
И. А. БЕЛЯЕВ
А. М. МАКСИМОВ

ЦЕЛОСТНОСТЬ И СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА

Екатеринбург
Издательство
Уральского университета
2004

ББК Ю616 + Ю216
Б447
УДК 14

Беляев И. А., Максимов А. М.

Б447 Целостность и свобода человека: Монография. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2004. – 180 с.

ISBN 5-7525-1295-6

Научный редактор
доктор философских наук, профессор К. Н. Любутин

Рецензенты:
доктор философских наук, профессор Д. В. Пивоваров,
доктор философских наук, профессор Ю. Ш. Стрелец

В монографии представлена концепция целостности человеческого существа и роли свободы в ее становлении. Показан природно-социально-духовный характер человеческой целостности. Определены особенности проявления свободы в контексте природного, социального и духовного существования человека применительно к развращению онтогенетических механизмов, форм реализации и основных противоречий его становления как целостности.

Для философов, культурологов, социологов, религиоведов, психологов, педагогов и всех интересующихся антропологической проблематикой.

ББК Ю616 + Ю216

ISBN 5-7525-1295-6
© И. А. Беляев, А. М. Максимов, 2004
© Издательство Уральского университета, 2004

ВВЕДЕНИЕ

Анализ наиболее востребованных различными сферами познания и предметно-практической деятельности фрагментов гетерогенного человековедческого знания позволяет утверждать, что применительно к ним философско-антропологические представления о целостности человеческого существа и роли свободы в ее становлении относятся к числу сквозных, фундаментальных, системообразующих. Если же подвергнуть анализу известные к настоящему времени философско-антропологические теории, то становится очевидным, что в содержательном отношении они весьма многообразны. Вместе с тем нельзя не отметить, что количество такого рода теорий непрерывно возрастает. Специфика сложившейся ситуации должна, казалось бы, свидетельствовать о весьма глубокой и всесторонней исследованности рассматриваемых феноменов, скрупулезной рациональной обоснованности представлений о них. В действительности же, несмотря на то, что сами по себе представления о человеческой целостности и роли свободы в ее становлении обладают определенной эмпирической и теоретической состоятельностью, они столь разнородны и разнообразны, что часто оказываются взаимоисключающими по своему содержанию. Тем не менее попытка концептуально разрешить проблему упорядочения этих представлений мыслится вполне допустимой и эвристически потенциально ценной. Таким образом, в сложившемся антропологическом знании имеет место определенный пробел и его ликвидация вполне возможна.

В процессе осуществления настоящего исследования была принята попытка выявить и выдвинуть, обобщить и концептуализировать теоретические положения о человеческой целостности и роли свободы в ее становлении. Новизна исследования определяется тем, что в ходе его сформирован комплекс философско-антропологических положений. Данный комплекс содержит положения, одна часть которых была уже известна ранее, а другую часть разработали сами авторы. К оригинальным относятся положения: о природно-социально-духовном характере целостности человеческого существа; о свободе как диалектическом противоречии самобытия и инобытия, как мере отчуждения «своего» и освоения «чужого» в рамках природного, социального и духовного существования человека; о спе-

цифике проявления свободы в контексте развертывания онтогенетических механизмов, форм реализации и основных противоречий становления человеческой целостности.

При осуществлении философского поиска приоритет отдавался использованию системного подхода к постижению действительности. Важным элементом методологии проводимых изысканий явилась опора на ряд положений синергетики и ориентация на активное приращение методов экстраполяции, альтернатив и антиномий, что, как полагают авторы, позволило эвристически эффективно интегрировать натуроцентрический, социоцентрический и теоцентрический подходы к раскрытию специфики изучаемых феноменов, избежав при этом безусловно негативных последствий их изолированной реализации.

Результаты проведенного исследования обобщены в данной монографии, объем которой составляет 10 авторских печатных листов (каждому из авторов принадлежит по пять печатных листов). Первая глава «Проблема взаимосвязи целостности человека и его свободы» посвящена выявлению структуры человеческой целостности и разработке ее типологии (§ 1), обсуждению свободы как проблемы природного, социального и духовного существования человека (§ 2) и определению соотношения целостного мироотношения, самоопределения и индивидуальной свободы (§ 3). Во второй главе «Три измерения свободы» человеческая свобода рассматривается в социально-личностном (§ 4), ценностном (§ 5) и духовно-душевно (§ 6) измерении. В третьей главе «Онтогенез человеческой целостности и свободы» описываются представления авторов об онтогенетических механизмах становления человека как целостности (§ 7), об адаптации и творчестве как формах реализации свободы и становления целостности человеческого существа (§ 8) и о культуре общества и свободе индивида в их соотношении друг с другом и с основными противоречиями онтогенеза человеческой целостности (§ 9).

Авторы полагают, что содержащиеся в монографии материалы могут быть использованы читателями при теоретической разработке различных научно-педагогических проблем, а также в образовательной практике, при подготовке лекционных курсов, разнообразных учебно-методических пособий по философской антропологии и иным человековедческим дисциплинам.

Глава 1

ПРОБЛЕМА ВЗАИМОСВЯЗИ ЦЕЛОСТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО СВОБОДЫ

§ 1. Человек как природно-социально-духовная целостность: структура и типология

Анализ доступного для изучения разнородного антропологического знания показывает, что истинность тезиса о целостности человеческого существа все сколько-нибудь известные мыслители различных времен и народов принимали априори. Что же касается содержания конкретных совокупностей представлений о человеческой целостности, то различия между ними, на поверхностный, не связанный с глубоким анализом взгляд независимого внешнего наблюдателя, могут выглядеть как весьма значительные. При этом если не все, то многое в этих представлениях в своем понятийно-терминологическом оформлении должно, очевидно, восприниматься безальтернативно как имеющее право на существование, как востребуемое практикой антропологических изысканий. На деле же своеобразие такого рода представлений (а только это и может привлечь неангажированного исследователя), с точки зрения тех, кто их не разделяет, в той или иной мере является связанным с концентрацией внимания на каких-либо частных особенностях проявления человеческого естества. Более того, в отдельных случаях авторы антропологических концепций и их глубоко убежденные последователи все иные теоретические обобщения воспринимают как конгломераты совершенно бессмысленных сведений.

Впрочем, нельзя не признать и того, что обращение к трудам авторов — классиков и современников, — придерживающихся существенно различных взглядов, обычно позволяет добросовестному, стремящемуся приблизиться к истине исследователю получить немало эвристически ценной применительно к его собственным изысканиям информации о человеке как целостности.

Осознавая устойчивость сложившихся на протяжении многих веков традиций когнитивного плюрализма в постижении тайны человеческой целостности, отметим тем не менее, что все многообразие предпринятых ранее попыток можно свести к реализации не-

скольких подходов. К трем основным, акцентирующим внимание исследователя на отдельных составляющих сущности и существовании человека, следует отнести натуроцентрический, социоцентрический и теоцентрический подходы. В рамках первого из них человек рассматривается прежде всего как природное существо (Ф. Бэкон, Гераклит, Т. Гоббс, П. А. Гольбах, Демокрит, Ж.-Б. Ламарк, Ж. О. Ламетри, Д. Локк, Тит Лукреций Кар, Л. Фейербах, Эпикур и др.), в рамках второго на первый план выдвигается социальность (М. Вебер, Э. Дюркгейм, К. Маркс, Т. Парсонс, Г. В. Плеханов, П. А. Сорокин и др.), а в рамках третьего — духовность (св. Августин Аврелий, С. Н. Булгаков, св. Григорий Нисский, свт. Игнатий (Брянчанинов), свт. Лука (Войно-Ясенецкий), Немесий Эмесский, ап. Павел, П. Тиллих, св. Фома Аквинский, У. С. Хэтчер и др.).

Стремление исследователя постигать действительную, не воображаемую, целостность человеческого существа ставит его перед необходимостью избегать крайностей натуроцентризма, социоцентризма и теоцентризма. Но что же можно противопоставить природности, социальности или же духовности человека, изолированно взятым и безоговорочно объявленным альфой и омегой его целостности?

Реализованный при написании настоящей работы вариант исследования подхода явился, в частности, результатом синтеза ряда методологических установок, по отдельности вполне адекватно отражающих специфику натуроцентризма, социоцентризма и теоцентризма, взятых применительно к исследованию человека как целостности. В своем синтезированном виде избранные установки утрачивают свою изначальную натуроцентричность, социоцентричность или же теоцентричность и, выступая системно организованной совокупностью, обеспечивают, как представляется, возможность интегративного видения целостности человека и его свободы.

В своих исследованиях мы исходили из того, что человек есть существо целостное, в каждый отдельный момент своего индивидуального существования обнаруживающее себя как нечто относительно завершенное. Возникающая с появлением человека целостность находится в состоянии непрерывного становления и никогда не бывает ставшей. Свою целостность человек обретает в процессе осуществления себя в целостном Мире. Будучи изначально локальной актуально-потенциальной становящейся целостностью, человек взаи-

модельствует с доступными ему иными локальными целостностями — фрагментами необъятного в своей целостности Мира. Овлаивая становящегося себя и пространственно-временные условия своего осуществления, человек обнаруживает различным образом организованные целостности. Самоутверждаясь в процессе взаимодействия с ними, человек непрерывно обретает себя — истинного, сущностно актуализирующегося, или же ложного, отчуждающегося от собственного естества.

Разными, относительно обособленными, специфически оформляющимися частями, сторонами своей становящейся целостности человек реализуется в трех мирах — доступных ему фрагментах целостного Мира. Эти миры раскрываются человеку как три качественно различные сферы его существования: природная, социальная и духовная.

В природной сфере, в своем предметно-вещественном, телесном существовании, человек реализует собственное естество как организм посредством ограниченной в пространстве и во времени морфофункционально обусловленной жизнедеятельности. В этой сфере становление человеческой целостности осуществляется путем постоянного возобновления единства жизнедеятельности организма и природных условий его существования. Природность человека — потенция его социальности и духовности.

Следует отметить, что природа непосредственно раскрывает себя перед человеком как совокупность чувственно воспринимаемых и доступных каким-либо воздействиям и воздействующих на него веществественных тел, качественно иных по отношению к нему, обладающих большей или меньшей предметной определенностью и устойчивостью своих наличных свойств. Сам же человек обнаруживается в этом мире как тело, наглядно отграниченное от прочих тел и в то же время неразрывно связанное с ними. Как утверждал Л. Фейербах, *«тело входит в мою сущность; более того, тело в полноте своего состава и есть мое Я, составляет мою сущность»*¹.

