёпин, Г.Ю. Семигин. М.: Мысль, 2010. URL: <http://iph.ras.ru/enc.htm> (дата обращения: 03.02.2016).
- Нордау М.* Вырождение. Современные французы. М.: Республика, 1995. 400 с.
- О любви и красотах женщин. Трактаты о любви эпохи Возрождения / Сост. и авт. вступ. ст. В.П. Шестаков. М.: Республика, 1992. 368 с.
- О праве лгать / Сост., ред. Р.Г. Апресян. М.: РОССПЭН, 2011. 392 с.
- Осиновская И.* Поэтика моды. М.: Новое лит. обозрение, 2016. 144 с.

- Палеев Р.Н.* Бизнес. Право. Мораль. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016. 336 с.
- Платон.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. 860 с.
- Платон.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. 528 с.
- Платон.* Соч.: в 4 т. Т. 3. Ч. 2. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. 731 с.
- Подорога В.А.* Антропограммы. Опыт самокритики. М.: Логос, 2014. 124 с.
- Подорога В.А.* Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М.: Ad Marginem, 1995. 340 с.
- Поль Рикёр:* Человек – общество – цивилизация. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2015. 392 с.
- Померанц Г.* Выход из трансa. М.: РОССПЭН, 2010. 583 с.
- Померанц Г.* Открытость бездне. Встречи с Достоевским. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2013. 416 с.
- Померанц Г.* Страстная односторонность и бесстрастие духа. М.: СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2014. 618 с.
- Померанц Г.С., Миркина З.А.* Великие религии мира. 4-е изд., испр. М.: Центр гуманитар. инициатив, 2012. 256 с.
- Проблема человека в западной философии: переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. 552 с.
- Рикёр П.* Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И.С. Вдовиной. М.: Акад. проект, 2008. 695 с.
- Рикёр П.* Путь признания: три очерка / Пер. с фр.: И.И. Блауберг, И.С. Вдовиной. М.: РОССПЭН, 2010. 267 с.
- Ростова Н.Н.* Человек обратной перспективы: опыт философского осмысления феномена юродства Христа ради. М.: МГИУ, 2008. 137 с.
- Руднев В.П.* Новая модель бессознательного. М.: Гнозис, 2012. 288 с.
- Руднев В.П.* Полифоническое тело. Реальность и шизофрения в культуре XX века. М.: Гнозис, 2010. 400 с.
- Рюриков Ю.* Три влечения: любовь вчера, сегодня и завтра. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2015. 256 с.
- Самохвалова В.И.* Творчество: Божественный дар; Космический принцип; Родовая идентичность человека. М.: РУДН, 2007. 538 с.
- Смирнов А.В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Яз. славян. культуры, 2015. 712 с.
- Сол Р.* Ублюдки Вольтера. Диктатура разума на Западе. М.: АСТ: Астрель, 2007. 896 с.
- Соловьёв В.С.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. 892 с.
- Соловьёв Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 416 с.
- Стирова Э.М.* Кула и Потlach: психологический смысл (знак, символ и симулякр в трактовке Ж. Бодрийяра) // Психология и психотехника. 2011. № 5(32). С. 48–56.

- Спирова Э.М.* Философско-антропологическое содержание символа. М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2012. 336 с.
- Стаут Дж.* Демократия и традиция. М.: Территория будущего, Прогресс-Традиция, 2009. 464 с.
- Стёпин В.С.* Цивилизация и культура. СПб.: СПбГУП, 2011. 408 с.
- Страх. Страсти человеческие: Филос. маргиналии проф. П.С. Гуревича. М.: Алетейя, 1998. 408 с.
- Тавризян Г.М.* О. Шпенглер, Й. Хёйзинга: две концепции кризиса культуры. М.: Искусство, 1989. 272 с.
- Топосы философии Наталии Автономовой. К юбилею / Отв. ред.-сост.: Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина; науч. ред. Т.Г. Щедриной. М.: Полит. энцикл., 2015. 807 с.
- Уилбер К.* Интегральное видение: краткое введение в революционный интегральный подход к жизни, Богу, вселенной и всему остальному. М.: Открытый мир, 2009. 229 с.
- Уилбер К.* Никаких границ: Восточный и западный пути личностно-го роста. М.: Изд-во Трансперсон. ин-та, 1997. 174 с.
- Фатенков А.Н.* Память и экзистенция в отголосках войны // Философия и культура. 2016. № 1(97). С. 108–116.
- Фатенков А.Н.* Экзистенциальная антология: концептуальный эскиз. Н. Новгород: Нижегородский университет, 2015. 169 с.
- Философия: Энцикл. слов. / Под ред. А.А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. 1072 с.
- Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. Изд. 8-е, дораб. и доп. М.: Республика, 2009. 846 с.
- Франкл В.* Психотерапия на практике. СПб.: Речь, 2000. 251 с.
- Фрейд З.* Либидо / Предисл. П.С. Гуревича. М.: Гуманитарий, 1996. 476 с.
- Фрейд З.* Остроумие и его отношение к бессознательному. СПб.: Алетейя СПб, 1998. 308 с.
- Фрейд З.* Художник и фантазирование. М.: Республика, 1995. 398 с.
- Фромм Э.* Бегство от свободы. М.: Акад. проект, 2007. 271 с.
- Фромм Э.* Душа человека / Авт. вступ. ст. проф. П.С. Гуревич. М.: АСТ, 1998. 662 с.
- Фромм Э.* Иметь или быть? М.: АСТ: Астрель, 2012. 315 с.
- Хёйзинга Й.* Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс-Академия, 1992. 459 с.
- Хёйзинга Й.* Осень средневековья. М.: Наука, 1988. 540 с.
- Цицерон.* О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1975. 245 с.
- Человек в поисках идентичности. Вопросы социальной теории. Научный альманах / Под ред. Ю.М. Резника и М.В. Глостановой. М.: Ассоц. «Междисциплинар. о-во соц. теории», 2010. 528 с.

Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / Редкол.: И.Т. Фролов и др.; сост. П.С. Гуревич. М.: Политиздат, 1991. 463 с.

Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век / Редкол.: И.Т. Фролов (отв. ред.) и др. М.: Республика, 1995. 528 с.

Человеческий потенциал как критический ресурс России / Отв. ред. Б.Г. Юдин. М.: ИФ РАН, 2007. 175 с.

*Шопенгауэр А.* Афоризмы житейской мудрости / Предисл. П.С. Гуревича. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016. 262 с.

*Шопенгауэр А.* Новые parolipomena // *Шопенгауэр А.* Собр. соч.: в 6 т. Т. 2. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; «Республика», 2001. С. 3–232.

*Шопенгауэр А.* О смерти и её отношении к неразрушимости нашей внутренней сущности // *Шопенгауэр А.* Собр. соч.: в 6 т. Т. 2. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; «Республика», 2001. С. 385–424.

*Эпштейн М.* От знания – к творчеству. Как гуманитарные науки могут изменять мир. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2010. 480 с.

*Эрос:* Антология: Философские маргиналии проф. П.С. Гуревича. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2014. 415 с.

Эстетика немецких романтиков. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, Университетская книга, 2014. 576 с.

Эстетика Ренессанса: антология: в 2 т. / Сост. В.П. Шестаков. Т. 1. М.: Искусство, 1981. 495 с.

*Ясперс К.* Общая психопатология. М.: Практикум, 1997. 1053 с.

*Fink E. Grundphänomene des menschlichen Daseins* / Ed. E. Schütz and F.-A. Schwarz. Freiburg: Karl Alber, 1979. 196 p.; 2<sup>nd</sup> ed. 1995.

*Lifton R.Y.* Home from the War. N.Y.: Basic Books, 1973. 496 p.

## The facets of human being

*Pavel Gurevich, Elvira Spirova*

**Gurevich Pavel Semenovich** – D.Sc. (Philosophy), D.Sc. (Philology), professor, chief researcher at the department of the history of anthropological doctrines, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

**Spirova Elvira Maratovna** – D.Sc. (Philosophy), head of the department of the history of anthropological doctrines, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

In their monograph, the authors introduce a new concept – “facets of human being” – into the categorial apparatus of philosophical anthropology. In a certain sense, such an approach was realized in E. Fink’s work “*Grundphänomene des menschlichen Daseins*”. He wrote that in the breakup of human being into fragmentary forms of life, masculine and feminine, there is something more than accidental biological states, than a purely external conditionality of the psychophysical organization. The duality of genders refers to the existence-related formation of our being and is a fundamental moment of the finality of our life. In this context E. Fink writes about work and play, about love and life.

The categorial apparatus of philosophical anthropology is constantly renewed. It is not by chance. New problems related to philosophical understanding of man give birth to new concepts. The facets of human being reflect such ways of human existence without which man is impossible. One can, certainly, think about human immortality but man’s life is indisputable evidence of human being.

Certainly, the facets of human being indicated in the monograph – “love” and “death” – have entered the vocabulary of existential philosophy as existentials. The authors distinguish between these concepts. Existentials are associated with man’s anxious emotional states. Man is enigmatic, unaccountable. We talk so much about him. But we so seldom turn our eyes on him, when he is captured by passion though it is at that moment that the all-human, super-worldly and earthly opens up in him. Existentialists, representatives of an eminent Western philosophical movement have come closest to recognition of this idea. Martin Heidegger, Karl Jaspers, Gabriel Marcel tried to understand how such states of a particular individual as care, fear, hope influence human existence.