И. В. Гете писал: «Природа! Окруженные и охваченные ею, мы не можем ни выйти из нее, ни глубже в нее проникнуть. <...> Все люди в ней, и она во всех. <...> Даже в неестественном есть природа, на самом грубом филистерстве лежит печать ее гения. <...> Она дает потребности, ибо любит движение, и с непонятного легкостью возбуж-

дает его. <...> Она целостна и вечно недокончена»². Природность человека явно обнаруживается во всех его как филогенетических, так и онтогенетических проявлениях. П. А. Гольбах подчеркивал, что именно природа, «наделив человека сознанием, дает ему возможность выбирать полезные для него предметы и принимать наиболее пригодные для самосохранения меры; по завершении же человеком своего жизненного поприща природа приводит его к гибели, заставляя тем самым подчиняться всеобщему, постоянному и не терпящему исключения закону»³.

В мире природы, среди вещественных тел, человек, как, впрочем, и всякое иное живое существо, осуществляет себя как организм, то есть целостная материальная система, «в которой каждая часть неразрывно связана взаимными причинно-следственными отношениями со всеми остальными частями»⁴. При этом организм является собой «открытую систему, находящуюся в состоянии постоянного обмена веществом, энергией и информацией с окружающей его средой»⁵.

Зависимость организма от внешней среды беспорозна, однако как переоценивать ее, так и недооценивать не следует. С одной стороны, организм «не способен сам по себе производить вещество, энергию и информацию для поддержания своего существования, а тем более развития. Все необходимое и в вещественном, и в энергетическом, и информационном плане живая система получает из внешней среды. Изолируйте ее от внешней среды, и она неминуемо погибнет — ее внутренние ресурсы, запасы ничтожны»⁶. С другой стороны, зависимость организма от среды вовсе не абсолютна. Организм всегда сохраняет свою целостность (если, впрочем, не понимать под этим абсолютную неизменность всех его морфофункциональных характеристик в каждый момент индивидуального существования), благоприятны ли внешнесредовые условия для функционирования организма, или же их воздействие в целом оказывается для него разрушительным (но не приводящим к гибели).

В обществе, выступающем «как определенная совокупность отношений и форм самой практической деятельности людей»⁷, человек представлен своей личностью, являющей собой социальное качество, возникающее и формирующееся в процессе его социальнорольевой репрезентации. В данной сфере становление человеческой

целостности реализуется посредством достижения единства субъективных и объективных черт личности и социальных условий их проявления. В «процессе практической деятельности людей реализуется внутренняя существенная связь между обществом и человеком, проявляет себя их взаимозависимость»⁸. Интегрированный в общество человек прежде всего есть «существо, “творимое” историей и “творящее” историю. Человек и принимает уже готовый образ жизни, приспосабливается к имеющимся формам общественного сознания, и преобразует этот образ жизни, выдвигает новые идеи и тем самым “творит” общественное сознание»⁹.

Само «общество, — констатирует В. С. Барулин, — создается человеком, творится им ... общественный мир — это мир человека»¹⁰. Именно данное положение является «тем общим знаменателем, который объединяет, связывает в одну целостность человека и общество, делает их единородственными, имманентно едиными»¹¹. При этом, отмечает далее этот автор, в процессе своего социального существования человек параллельно сближается с обществом и дистанцируется от него, объективирует и субъективирует себя в ходе общественного развития.

Выступая как личность, каждый «отдельный индивид является носителем и выразителем социально-типичных отношений во всей их совокупности ... но лишь в той мере, в какой он их освоил. Эта мера определяет соотношение социально-типичных и индивидуальных качеств, а также уровень их развития в каждом человеке»¹².

«Понятие личности, — пишут Ст. Ангелов и Д. Георгиев, — обобщает интегрированные в человеческом индивидууме социально значимые черты, социальные роли и функции»¹³. Личность — это прежде всего отражение наличной конкретно-исторически обусловленной формы общества, существующих «здесь и сейчас» межчеловеческих отношений, индивидуализированное преломление актуальных для данного человека социальных реалий.

Впрочем, было бы наивным, даже заняв позицию крайнего социализма, объявить личность продуктом исключительно наличного состояния данного конкретного общества. Скорее всего личность — продукт «общества вообще», общества, взятого процессуально, с позиции его исторического развития. Любое общество, вне зависимости от специфики наличного состояния, в снятом, разуме-

ется, виде содержит в себе следы своеобразия всех своих прежних состояний. Конкретная личность соответственно является отражением не только настоящего, но и прошлого породившего ее общества. То есть личность, выступающая как индивидуально-своеобразная форма осуществления многообразия общественных отношений, непременно содержит в себе те из них, которые существовали ранее в снятом, опосредованном виде.

Во всякий момент своего существования личность представляет собой внешнее проявление исключительно сложного, порой весьма противоречивого, явно или неявно протекающего процесса социализации человека. Можно сказать, что личность находится в состоянии постоянного становления; она — единство реализованных и нереализованных возможностей социально регламентированного выбора того или иного варианта мироотношения.

Рискнем заявить, что именно личность, и только она, может репрезентировать социальную составляющую человеческого существования. Личностью следует полагать человека, обозначившего и обнаружившего себя среди других людей. Личность есть мера приспособленности человека к осуществлению себя в обществе, мера его социализации, вовлеченности в социальные процессы и подчиненности специфике их протекания. Выступая как личность, человек в значительной мере оказывается внешне детерминированным и несамодостаточным, он порой вынужден «жертвовать частью себя», чтобы обеспечить себе актуализацию в системе общественных отношений.

В духовной сфере, в этом качественно ином по отношению к природе и обществу мире, в мире Абсолютных Истины, Добра и Красоты, человек осуществим (по крайней мере потенциально) душой — органом интимного духовного бытия. Существовая в этом мире, душа «выражает его содержание в “свернутом виде”»¹⁴. В рассматриваемой сфере становление человеческой целостности является собой обретение единства истинного (предзаданного и человеком скорее всего непостижимого) и реального (конституированного реалиями социокультурной действительности) смысла жизни.

Впрочем, подлинному духовному совершенствованию человека всегда есть альтернатива. В действительности его душа может быть устремлена не только к вершинам бытия. Более того, она вполне

способна повести человека путем, не предполагающем ничего похожего на смысловой поиск. Августин Аврелий полагает, что душа «посредством разума и знания... которые несравненно превосходят чувства, возвышается, насколько может, над телом и охотнее наслаждается тем удовольствием, которое внутри ее; а чем более дается в чувства, тем более делает человека похожим на скота»¹⁵.

Согласно В. С. Соловьеву, «в человеке кроме животной природы и социально-нравственного закона есть еще третье, высшее начало — духовное»¹⁶. Развивая данную мысль, Н. А. Бердяев подчеркивал, что, будучи существом как природным, так и социальным, человек является собой прежде всего «духовное существо, возвышающееся над природным и социальным миром, и призвание его преобразовать и над ним господствовать»¹⁷.

«В ряду земных существ, — пишет святитель Лука (Войно-Ясенецкий), — человек — первое и единственное духовное существо»¹⁸. Однако духовность не дается ему как нечто всеобщее-обязательное и изначально присущее. Возможность приобщения к духовной жизни — атрибут человеческого естества. Но реализация этой возможности предполагает усилия самого человека. Человек же способен как к непрестанному совершенствованию такого рода усилий, так и к их почти полному избеганию.

«Дух (подлинная духовность. — И. Б., А. М.) есть прежде всего способность человека различать высшие ценности: добро и зло, истину и ложь, красоту и уродство. Если выбор в этой области сделан, то дух стремится подчинить своему решению душу и тело»¹⁹. Именно тогда и именно для этого человека оказывается осуществимым то, что называют его духовной жизнью. Подлинное духовное осуществление непременно предполагает самозабвенный труд души и беспрестанные трансцендентные смысловые духовные искания, выводящие человека за пределы природного и социального осуществления, на путь постижения вершин бытия.

Впрочем, сам по себе человек слаб, грешен, а его реальная духовная жизнь оказывается зачастую весьма непохожей на прямой путь к высшему совершенству. Вариантов отклонения от действительного духовного жизненного пути у человека много. В частности, воспринимать им «высшие ценности неразделимы, и предпочтением одной из них ведет либо к уродливому морализму (фарисейство, законниче-

ство и прочее), либо к неблаговому эстетизму (позерству), или ко лжи вместо истины, которая включает в себя и благо, и красоту»²⁰.

Будучи различными формами реализации человеческого естества, соответствующими специфике отдельных сфер существования человека, организм, личность и душа являются собой экзистенциальные составляющие его целостности, то есть те ипостаси, в которых он осуществляет себя в Мире. Иными словами, при выделении структуры человеческой целостности с экзистенциальных позиций ее элементами выступают организм, личность и душа.

С экзистенциальным видением человеческой целостности может быть сопоставлено (и в какой-то мере ему противопоставлено) иное ее видение — бытийное, онтическое. Изначально-сущностно в каждый конкретный момент своего бытия человек является собой единство тела, души и духа (см. § 6) и осуществляет себя, более или менее полно актуализируя их специфические потенциалы в своем мироощущении. Думается, что тело, душу и дух человека следует признать онтическими составляющими его целостности или элементами ее структуры, выделенной с онтических позиций.

Все составляющие человеческой целостности — онтические и экзистенциальные — относительно совмещены в пространстве и во времени. Сущностно же они неделимы и неслиянны. Будучи в какой-то мере самостоятельными целостностями и одновременно структурными элементами целостности более высокого порядка, организм, личность и душа, с одной стороны, и тело, душа и дух — с другой, сохраняют свою самостоятельность вне зависимости от каких-либо условий осуществления человека.

То, что человек одновременно-однопространственно является собой и природное, и социальное, и духовное существо, признают многие мыслители. Однако в числе тех, кто выделяет в человеке ком существовании и/или в существующем человеке природные, социальные и духовные аспекты, стороны, компоненты, составные элементы или виды деятельности, можно обнаружить классиков религиозно-философской мысли, причем как отечественных²¹, так и зарубежных²². Отметим, что среди носителей подобных взглядов встречаются и богословы²³, и светские философы²⁴.

Целостность же есть нечто проникнутое единством, возникающим в результате направленного развития определенного фрагмен-

та действительности. И хотя специфика всякого целостного образования «задается связями, объединяющими части, но целое не есть простая сумма этих частей»²⁵, правильное будет признать в ней меру «единства частей, измерение их взаимопроникновения друг в друга»²⁶.

При необходимости целостность может рассматриваться как системно организованная совокупность составляющих ее элементов. Свойства целостности, в свою очередь, могут трактоваться как явления процессуальные, то есть возникающие и обнаруживающиеся в процессе ее становления. И каковыми бы эти свойства ни были, они не тождественны свойствам всех или некоторых элементов, присущих целостности. Причем при рассмотрении целостности обнаруживается не только участие каждого элемента в рождении коллективного эффекта, но и принципиальная несводимость ее свойств как системы к простой сумме свойств составляющих ее элементов.

Никакая целостность при этом «не может осуществиться абстрактно. Осуществление означает конкретизацию»²⁷. Конкретная же целостность, являя собой конкретное единство конкретных частей, находящихся в конкретных отношениях, предстает перед исследователем в одном из возможных типов.

Как отмечает В. И. Плотиников, под типологическим подходом к познанию какого бы то ни было объекта принято понимать «совокупность методологических процедур и соответствующих им мыслительных форм, ориентированных на понимание сложных явлений в их структурной самодостаточности, в их становлении и обособлении по отношению к гетерогенной среде»²⁸. Данный подход, вне всякого сомнения, может вполне эффективно использоваться при исследовании человеческой целостности, применительно к постижению мироотношения человека как обобщенного проявления его естества. Опора на него в антропологических изысканиях, подобных настоящему, предполагает, в частности, выделение специфических особенностей отдельных людей и определение основания для построения ограниченного, легко обозримого числа обобщенных человеческих портретов.

Следует уточнить, что последовательная реализация типологического подхода заведомо предполагает редуцирующее видение исследуемого объекта. И именно поэтому, вероятно, наиболее извест-

ные обобщенные портреты людей традиционно именуются типами темперамента (И. Кант, И. П. Павлов, Я. Стреляу, У. Шелдон), типами характера (Э. Кречмер, Ж. Лабрюйер, А. Лоуэн, Теофраст, Э. Фромм, Э. Шостром, К. Юнг), типами личности и индивидуальности (А. Ф. Лазурский, К. Леонгард) и лишь иногда — человеческими типами (Н. А. Гусударев).

Думается все-таки, что более верным здесь было бы использование термина «типы человеческой целостности». Причем непременно следует учитывать, что конкретные типы всегда выделяются в контексте воззрений автора той или иной типологии. Как аргумент в пользу выказанного суждения укажем следующее: зачастую границы содержания понятий темперамента, характера, индивидуальности и личности оказываются размытыми, объекты их полнотой или частично отождествляются, а сами понятия используются как взаимозаменяемые. Э. Фромм, к примеру, ведя речь о смешении понятий темперамента и характера, вскрывает и критически анализирует понятие-терминологические недостатки концепций типов темперамента Э. Кречмера, У. Шелдона и К. Юнга²⁹.

Следует уточнить, что понятием «тип» обычно обозначается «обрезек, модель для группы предметов; форма чего-л.; ... разряд, категория людей, объединенных общностью каких-л. внешних или внутренних черт»³⁰; такая «совокупность признаков, которая образует внутренне устойчивое ядро взаимозависимостей и в этом своем виде становится всегда конкретной «единицей» типологического знания»³¹, то есть одной из качественно своеобразных составляющих обобщенно-абстрагированного результата познания некоего многоэлементного класса объектов действительности. Типичное при этом выступает как «наиболее вероятное, образцовое для данной системы связей явление»³², как частная проекция представлений исследователя о квинтэссенции рассматриваемой целостности на множество ее известных признаков.

Современными исследователями различных специальностей широко используется понятие идеального типа (М. Вебер). Интерпретируя содержание этого понятия в соответствии со спецификой настоящего исследования, можно отметить, что в идеально-типичном с какой-либо мерой полноты рационально-иррационально отображается некая часть наиболее устойчивого, существенного и специ-

фического в постигаемом целом. Вычленение идеально-типичного, как полагает Г. С. Померанц, «позволяет исследовать целое, не разрушая и не рассыпая его на строго установленные факты, между которыми остаются зияющие пустоты»³³.

Надо отметить еще и то, что в рамках типичного возможно сосуществование идеального с реальным. Признавая это, Д. П. Горский разграничивает идеально-типичное и реально-типичное³⁴. Он полагает, что понятия идеального и реального типа «являются отражением действительности, и притом таким отражением, которое воспроизводит действительность глубже и полнее, чем соответствующие родовые понятия»³⁵. При этом уточняется, что по отношению к типам нельзя утверждать, что свойство, фиксированное в понятии, принадлежит или не принадлежит изучаемым индивидуумам; это свойство принадлежит индивидуумам в большей или меньшей степени; между смежными типами существуют промежуточные, переходные формы»³⁶.

Думается, что всякий тип, взятый в контексте обобщающей его типологии, явится идеальным вне зависимости от того, насколько велика вероятность его исчерпывающе конкретного осуществления в действительности. Типичное применительно к единичным случаям никогда не оказывается абсолютно реализованным; практически всегда оно проявляется как тяготение к чему-либо, как преобладание, как тенденция. А потому стоит ли сомневаться в том, что типы человеческой целостности в исключительно чистом, рафинированном виде встречаются нечасто? Возможные варианты развития отношений между человеком и Миром неисчерпаемы, сложившиеся когда-либо условия осуществления человеческой целостности непотторимы, а индивидуальные особенности ее формирования малопредсказуемы.

Попытки предложить типологию человеческой целостности предпринимались неоднократно. При этом практически каждая из получивших известность типологий может быть квалифицирована как ориентированная (явно или неявно) натуроцентрически, социоцентрически или же геоцентрически. Следует отметить, что натуроцентрическая ориентация вполне достоверно выявляется при анализе типологии Гиппократов — Галена, взятой как в традиционном варианте³⁷, так и в трактовках И. Канта³⁸ и И. П. Павлова³⁹; то же можно

сказать и о типологиях Э. Кречмера⁴⁰, У. Шелдона⁴¹ и К. Юнга⁴². Типологии Ж. Лабрюйера⁴³, П. Ф. Лесафта⁴⁴, Платона⁴⁵, Теофраста⁴⁶ и Э. Фромма⁴⁷ характеризуются более или менее явно выраженной социопсихологической ориентацией. К духовно ориентированным следует отнести типологии ап. Павла (см.: 1 Кор. 2: 14–15; 3: 1–4), В. В. Болотова⁴⁸ и У. Джемса⁴⁹. Наряду с этим среди достойных внимания исследователя типологий обнаруживаются такие, которые отличались от остальных тем, что в них не было выражено различия между авторами (Ф. Е. Василюк, Н. А. Гусударев, А. Ф. Лазурский) тяготение к психологической редукции многообразной информации об осуществляющем себя целостном человеке⁵⁰. Некоторые другие пользующиеся известностью типологии (К. Леонард, А. Лоуэн, А. Ф. Харрисон и Р. М. Брамсон, Э. Шостром) психологизированы столь глубоко, что приписывание им натуропсихической, социопсихической или же теопсихической ориентации вряд ли отразит их реальное содержание⁵¹.

Любая из перечисленных выше типологий обладает некоторой эвристической ценностью. Более того, мы полагаем, что все они вне зависимости от своей специфики вполне продуктивно «стыкуются» между собой. В связи с этим при осуществлении типологического подхода к исследованию человека как целостности синтез их содержания не только допустим, но и целесообразен.

Представляется очевидным, что ни одну из известных в настоящее время типологий человеческой целостности нельзя полагать универсальной. Нет сомнений и в том, что создать в полной мере универсальную типологию просто невозможно. Тем не менее стремление к использованию многообразного антропологического знания в интегрированном виде неявно предполагает наличие максимально широко употребляемой типологии человеческой целостности, то есть теоретической конструкции, практически приближающейся к универсальной. Думается, что это осуществимо тогда, когда используется типология человеческой целостности как частным случаем, модификацией неспецифической типологии, приложимой ко всякой целостности и тяготеющей к универсальности.

Такая производящая впечатление универсальной типология выстраивается, к примеру, при попытке конъюнктивного разрешения альтернативы суммативного и сверхсуммативного представлений о целом и о наличии взаимодействия составляющих его частей. Отме-

тим, что такого рода взглядов придерживались Г. В. Ф. Гегель, Н. Кузанский, П. А. Флоренский, Ф. В. Й. Шеллинг. Соответственно при рассмотрении целостностей с конъюнктивных позиций обнаруживаются два их типа: суммативный и сверхсуммативный.

В суммативных целостностях взаимодействие частей друг с другом столь мало, что никак не сказывается на целом. Наряду с этим свойства данных целостностей практически равны сумме свойств составляющих их частей. А потому суммативные, то есть образованные простым суммированием частей, целостности типологизации не поддаются. По крайней мере, ни одна рациональная, теоретически состоятельная типология суммативной целостности до настоящего времени не получила широкого распространения.

Сверхсуммативным целостностям присущи разнотенные взаимодействия между частями и наличие интегративных свойств у целого. Поэтому сверхсуммативные целостности в отличие от суммативных могут быть типологизированы на основании характера взаимодействия составляющих их частей и выраженности присущих им интегративных свойств. Опираясь на такого рода представления, В. И. Кириллов констатирует существование трех типов целостности: механического целого, неорганического целого и органического целого⁵².

Первый из выделенных на этом основании типов целостности характеризуется внешним взаимодействием частей. В таком, механическом, целом части слабо зависят от целого, целое же находится в значительной зависимости от частей. Механическое целое в отличие от суммативного является не простой суммой частей, а некоторым другим качеством по сравнению с любой своей частью, так как определяется взаимодействием частей, обеспечивающих функционирование целого. Для второго типа, неорганического целого, свойственно внутреннее взаимодействие частей, приводящее к взаимному преобразованию их свойств. В этом целом в отличие от механического зависимость частей от целого возрастает, а зависимость целого от частей уменьшается. Органическому целому присущи внутреннее взаимодействие частей, взаимодействие целого с внешней средой и способность к саморазвитию. Значение коррелятивных и интегративных связей для этого типа целостности столь велико, что части здесь не могут функционировать вне

целого. При этом изменение одной из них ведет к изменению и других частей, и всего целого.

Следует подчеркнуть, что сверхсуммативность свойственна механическому целому минимально, при переходе к неорганическому целому обнаруживается ее заметно большая выраженность, а органическому целому она оказывается присущей в максимально возможной мере. При этом если интегративные свойства у механического целого почти отсутствуют, а у неорганического целого могут быть более или менее значительными, то именно их наличие полностью определяет как само существование органического целого, так и все многообразие его проявлений.