The authors of the monograph believe that facets, unlike existentials, characterize the limits of human existence. Without these facets the presence of man as a special kind of being is inconceivable. For instance, we can describe freedom or the meaning of life as existentials. As innermost anxious states, they express human nature. But, as human history shows, people can

live without freedom and even try to escape from it. Millions of people on the planet do not wonder about the meaning of life. But man's true assignment is impossible without immersion in this theme. Large human masses try to live their lives without suffering. We can define the moments of experiencing the depths of human sufferings, searches for the meaning of life, respectable adoption of death, strong and passionate love experience as existentials. In these cases we speak about special human states.

As for work, it accompanies the whole human history. Possibly, man would have not existed without it as a special kind of being. Man could hardly survive as a live being without work. This can be said also about other phenomena of human being. The facets of human being are universal. They run through the most significant forms of man's life activity. Play is not a particular event in the life of people but an expression of a deep human need. There is no and has not been a culture where love were absent, and reproduction of life would have occurred only on the physiological level. These propositions are certainly conditional. We have no criterion that would permit us to build the facets of human being in some hierarchical sequence. Do we have reasons to believe that work appeared earlier than love, or that death is more "significant" than life? Though, in the history of philosophy such attempts were made (A. Schopenhauer, F. Nietzsche). To the same extent, such a facet of human being as love might be considered as an existential in a particular time period and in a certain situation.

Therefore, the authors attribute work, play, life and death, love to the main facets of human being, since each of these concepts reflects the basic aspect of human existence. They might be regarded independently or all together as a condition of human life.

The research work has shown that introduction of such a concept as facets of human being is justified for understanding of human nature and further development of philosophical anthropology. Human existence is impossible without work, play, love.

The authors have revealed and analyzed an anthropological paradox: only productive work makes man human. But unproductive expenditure turns out to be a fundamental definition of man.

Play takes a special place in the structure of the facets of human being. It serves as a means to test the opportunities that life, fate, nature have to offer to man. Play is an inevitable component of culture in any historical period. This phenomenon is closely connected with human nature, with its passionate experiences. The monograph shows the impossibility of removing the play component from all spheres of social practice – politics, economics, culture. Validating the role of imagination in social activity, the authors have shown the purpose of illusion in human life. They also demonstrate the carnival meaning of human being, the poetry of human existence.

Within the framework of the total process of desacralization that has become evident in the modern world, love, as the monograph shows, is interpreted as illness, as unproductive expenditure of force, as a deviation from the human norm. The monograph points to the multiformity of love-related experiences, strivings for the wholeness of human being. Also, it discusses historical approaches to love. Amorous play is a special theme. This feeling cannot be imagined without a complex dramaturgy of relationships. True passion in love experiences is often superseded. Sudden transitions from bodily sensations to spiritual states require a special art of play. But lovers might not be aware of the artificial character of their experiences. The open feeling needs large efforts, which often prompts assumed feelings. Not incidentally F. Nietzsche held that the true man seeks in love danger and play.

The images of love are inseparable from the cultural context. On the other hand, one cannot deny that the facets of human being open up differently in particular cultures. Work, for example, is differently valued in different historical periods. Sometimes it is interpreted as an inevitable condition of human life. But in other periods work ethics is not only undermined but begins to definitively collapse. Marx actually reduces communication to work, and politics to economics. J. Habermas separated them off in his works. Communication and work are quite different, and do not depend on each other.

The problems of life and death continue to be of great significance for human being. Each individual throughout his or her life meets challenges of the ruling powers. Man might submit to the call of death, feel an attraction to death. But man is also capable of displaying the innermost vital forces that are present in him. Study of the facets of human being shows that man can realize a large spiritual, vital potential related to creativity, to the life festival.

The authors of the monograph have come to the conclusion that analyzing the facets of human being one can approach nearer to the understanding of the deep human essence. Its further analysis is a topical task of philosophical anthropology.

**Keywords:** philosophical anthropology, human being, human nature, human essence, labour, game, death, love, phenomena of human existence

Научное издание

**Гуревич Павел Семенович  
Спирова Эльвира Маратовна**  
**Грани человеческого бытия**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*  
Технический редактор *Ю.А. Аношина*  
Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 21.06.16.  
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.  
Усл. печ. л. 11,00. Уч.-изд. л. 8,72. Тираж 500 экз. Заказ № 14.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*  
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:  
<http://iph.ras.ru/arhive.htm>