Нельзя не отметить, что целостность всякого человеческого существа, рассмотренная в контексте этой типологии, может быть признана только сверхсуммативной и органической. И именно поэтому опора на данную широко известную типологию применительно к исследованию человека как целостности выглядит заведомо эвристически малоэффективной.

Менее известна типология целостности, предложенная Д. В. Пивоваровым. Ее автор полагает, что определение типа всякого целостного образования возможно на основе присущего ему соотношения целого и частей. Существование трех заметно отличающихся друг от друга вариантов связи целого и его частей, их взаимного влияния свидетельствует о целесообразности выделения трех основных типов целостности: тоталитарного, партитивного и гармонического.

«Для тоталитарности как разновидности целостности (тотальности) характерно подавление Ц. (цельм. — И. Б., А. М.) его частей, господство единообразия и тождества, нивелирование внутренних количественных различий между слагаемыми тотального качества. Партитивная целостность, напротив, отличается максимально возможной автономией своих Ч. (частей. — И. Б., А. М.) и ярким проявлением их “индивидуализма”⁵³. Отсутствие доминирования частей и целого друг над другом, взаимораскрывающий характер их связи свидетельствуют о гармоничности рассматриваемой целостности.

Такая типология вполне приложима к любой сверхсуммативной и органической целостности, в связи с чем возможность опоры в настоящем исследовании именно на нее не вызывает сомнения.

Анализ различных представлений о человеке как целостном существе, осуществляющем целостное мироотношение, показал следующее: а) человеческая целостность обнаруживается во всех трех типах, выделенных Д. В. Пивоваровым; б) определенный тип целостности человеческого существа обретает и проявляет в процессе реализации индивидуального своеобразия мироотношения.

Таким образом, целостность человеческого существа, будучи сверхсуммативной и органической, может воплотиться в жизнь в тоталитарном, партитивном и гармоническом типах. При этом первым двум из этих типов присуще тяготение к реализации в натуроцентрическом, социоцентрическом и теоцентрическом вариантах.

Тоталитарная целостность человеческого существа зачастую реализуется в ущерб некоторым своим частям. Натуроцентрический вариант тоталитарной целостности находит отражение в последовательной реализации человеком гедонистических установок, сопряженных с эгоизмом и самодостаточностью. Социоцентрический вариант тоталитарной целостности проявляется в однозначно коллективистской ориентации человека, сочетающейся с его сверхнормативной социальной активностью и фактической утратой им собственной индивидуальности. В своем теоцентрическом варианте тоталитарная целостность выступает как склонность человека к всепоглощающим смысловым размышлениям, к поиску Бога в себе и себя в Боге, как стремление свести до возможного минимума собственную социальную активность и отношение к своему телу как к греховной плоти, подлежащей усмирению, подавлению, умерщвлению.

Обретаемая человеком партитивная целостность в своих крайних проявлениях обнаруживается как его животность, социальная зомбированность или как религиозный фанатизм. Животность как типетрофированная природность выражается в ориентации целого века на преимущественное удовлетворение собственных телесных потребностей. При этом мироотношение человеческого существа разворачивается в диапазоне от скотоподобия (тупой бессмысленности) до зверообразности (оголтелой хищности). Социальная зомбированность предстает в различных формах карьеризма или дисидентства. Относящийся к духовным явлениям религиозный фанатизм (как, впрочем, и его оборотная сторона — догматический воинству-

ющий атеизм) выступает как склонность человека к мессианству, как его стремление к подвижничеству, как жертвенная установка.

Гармоническая целостность человека являет собой подлинное единство его тела, души и духа, совершенную согласованность, согласованность всех природных, социальных и духовных составляющих его естества. Истинная гармония предполагает универсализацию мироотношения человека посредством креативного смыслопостижения в процессе субъектного и объектного взаимодействия с природными, социальными и духовными явлениями Мира. Носитель гармонической целостности вполне последовательно ведет здоровый образ жизни, проявляет душевную расположенность и любовь к людям, творчески осуществляет освоение доступных фрагментов действительности.

Нельзя не отметить, что даже при наличии исключительно благоприятных внешних и внутренних условий гармоничность человеческой целостности является весьма маловероятным результатом процесса ее становления. Причем, даже будучи в какой-то момент обретенной человеком, гармоническая целостность оказывается нестабильной. Существовая и обнаруживаясь только в состоянии непрерывного становления, она просто не может быть устойчивой. Нарушение ее, преобразование в тоталитарную или партийную является заметно более вероятным, чем сохранение. К этому предрасполагают многообразные внешние воздействия на человеческое существо.

Такому исходу человек может достойно и эффективно противопоставить лишь концентрацию всех своих духовных сил на максимально бережном проявлении активности в познании и преобразовании себя и доступных фрагментов Мира, на неустанном, но чрезвычайно осматрительном и аккуратном осуществлении смыслонахождения и смыслообразования. Обязательным оказывается смиренное, бесспорно болезненное избавление от мессианских иллюзий, от убежденности в собственной абсолютной непогрешимости, от слепой веры в объективную необходимость и безальтернативность осуществления форм мироотношения, избавление от пристрастия к тем из них, которые актуально или потенциально обнаруживаются как противоречащие человеческому естеству.

§ 2. Свобода как проблема природного, социального и духовного существования человека

Процесс формирования общечеловеческих форм отражения и реагирования на воздействия окружающей среды происходил и происходит в русле онто- и филогенетического развития человека на фоне становления человеческого общества в целом.

Думается, что на реальные свободы человека как целостного существа накладывались ограничения, обусловленные в первую очередь всеприродным инстинктом жизни как устремленности к сохранению человеческого рода. Д. Радьяр писал: «В родоплеменном обществе нет индивидуальной свободы, человек находится под влиянием инстинктов в царстве жизни»⁵⁴. Согласно представлениям современных археологов и этнографов, в рамках первобытно-общинного строя самоопределение и самоорганизация человека опирались на принцип «Поступай как все!». Иными словами, человек стремился быть идентичным социуму. Для данного периода характерно господство внешней детерминации, доминирование «не-я» над «я».

Скорее всего первыми ограничениями свободы человека выступали многочисленные табу: пищевые, половые, стадные и т. п. В первобытную эпоху мера социальной свободы складывалась из множества табуированных свобод. Индивидуальная свобода приходила в рассогласование с навязываемым комплексом табуированного отнесения рода к отдельному индивиду. Свобода выбора была весьма ограничена: человек либо поступал так, как требовало общество, либо оказывался отчужденным и раздавленным им. Мифологическое мировоззрение затуманивало дифференциацию в человеке природного и надприродного, объективного и субъективного, своего и иного и т. д. Этот первобытный антимизм выступает как скрытое основание человеческой свободы. Поскольку возможность выбора ограничена и, как следствие, отсутствуют реальные основания для возникновения свободы, то нет ничего удивительного в том, что свобода проявляется не в явной, а в завуалированной форме.

По мере развития общества расширяется пространство межчеловеческих отношений, наполняется предметная сфера, становятся более разносторонними интересы и желания людей, разрушается целостность само- и мировосприятия человека, основанная на мифе. За

счет расширения ментальности идет непрерывный процесс дифференциации, разграничения всего существующего. В процессе развития человеческой индивидуальности, расширения сферы возможного выбора, установления желаемых рамок своего в противовес иному антинимизм легализуется и используется людьми в явном виде.

Ощущение человеком своей свободы закреплялось преимущественно в индивидуальной практике через процессы освоения и отчуждения природных, социальных и духовных связей.

Ф. Бэкон считал, что чем человек ближе к природе, тем он свободнее. Индивидуальное человеческое существо своей действительностью как бы дополняет природу, превращает возможность в действительность. Английский философ связывает отчуждение с призраками (идолами) человеческого интеллекта, пленившими его самого и деформировавшими свойственное ему мироотношение⁵⁵.

Р. Штайнер полагает, что для преодоления отчужденности по отношению к природе люди должны найти природную сущность в самих себе. Современные же социологи Э. Уилсон и М. Рьюиз, стремясь устранить барьер между человеком и иными живыми существами, утверждают, что люди и животные живут по одним и тем же принципам. Г. Маркузе отмечает, что с того момента, когда человек попытался стать надприродным существом и рационально овладеть природой, он нарушил сложившееся между ним и Миром равновесие, а также свое внутреннее единство. Его исходная целостность раскололась на «я» и «не-я». Человек стал постепенно отказываться от самого себя, служа производству. Маркузе сказал то, что должны были, вероятно, сказать К. Маркс и Ф. Энгельс, — по крайней мере, это следовало из логики их рассуждений.

Думается, что К. Маркс и Ф. Энгельс были далеки от того, чтобы связывать отчуждение с процессом становления абстрактного мышления, с формированием научного сознания, которым так гордился XIX век, с субъектно-объектным дуализмом. Они указывали на то, что формирование человека и его мышления тесно связано с отчуждением человека от природы. Основоположники марксизма обнаружили, что это отчуждение и противопоставление человеком себя окружающему миру повлекли за собой разделение труда, формирование системы социальных и, главное, входящих в них материально-производственных отношений. С логически детерминированной

неизбежностью им стало ясно, что непосредственный контакт с материальной средой человеческого обитания осуществляют производительные силы, вливаясь своим острием (средства труда) в самое тело природы.

Системный характер общественных отношений неизбежно должен был повлечь за собой образование иерархии этих отношений по степени удаленности той или иной их подсистемы от природы и протиположения ей. Так возникли первичные (материальные, экономические, производственные) и вторичные (идеологические, надстроженные) отношения.

Тезис о прямом участии производительных сил в природных процессах и одновременно об их общественном характере логично должен повлечь за собой заключение об изменении производительных сил вслед за изменением природных процессов, о социальных изменениях по мере расширения сферы контактов людей с природой. Эволюция же производительных сил, по мысли классиков марксизма, закономерно влекла за собой эволюцию всей социальной системы, включая и надстроочную структуру.

Казалось бы, из этой логики должна следовать неизбежность для всей социальной системы отчуждения, начинающегося, как известно, с противопоставления человека и природы. Отчуждение должно всецело сопровождать общественное развитие вплоть до завершения человеческой эволюции в бесконечном времени. Однако эта мысль противоречит и духу, и букве марксизма, а потому ее невозможно обнаружить в наследии его основоположников.

Человечество далеко не всегда склонно оплакивать (а иногда даже и замечать) утраченное единство с природой. Вся история представляет собой непрерывный процесс отдаления человека от своего изначального первоприродного существования. У нас есть все основания считать человека не только природным, но и надприродным существом в силу того, что он является носителем идей, продуцируемых в процессе восприятия внешнего мира, непременно содержащих в себе и природное, и социальное, и духовное начала.

Еще Ф. В. Й. Шеллинг подчеркивал, что человек как действующее разумное существо возвышается над первой природой, не утрачивая с ней связи. Надприродность — одна из важнейших предпосылок диалектической противоречивости человека и его свободы.

Раздвоение нашего «я» на природное и надприродное, телесное и духовно-душевное, злое и доброе является исходным принципом возникновения человеческой свободы.

Говоря о человеке как надприродном существе, мы ни в коей мере не стремимся абсолютно противопоставить его природной, физической реальности, а лишь подчеркиваем, что частично, хотя и в первую очередь, понимаем его как социальное и духовное существо. При этом мы осознаем, что история и многочисленные жизненные факты свидетельствуют о большей адекватности духовного человека в сравнении с бездуховным при самоопределении как в природном (см. § 1), так и в социальном мире (см. § 3).

В процессе взаимодействия с природой человек претерпел значительные изменения: от состояния зависимости от нее до экспансии по отношению к ней. Создав надприродный мир, человек своими действиями постоянно вторгается в мир физический, который материально способствует осуществлению его целей. Онтогенетический и филогенетический анализ свободы позволяет в исследовании этой проблемы выделить два взаимодополняющих русла: физиологическую и прагматическую антропологию. Первое направление раскрывает то, что делает с человеком природа, второе — чего может добиться он сам в результате собственных усилий.

Г. В. Ф. Гегель в «Лекциях по философии религии» увязывает проблему свободы с назначением человека, его природой. Он категорически не может согласиться с утверждениями, что «человек по природе добр» либо «человек по природе зол». С его точки зрения, эти характеристики человека нужно рассматривать во взаимосвязи, в динамике. Немецкий мыслитель рассуждает не об абстрактном, а о конкретном человеке, не приравнивая его как существо абсолютно доброе к Богу и не лишая его вождления и страстей.

И. Кант считает, что человек выделяется из природы с того момента, когда он осознает свое «я». «То обстоятельство, — пишет мыслитель, — что человек может обладать представлением о своем Я, бесконечно возвышает его над всеми другими существами, живущими на земле»⁵⁶. Таким образом, становление свободы через отчуждение уже на первоначальной стадии развития человечества показывает, что люди, освобождаясь от природной зависимости, обрзают свой — новый, ранее принципиально не существовавший —

мир. Человек раздваивается. Являясь частью природы, он начинает противостоять ей, стремясь к новой гармонии, освещенной светом разума. Мысленно создавая свой мир, а затем пытаясь его построить, человек становится мерой вещей.

Ж.-П. Сартр отмечал: «Человек — это прежде всего проект, который переживается субъективно...»⁵⁷. Любой человек желает стать кем-то после того, как он уже существует: «И поскольку он представляет себя уже после того, как начинает существовать, и проявляет волю уже после того, как начинает существовать, и после этого порыва к существованию, то он есть лишь то, что сам из себя делает»⁵⁸. Согласно содержанию данного высказывания, существование предшествует сущности. В действительности же все, вероятно, происходит иначе. Человек появляется на свет как актуально-потенциальное единство материального и духовного. Двойственная суть человеческого существа, исходно сопологающая в себе физическое, телесное начало и дух, делает жизнь проблемной. Человек вынужден постоянно разрешать или хотя бы сглаживать возникающие противоречия. Ощущая свою материальность, он не менее глубоко осознает и духовность собственного естества. И на протяжении всей своей жизни индивид, стремясь к свободе, пытается гармонизировать эти две составляющие самого себя как целостности. Причем попытки сделать это связаны в основном с актуализацией своей социальности.

Более того, сложность человеческой жизни заключается в том, что ее реалии в немалой мере обуславливаются множеством факторов социального порядка. К тому же и «почва», на которой «произрастает» человеческое существо, весьма специфична. Если жизнь животного в целом предопределяется свойственными ему инстинктами, то человек относительно свободно выбирает между различными осознанными способами действия. Единцей поведения животных выступает связь всего организма и реакции, а цепь осуществляемых поведенческих актов чаще всего оказывается замкнутой. У человека же эта цепь разомкнута. При этом человек в большей мере, чем все иные живые существа, зависит от родителей, процесс его становления наиболее продолжителен и по своему содержанию резко отличается от развития животных. Обретая зрелость, он постепенно осознает свое фундаментальное отличие от всех тех живых существ, чья

жизнь изначально-сущностно разворачивается в границах мира природы; у него формируется и развивается присущий только представителям человеческого рода богатый мир внутренних переживаний. «Проблема свободы, — пишет В. Е. Кемеров, — связана со специфичной человеческой истории; на разных этапах истории, в различных типах социальной жизни она обретает конкретную размерность, по-своему осмысливается»⁵⁹.

В мире людей издавна существовали различные свободы: свобода социальная, массовая и свобода отдельного человека. Каждый человек всегда соотносит себя с той социальной общностью, в рамках которой он живет, является составной частью многих масс (семья, государство, раса и т. д.). С одной стороны, он выступает как одна из множества формально равноправных единиц, частица массовой свободы, а с другой — как носитель личной свободы, проявляющейся через его самость. Но разглядеть в самом себе эту самость — проблема из проблем.

Человеческое «я» начинает проявляться уже в рамках первобытных обществ, в период безусловного приоритета социального. Люди сначала коллективно отделяются от природы, и только потом идет процесс социального дробления, вплоть до дифференциации индивидуального человеческого «я» на телесное и духовное. По мере роста и развития человека данный антинизм как метод схватывания свободы нигде не исчезает, он лишь видоизменяется. В зависимости от того, какие функции человек будет выполнять, возрастает значение того или другого начала.

З. Фрейд, отмечая огромное воздействие на человека социальной среды и массового гипноза, приходит к выводу: «...отдельные индивиды массы были так же связаны, как и сегодня, отец же первобытной орды был свободен. Его интеллектуальные акты были и в общности сильны и независимы, его воля не нуждалась в подтверждении волей других. Следовательно, мы полагаем, что его “Я” было в малой степени связано либидинозно, он не любил никого, кроме себя, а других лишь постольку, поскольку они служили его потребностям. Его “Я” не отдавало объектам никаких излишков»⁶⁰.

Обращение к философии А. Шопенгауэра и Ф. Ницше в очередной раз свидетельствует, что свобода имеет как минимум две составляющие: природную и социальную. Из их учений следует, что сво-

бода таит в себе скрытые, глубинные пласты, заложенные природой. Думается, свобода не достигается, как учил Спиноза, посредством одного лишь разумного осознания и планирования своих поступков. Для прояснения этого вопроса требуется рассмотрение множества оснований свободы.

Исследования свободы в онтогенетическом и филогенетическом аспектах показывают, что в реальной жизни каждый индивид предстает как единство двух начал, как человек внутренний и внешний. Э. Фромм вслед за Г. Буркхардтом считает, что в Средние века самосознание человека было неразвито, дремало под покровом, сотканым из бессознательных верований, наивных воззрений и предрассудков. В позднем Средневековье, по его мнению, единство и централизация общества ослабевают: «Результатом прогрессирующего разрушения средневековой социальной структуры было возникновение индивида в современном смысле этого слова... и человек, познав самого себя, приобретает индивидуальность и создает свой внутренний мир»⁶¹. Автор не находит в Ветхом Завете оснований для того, чтобы неповиновение Богу со стороны Адама и Евы рассматривать как грех. Общеизвестный поступок этих персонажей Библии он трактует как первый шаг человека на пути к развитию индивидуальности и свободы.

«Согласно пророкам, — пишет Э. Фромм, — именно благодаря тому, что человек был изгнан из рая, он оказался в состоянии сам формировать свою историю, укреплять свои человеческие силы и в качестве полностью развитого индивида достигнуть гармонии с другими людьми и природой. Эта гармония заступила на место прежней, в которой человек еще не был индивидом»⁶². Если эти строки отнести к содержанию работы Фромма «Бегство от свободы», то мы обнаружим, что он ориентирует человека на долгий и нелегкий путь. Из его рассуждений о сущности и природе человека следует, что на каждой новой ступени, достигнутой человеком, образуются новые границы, возникают новые противоречия как внутреннего, так и внешнего характера, которые побуждают к поиску новых решений. «Этот процесс будет продолжаться, пока человек не достигнет своей конечной цели — стать полностью человеческим, пока он не станет совершенно единым с миром. Сможет ли человек достичь конечной цели полного “повзросления”, когда исчезнут поиск и конфликт (как

этому учит буддизм), или это станет возможным только после смерти (как это проповедует христианство), не должно нас занимать»⁶³. Философ подчеркивает, что если даже человек идет прогрессивным путем, развивая и совершенствуя свои лучшие черты, за ним, как тень, всегда следует альтернативная возможность (в случае неверного выбора) вступить на регрессивный путь. Он делает акцент на том, что человек противоречив.

Исследование противоречивой сущности человека показывает, что изучению со стороны более доступен человек внешний. Внешняя сторона индивида подвергается разнообразной обработке этносоциальной общностью, к которой он принадлежит, референтной для него группой. Здесь, в их рамках, он воспитывается, формирует свой ум и чувства, стремится идентифицировать себя со своим социальным окружением. Внутренний же человек глубоко упрятан. Это может быть «я» маленького слабенького ребенка, а может быть и «я» взрослого человека Ф. Ницше. В связи с этим экстраполяциянно-интерполяциянная процедура снятия внешнего качества и перевода его во внутренний мир субъекта заслуживает особого внимания. Внутренний человек имеет самое прямое отношение к свободе. Он изначально сущностно несет в себе возможность свободы. Но в своем существовании он должен научиться ее видеть, понимать и достигать. Некритически воспринятые и неукоснительно воспроизводимые общественные эталоны способны лишить человека его собственных мыслей, чувств и свободы. Чтобы этого не произошло, ему необходимо уметь различать видимый и реальный миры.

Разные уровни природно-социальной организации человека (организменный, популяционный, родоплеменной) во многом обуславливают специфику реализуемой им духовности, а следовательно, и свободы. На уровне человека как природного существа свобода проявляется в виде системного качества, снимаемая в себе особенностями разностороннего взаимодействия человека с Миром, с другими людьми. Эти особенности и аккумулируют совокупную свободу индивида через объективацию, вписанность механизмов индивидуального поведения в пространственно-временную структуру многоуровневого Мира. На этом уровне формируется образ свободы индивида как совокупности возможностей жизненного самоутверждения и самоопределения. Можно отметить гносеологическую неадекват-

ность данного образа свободы в силу наличия невытесненных природных инстинктов, окружения устрашающей среды, недостаточности психической формы реагирования. Мера освоения и отчуждения на этом уровне во многом носит черты иррациональности.

Образы свободы неверифицируемы, их виртуальность сложно фиксируема и представима, они вряд ли могут быть положены в основу осознанной целенаправленной деятельности.

На популяционном и родовом уровнях в совокупный образ свободы включаются уже генетические родовые особенности, национальные, семейные и иные свойства и стороны мироотношения человека. Вписанность или, говоря словами В. И. Вернадского, «встроенность» живого вещества планеты в общекосмический поток жизни заставляет человека актуализировать уже космическую свободу, ставить вопрос об освоении других форм «иногo» (внеземных связей), жертвуя в чем-то своими интересами путем самоутверждения в пользу будущих поколений.

На уровне субъекта как природного существа свобода реализуется в первую очередь за счет внутренних потенций организма. Но при этом свободу человека детерминируют и факторы надличностного порядка, выстраивающиеся в определенную иерархическую структуру, обусловленную общечеловеческими, национальными, государственными, политическими и другими нормами. На данный факт обращал внимание Ф. Шлегель, рассматривавший проблему развития свободы человека и человечества. Человек для него земной элемент, цель которого «на высшей ступени организации — раствориться, перейти в высшую форму, возвратиться в свободу высшего элемента... Все люди — это множество проявлений способностей Земли к одной и той же цели: восстановлению свободы, возвращению в высшую сферу. Только человечеству в целом, а не отдельному человеку может быть приписана вполне позитивная свобода и способность воздействовать на мир, формировать и завершать его»⁶⁴.

Но при этом никак нельзя забывать, что перед человеком на всех уровнях стоит проблема сохранения самости, своего «я», которое является одним из важнейших оснований свободы. К примеру, В. Виндельбанд придерживается мнения, «что постоянная сущность личности с ее волениями представляет собой нечто первоначальное и реальное, проявляющееся во всех формах деятельности и личнос-

ти, в ее преходящих и постоянных волнениях»⁶⁵. Быть свободным человеку помогают знания. Они разбивают цепи, держащие его в зависимости от предметов. Одним из оснований свободы является память, позволяющая сохранить жизненный опыт. Человек со слабо развитой памятью вынужден в жизни руководствоваться случайно-стью. Существуют и другие основания свободы.

Анализ свободы показывает, что человек, стремясь ее обрести, реализовать посредством ее свою самость, ищет опоры либо в сверхъестественном, либо в своем сознании, либо в бессознательном.

В христианстве основанием и источником свободы выступают сверхъестественные силы. Один Бог всегда необходимо действует со всей полнотой своей свободы. Он — основа и начало всего, ибо как Мир немислим без существования Бога, так и Бога нельзя помыслить без существования Мира. Согласно христианскому вероучению, в истории человечества можно выделить три периода: а) до грехопадения; б) до рождения Иисуса Христа; в) с Его рождения — до будущего конца времен. В основу такой периодизации положен принцип: прошлое — путь к настоящему и будущему, отражающий однонаправленность исторического процесса и единство человеческого духа с ним.

Первый период образно можно представить в виде дороги, по которой Бог и человек шли рука об руку. Нравственная природа человека тогда была чиста и во всем согласовывалась с Божественной волей, а человек был совершенно свободен. Поддавшись искушению дьявола и нарушив Божью заповедь, он отчуждается от Бога, вступает на путь зла. Но благодаря Господу, даже совершив грехопадение, человек не утратил возможности искупления, спасения, обретения свободы. Только теперь в силу возникшего противоречия добра и зла путь человека к свободе стал чрезвычайно сложным.

Дополнение истории человечества двумя последующими периодами ни в коей мере не нарушает целостности как исторического процесса, так и религиозной картины Мира. Подтверждением этому является признаваемое христианством неразрывное единство Ветхого и Нового Заветов. Рождение Иисуса Христа описывается в Новом Завете, но пророческие сообщения о месте Его рождения мы находим в Ветхом Завете (см.: Мих. 5: 1–6). Пророк Даниил повествует о Божественном и человеческом происхождении Спасителя

(см.: Дан. 7: 13, 14); пророк Захария говорит о том, что Он будет предан за 30 серебреников (см.: Зах. 11: 12–14). В Ветхом Завете также содержатся пророчества о других подробностях миссии Христа. Объединяет Ветхий и Новый Заветы и идея о том, что Бог един и в то же время триедин. Все это подтверждает единство трех периодов человеческой истории и подводит нас к мысли о том, что, согласно христианству, план Бога относительно спасения падшего человечества существовал до начала мира, Бог предвидел грехопадение людей и возможность их спасения: Он «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2: 4).

Если со времен Моисея мерой праведности перед Богом являлись заповеди, а за людские грехи Ему в жертву приносились животные, то, после того как Иисус взял грехи на себя, необходимость в жертвоприношениях отпала, так как на основе жертвы Иисуса у людей появилась возможность обрести спасение, если они доверятся Слову Иисуса и примут Его как личного Спасителя. Все зависит от того, какое решение примет сам человек. Человек в первую очередь гибнет по своей воле, а не по причине греха: «Если будут грехи ваши, как багряное, — как снег убелю; если будут красны, как пурпур — как волну убелю» (Ис. 1: 18).

Процесс падения человека и возникновения его греховности наглядно отражен в Библии. В тексте Священного Писания указаны три источника греха. Грех происходит: а) от мира: «Мы знаем, что мы от Бога и что весь мир лежит во зле» (1 Иоан. 5: 19); б) от дьявола: «Кто делает грех, тот от дьявола, потому что сначала дьявол согрешил. Для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела дьявола» (1 Иоан. 3: 8); в) от собственной плоти человека (см.: Мат. 23: 5–7; Лук. 15: 13–16; 16: 19–21). Этот третий источник ярко описывает иеромонах Николай в своем исследовании «Учение аскетов о страстях». Он считает, что через грехопадение в жизнь человечества входят чуждые его богосозданной природе начала, и в подтверждение приводит слова Иоанна Коссиана: «Вследствие отчуждения от Бога — Верховного источника жизни и бытия — в природе человека произошло коренное расстройство его потребностей, сил и способностей, проявившееся, главным образом, в нарушении их гармонического взаимоотношения»⁶⁶. Человек погряз в чувственности, и его страстные помыслы становятся источником и средством растления

души. Христианский автор характеризует восемь главных греховных помыслов, заслуживающих осуждения: чревоугодие, блуд, сребролюбие, печаль, гнев, уныние, тщеславие, гордость.

Учет вышеназванных источников грехопадения играет весьма существенную роль в понимании христианского учения о свободе. Согласно данному учению, и после падения человек не утратил связь с Богом. Путь преодоления греха есть путь воссоединения с Господом, обретения свободы. Господь не оставляет людей один на один с их пороками, а помогает им в их устранении.

Весьма важна в этом деле и роль самого человека. И в Библии, и в текстах святых отцов неоднократно подчеркивается, что человек всю свою жизнь обязан вести борьбу с порочными наклонностями и страстями, которые преследуют его, препятствуя достижению подлинной, духовной, свободы и его нравственному совершенствованию. Людям предоставлена возможность выбрать между небом и адом, спасение или погибель зависят от их воли. Уверовав в Иисуса, люди обретают реальную возможность спастись, так как в Иисусе Бог стал человеком: «И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как единородного от Отца» (Иоан. 1: 14). Во время пребывания Иисуса на земле Ему поклонялись как Богу. Божественность Иисуса подтверждается Его деяниями: в новозаветных текстах он характеризуется как прощающий грехи (см.: Мар. 2: 5), повелитель ангелов (см.: Евр. 1: 6). Отец дал Сыну власть на небе и на земле (см.: Мат. 28: 18) и передал Ему право судить мир (см.: Иоан. 5: 22). Иисус — посредник между Богом и человеком, пришедший в мир взыскать за грехи и спасти погибших.

Христианство обращает внимание на то, что понятие свободы так глубоко коренится в человеческом сознании, что произвольно переносится людьми даже на бессознательную природу. Не столько чувства и разум, сколько воля, согласуемая с Божественным провидением, является правящей силой души. Определяя человека как разумное существо и ценя разум, христианство в то же время выявляет ценности иррациональной стороны нашей жизни; оно стремится понять природу свободы, не редуцируя ни разум к иррациональному началу, ни иррациональное к разумному. Обращение к этим двум относительно самостоятельным слоям человеческого бытия обуслов-

лено христианским взглядом на человека как на страдающее существо, живущее нравственной жизнью. Люди не всегда обладают практическими средствами для отражения и преодоления агрессии враждебных сил. Свобода человека постоянно ограничивается причинами субъективного и объективного порядка, приводящими его к отчуждению от природы, общества и своего внутреннего мира.

К сказанному выше не сводится христианский образ свободы. Свобода в христианстве описывается целым рядом философских категорий. Например, христианские авторы квалифицируют свободу как отношение, а само отношение дифференцируют: а) на отношение человека к природе; б) отношение человека к обществу; в) отношение человека к самому себе как индивиду (эти три отношения заимствуются из христианства марксизмом); г) отношение человека к Богу. Первичным христианами объявляется отношение к Богу, поэтому все иные отношения (к природе, обществу и индивидуальному «я») опосредованы сопряжением человека и Бога. Данный взгляд, восходящий к древнему монотеизму иудеев, обретает ясное выражение в Ветхом Завете.

Согласно рассмотренной выше христианской доктрине грехопадения и его последствий, источником греха является не сама по себе природа человека, а один из атрибутов человеческой самости — человеческая свобода. Вместе с тем неточно было бы утверждать, будто по природе своего творения человек был изначально свободным, независимым от Бога. Христианство представляет человека двояко: как явление, он временный и преходящий, а как сущность — вечен. Н. А. Бердяев указывал, что человек, отвергающий Бога, извращает свою сущность, искажает объективную реальность, оценивая ее через призму неадекватных субъективных ощущений.

Г. В. Ф. Гегель полагал, что основанием, исходным принципом человеческой свободы целесообразно считать сознание. Это вытекает из его высказывания относительно одного кажущегося остроумным замечания Г. В. Лейбница, что «если бы магнит обладал сознанием, то он считал бы свое направление к северу определением своей воли, законом своей свободы. Скорее верно другое. Если бы магнит обладал сознанием и, значит, волей и свободой, то он был бы мыслящим, тем самым пространство было бы для него как всеобщее пространство объемлющим все направления, и поэтому одно

направление к северу было бы скорее пределом для его свободы, так же как для человека быть удерживаемым на одном месте есть предел, а для растения — нет»⁶⁷. Если природа осуществляет разум только с необходимостью, то человек, благодаря мышлению, превращает душу в дух, царство же духа есть царство свободы. 3. Фрейд, напротив, подчеркивал первостепенную значимость для свободы бессознательного, полагая, что «сознательная умственная жизнь представляет собой лишь довольно незначительную часть бессознательной душевной жизни»⁶⁸.

Важнейшим условием свободы выступает культура, являющаяся творением человека, надприродным по сути своей образованием (см. § 9). Всякий человек, входя в Мир, застает уже сложившуюся, готовую культуру, он опирается на нее и вместе с тем ее преобразует, а порой и создает заново. А. С. Пушкин, к примеру, осваивал имеющиеся языковые формы, а затем, отчуждая их, создал новый литературный язык.

Творя культуру, личностное «я» человека как бы восходит к полной свободе. Хотя полная свобода — это скорее идеал. Человеку свойственно подменять идеал своего собственного «я» тесно сопряженным с иными реалиями социокультурной действительности массовым идеалом, воплотившимся в образе какого-либо другого человека, чаще всего вождя. Иногда человеку даже может казаться, что его «я» достигает тождества с этим идеалом. Тогда он испытывает чувства самодовольства и самодостаточности, напрочь забывая о самокритике. И в отличие от подлинной свободы данное состояние может длиться долгое время, так как такая «свобода» лишена истинных источников — любви и самокритики, зиждется на устранении чужих интересов и отсутствии критического отношения к самому себе. В связи с этим возникает опасность отчуждения как отдельного человека, так и социальной общности от природы. И это не сугобо теоретический вопрос. История знает немало примеров, когда отдельные индивиды и социальные общности пытались стать господами природы. Наша память хранит тяжелые воспоминания о результатах деяний людей, возмнивших себя свободными от природной составляющей человеческого естества.

Подлинная свобода реализуется через взаимоотношение с «иным», проявляется как момент совпадения различных сущност-

ных сил. Процесс взаимодействия человека с «иным» протекает далеко не однозначно. Хорошим примером тому может служить анализ взаимоотношения индивидуальной и социальной свобод. Взаимоотношения человека с обществом не могут основываться на принципе абсолютного единства. Индивидуальная свобода формируется при участии сознания и воли как отдельного человека, так и других людей. Социальная же свобода есть результат взаимодействия множества человеческих сознаний и воли. Стремление маленького социально ориентированного человеческого «я» органически вливается в состав большого общественного целого и играет весьма важную эвристическую роль в обретении свободы. При этом социальная свобода как способствует реализации индивидуальной свободы, так и ограничивает ее.

Основываясь на этом положении, можно выделить следующие типы социальной свободы: социальную свободу, ограничивающую все индивидуальные свободы за исключением свободы одного; социальную свободу, способствующую реализации свобод немногих; и, наконец, социальную свободу, позволяющую реализовать свои свободы большинству. Отметим, что данная типология фиксирует то обстоятельство, что индивидуальная свобода возрастает или уменьшается в зависимости от действия социальных факторов.

В. И. Плотников, анализируя генезис человеческой формы бытия, характеризует три типа опосредования жизни людей: орудиями, нормами, языком. В процессе производства орудий возникает становящийся все более устойчивым культурный эффект — свобода от природного, звериного по своей сути состязания по поводу предмета потребности. Возникновение норм приводит к появлению отдельного культурного эффекта — доверия людей друг к другу или, говоря иначе, свободы для общения. Язык же обеспечивает наличие третьего интегрального культурного эффекта — необходимости согласия, новых взаимосвязей и трансляции совокупного эффекта в поколениях. Современный отечественный философ заостряет внимание на том, что культурные эффекты являются временными результатами и имеют разную степень стабильности⁶⁹.

Безусловно, наряду с общей тенденцией развития культуры существуют особенности, характерные для того или иного переживаемого ею этапа (периода). Для каждого поколения, как и для любого

индивида, культура предзадана, она концентрирует в себе ценности и нормы поведения, человеческие способности, знания, силы. Все более полно аккумулируя в себе материально-вещественное и духовное содержание Мира, культура усложняет от эпохи к эпохе условия жизни и деятельности людей. При этом постоянно расширяется сфера взаимодействия между индивидами и коллективами, ширится число связей и взаимоотношений, люди сталкиваются с новыми непредвиденными условиями и обстоятельствами, пробуждающими либо ограничивающими их свободу. История знает периоды расцвета и упадка человеческих общностей, но ни одна культура не смогла породить свободное общество, состоящее из подлинно свободных индивидов. Анализ проблемы свободы в онтогенетическом и филогенетическом аспектах наводит на мысль о приоритетном значении ее конкретно-исторической разработки. Свобода каждый раз зарождается, расцветает и реализуется в рамках соответствующей культуры. Каждая эпоха по-своему наполняет и усложняет жизнь людей, предвеляя к ним все более высокие требования. Общественный прогресс противоречив, в связи с чем личность формируется на основе взаимодействия свободы и несвободы, причинности и произвола, добра и зла и т. д.

Без ущерба для себя, своей целостности человек не может находиться в рамках только какой-либо одной из этих противоположностей. Он так организован, что способен развиваться, обретать личную свободу лишь на основе взаимообусловленности, противоречивости различных свойств и сторон.

Онтогенетический и филогенетический анализ свободы показывает, что ее реальные варианты и представления человека о ней значительно изменяются. Но при этом нет никаких оснований утверждать, что в процессе филогенетического развития степень свободы постоянно возрастает. Н. А. Бердяев писал: «В своей исторической судьбе человек проходит разные стадии, и всегда трагична эта судьба. Вначале человек был рабом природы, и он начал героическую борьбу за свое сохранение, независимость и освобождение. Он создал культуру, государство, национальные единства, классы. Но он стал рабом государства, национальности, классов. Ныне вступает он в новый период. Он хочет овладеть иррациональными общественными силами. Он создает организованное общество и развитую тех-

нику, делает человека орудием организации жизни и окончательно овладения природой. Но он становится рабом организованного общества и техники, рабом машины, в которую превращено общество и незаметно превращается сам человек»⁷⁰.

Видимо, у каждого человека есть свои границы и свой индивидуальный порог возможной свободы. Свобода взрослого человека и свобода ребенка отличны друг от друга. Анализируя развитие ребенка, можно обнаружить ступени его становления. Как представитель популяции, рода человеческого, он обладает определенной предрасположенностью к свободе. С младенческого возраста свобода у ребенка — интенсивно развивающегося, непрерывно самообновляющего свою целостность существа проявляется в виде системного качества, включающего бессознательный, подсознательный и сознательный уровни отражения. И если в этом возрасте осваивающий и осуществляющий целостное мироотношение ребенок выстраивает свои связи с Миром на основе доверия к себе и людям, то начиная с года идет процесс формирования представлений о собственном «я». А примерно с десятилетнего возраста основная проблема приобретает характер двуединой задачи: сохранить суверенность своего «я» и обеспечить представленность «я» в обществе — иначе говоря, противоречие обнаруживается в явном виде (см. § 9).

У каждого человека в зависимости от особенностей его развития, характера, темперамента своя свобода. Свобода может быть богатой и бедной, сложной и простой, максимальной и минимальной. Можно стать свободным, отказавшись от интенсивной деятельности, а можно оказаться таковым, вложив, напротив, всю имеющуюся энергию в целенаправленную активность.

Реальная свобода порой завуалирована, скрыта. Так, А. М. Беркаев безуспешно рассматривает фактичность свободы через категориальную пару «действительность — возможность»⁷¹. Анализируя свободу человека в социальном пространстве, он правомерно отмечает, что ее традиционно переносили куда-то в будущее, в туманную перспективу, хотя она есть факт, имеющийся в наличии и остающийся незамеченным. В памяти произвольно возникает образ Христа. Его прокляли, казнили, но при этом было мало тех, кто понимал сущность его свободы. Или же вспомним мыслителей античности — людей ярких и неординарных. Именно они, а позднее

им подобные раздвигали границы жизни, преобразуя общество и человека. Но своими согражданами они чаще всего не были поняты.

Становление свободы во многом зависит от содержательного обогащения таких жизненных ориентиров человеческого существа, как счастье, надежда, любовь. Хотя по данному вопросу единства мнений нет. Так, например, З. Фрейд в противоположность христианству не считает любовь путеводной нитью, ведущей человека к свободе; идеал свободной личности для него — сверхчеловек, появление которого он велел за Ф. Ницше ожидал лишь в будущем.

Безусловно, реальная свобода есть непрерывный процесс освоения отчужденного и отчуждения освоенного, процесс, в ходе которого бессодержательная простая свобода (по Г. В. Ф. Гегелю, «ничто») преобразуется и становится полной. Чем сложнее механизм этого процесса, тем больше усилий требуется от человека для обретения полноты свободы. Но полнота и гармония временны. Всякое новое качество порождает новые границы, новые противоречия.

Есть все основания полагать, что обнаружить истину внутри себя человеку не менее сложно, чем в окружающем его Море. Вот почему свобода и относится к числу противоречивых, неразрешимых и вечных проблем. Она всегда будет находиться в центре смысловых исканий человека, самоосуществляющегося как целостность.

§ 3. Целостное мироотношение, самоопределение и границы индивидуальной свободы

Человек, осуществляющий индивидуальный мироотношение, многолик и противоречив, а понятийно-терминологическая определенность его становящегося естества более чем проблематична. Впрочем, вполне уверенно можно утверждать, что реализующий целостное мироотношение человек непрерывно самообновляется, обретает иную качественную определенность, изменяясь как в направлении самосозидания, так и в направлении саморазрушения. Причем характер всех связей человека с действительно существующим целостным Миром проистекает из специфики реализуемого им варианта мироотношения. Человеческое мироотношение определено во всякий момент своего осуществления; частноситуативный предел его

задается прежде всего соотношением потенциально неисчерпаемых и самовозобновляемых своей востребованностью духовных сил человека и своеобразием совокупности доступных ему фрагментов Мира.

Отметим, что определенность мироотношения находит свое концентрированное выражение в устремленности к приданию человека коразмерности тому, что воспринимается индивидуумом как «весь Мир». В целостном мироотношении, с одной стороны, обнаруживается мироопределение, то есть процесс и результат отождествления объективно существующего с выработанными и/или усвоенными представлениями о многореальном Море. С другой стороны, осуществление мироотношения невозможно без осознано-субъективного миротворения, символосозидания как самопреобразования социального миротворения, символосозидания как самопреобразования содержания интимного духовного мира и как индивидуального вклада в становление человекокоразмерности Мира.

Важными условиями становления целостного мироотношения человека выступают социум и культура. Социум — система межлических отношений, сфера личностного, то есть частичного, внешнего детерминированного осуществления человека. Культура — «идеолообразующая сторона жизни людей» (Д. В. Пивоваров), мера собственно человеческого в человеке и человечестве, единство духовного богатства человечества и его материального воплощения (см. § 9).

Приобщение к ней есть то единственное, что позволяет человеку успешно противостоять неизбежному влиянию разнообразных разрушительных сил, обретать и сохранять свою целостность, становиться самим собой и оставаться им во всяких жизненных ситуациях. Культура выступает связующим звеном между собственно социальной и собственно духовной сферами осуществления человека как целостности, ареной взаимовлияния социальных и духовных реалий его существования.

Изолировать культурное от социального можно только теоретически; в своем действительном существовании они являют собой социокультурную действительность. Социокультурная действительность синтезирует в себе все многообразие природных — социальных и духовных — явлений. Она характеризуется континуальностью, пространственно-временной локализацией, системной организацией и сочетанием конкретно-исторической уникальности с апер-

сональностью и категоричностью господствующих императивов. Раз возникнув, социокультурная действительность начинает воспроизводить саму себя, свои наличные параметры, попутно воздействуя тем или иным образом на все новое сколько-нибудь заметное в каком-либо отношении. Следует уточнить, что весьма важное системнообразующее влияние на становящееся содержание социокультурной действительности оказывают актуальные ценности доминирующей в обществе «официальной» культуры. Немаловажно отметить и то, что здесь имеет место коллективный суммативно-кумулятивный эффект расширения границ и совершенствования структуры тех фрагментов социокультурной действительности, с которыми люди непосредственно взаимодействуют и которые существенным образом влияют на специфику ценностного содержания их мироотношения.

Выступая интегрированным фактором становления человека как целостности, социокультурная действительность задает общую направленность этому процессу, выявляет и ассимилирует, сакрализует или же подвергает остракизму его результаты.

Процессуальные (как, впрочем, и результиативные) проявления эмансипации человеческого индивида от природных и социокультурных условий своего существования можно признать его самоопределением. В. А. Андрусенко трактует самоопределение как «объективный процесс утверждения человека в жизни через развитие его природных... социальных и духовных качеств в направлении универсализации своего мироотношения, максимальной защиты ценности и эффективной представленности в мире»⁷². Самоопределение оказывается доступным в полной мере только человеку, «вступившему в область свободных и ответственных поступков и действующему согласно высшим духовным ценностям человечества»⁷³. Полагаем, что ориентация на представленные определения задает специфику потенциально продуктивного подхода к разработке проблемы самоопределения человека как целостного природно-социально-духовного существа.

Думается, что самоопределение человека в природной сфере его существования почти невозможно. И в самом деле, какое самоопределение может осуществлять организм — конкретным образом организованный материальный субстрат человеческой социальности и

духовности? Ведь организм просто не способен поддерживать постоянство состава своей внутренней среды и должный уровень физиологической (двигательной) активности вне весьма узкого диапазона приемлемых для него физико-химических характеристик внешней среды. Вероятно, между этими характеристиками и жизнедеятельностью организма существует однозначное соответствие, практически не оставляющее места для неопределенности. Такого рода мысли находим у И. А. Ильина. «Тело человека, — пишет он, — *несвободно*. Оно находится в пространстве и во времени, среди множества других тел и вещей ... это делает тело человека несвободным... и всегда подчиненным всем законам и причинам вещественной природы. Эти законы человек может комбинировать или себе на пользу, или себе во вред, на погибель; но создавать и нарушать их он не может. Он может не знать о них или забыть об их действии, но освободиться от них он не может никогда»⁷⁴.

Значительно сложнее вопрос о самоопределении человека в социальной сфере. Бесспорно, что эта сфера предоставляет человеку некоторую возможность осуществлять акт выбора. Однако объекты, ситуации, прогнозируемые последствия выбора детерминированы и опосредованы социальными факторами (статусом человека как члена общества, спецификой ситуации выбора и т. п.). Поэтому действительно свободное самоопределение человека в социальной сфере спорно.

Воистину свободное самоопределение человека связано прежде всего с духовной сферой его существования, с душой — «точкой отсчета» и «органом» самоопределения. Однако не следует ограничивать самоопределение «трудом души». Ведь самоопределяется человек, целостность которого репрезентируется единством его природного, социального и духовного существования. Именно потому в человеческом самоопределении обнаруживаются как духовные, так и социальные и природные компоненты.

В любой жизненной ситуации целостный человек взаимодействует с целостным Миром, противостоит ему и сливается с ним как синтетическое единство сущностных природных, социальных и духовных сил. Как бы ни складывалось взаимодействие человека с доступными ему фрагментами Мира, сколь бы ни был он свободен в своем самоопределении, его целостность проявляется многокачественно.

Подтверждением данной мысли может служить исследование феномена свободы.

В философии противоборствуют два полярно противоположных взгляда на человеческую свободу. В детерминистской трактовке (Б. Спиноза, Г. В. Ф. Гегель, К. Маркс) свобода является собой познавательную необходимость. Согласно альтернативной точке зрения, которой придерживаются, например, многие экзистенциалисты, свобода не терпит детерминации, она есть разрыв с необходимостью, отсутствие сдерживающих границ. Можно ли отыскать золотую середину между названными полюсами, отчасти сохраняя, с одной стороны, детерминистский подход и определяя свободу как форму обусловленности, а с другой стороны, усматривая в свободе процесс преодоления рубежей и границ, навязываемых человеку извне?

Вероятно, тут могут помочь представления о свободе как противоречии самобытия и инобытия, как о самоизменении границ, как о самодетерминации. Вопрос о собственной свободе у нас обычно возникает, когда мы ощущаем сопротивление какой-либо сдерживающей наше движение границы. Если мы способны самостоятельно снять возникшее противоречие, преодолеть эту границу или в достаточной степени подчинить ее своим интересам, тогда в нас рождается чувство свободы. Таким образом, свобода есть специфическое отношение индивида или социума к своим границам — внутренним или внешним, духовным или материальным. Когда за эти границы выходят или, напротив, когда их по своему желанию устанавливают и упрочивают, возникает соответственно феномен духовной или материальной свободы, складывается целостное мироотношение.

Свобода, следовательно, есть способность самоопределения, самовпроявления, самосознания, самооткровения. Развивая идеи Н. О. Лосского об индивидуальности «я», С. А. Левицкий показывает, что социальное «я» — это псевдо-я. Подлинное «я» глубже социального, находится в сфере самосознания и проявляется антиномично. «**Я**» одновременно и имманентно (тезис), и трансцендентно (антитезис)»⁷⁵ «**Я**» не лишается своего единства и существует в неразрывной связи со своей жизнью благодаря интуиции особого рода. Можно предположить, что способность самоопределения, взаимоотношения с «иным» до поры сохраняется в виртуальной форме, дремлет в нас как потенция, но когда она реализуется и границы пре-

одолеваются на самом деле, свобода достигает вершин своего актуального бытия, истинной целостности.

Способность самоопределения — это прежде всего умение ориентироваться в собственном пограничном состоянии, анализировать и подвергать критике свои границы, пределы, рубежи, а также устанавливать желаемые рамки «своего» в противовес «иному». Свобода есть овнуত্রивание внешнего инобытия до состояния самобытия и овнешивание своих внутренних, сущностных сил до такой степени, когда внешнее пространство перестает сопротивляться моему бытию, становится свободным пространством. В свете такой трактовки свобода начинается там, где возникают переходы от внутреннего к внешнему (от сущности к явлению — отворение бездны «я», творчество) и обратно, от внешнего к внутреннему (интериоризация явления, освоение чужого, внешнего содержания и тем самым расширение внутренних, сущностных, границ).

Категория свободы, следовательно, является кристаллом теории диалектики, каждая грань которого высвечивает в себе то или иное стоящееся тождество атрибутивных противоположностей целостного бытия. Свобода — не вещь, не субстрат, но именно способность, свойство, «свое» (в отличие от инаковости). Эта способность может быть развита или не развита, и ее экстериоризация из лона сущностных сил предполагает умение быть свободным. Поскольку свобода есть, по сути, стояние на границе, пограничное состояние, постольку она переживается как волнение от сближения с инобытием, как переход от «своего» к «иному», как неустойчивость, напряженность, страх отчуждения и радость освоения. Для понимания неопределенности свободы чрезвычайно важна мысль И. Г. Фихте о том, что «свое» («я») постоянно оборачивается «иным» («не-я»). Мое «я» всегда не то, каким я его мыслю, — оно трудно поддается идентификации и всякий раз различается с моим прежним «я». В актах различения самостождественных состояний «я» снимаются процессы отчуждения и освоения.

Идея свободы как противоречия самобытия и инобытия, как самодетерминации (преодоления собственных границ и выбора новых границ) позволяет не только синтезировать альтернативы детерминизма и индетерминизма, но и понять свободу как двуединый процесс отчуждения (отказа от прежних границ) и освоения новых рубежей через антиномию «свободы от» и «свободы для».

Всякая граница мыслится как единство противоположностей внешнего и внутреннего, «своего» и «чужого», сущности и явления, конечного и потенциально бесконечного. Поэтому свобода (как пограничное состояние и переход границы) всегда имеет много жество взаимосвязанных альтернативных признаков. Например, свобода есть единство в той или иной степени соотносящихся «свободы от» и «свободы для». Неравновесное состояние процессов отчуждения и освоения в пространстве свободы способно в зависимости от доминирования отчуждения или освоения придавать свободе качественное состояние либо «свободы от», либо «свободы для». Свобода от жестких привязанностей, от навязываемой определенности способностей человека описывается преимущественно категориями отчуждения и «чужого». Такая свобода противоположна «свободе для» с ее опосредованностью актами освоения и приобретения, добровольного подчинения способностей и их осмысленного определения ради обретения власти над природными и социальными объектами. «Свобода для» — стремление к властвованию, присвоению, владению. В ней существует момент отталкивания «не-моего» как освоения «иногого». В «свободе от» есть момент отрицания такого «чужого», которое становится через это отрицание «своим», есть отказ от власти над Миром и самим собой.

Как бы то ни было, один аспект свободы явно или неявно определяется через диалектически противоположный ему аспект. К примеру, недопустимо «свободу от» рассматривать лишь как средство, с помощью которого воля человека стремится к «свободе для». «Свобода от» не есть и некий самостоятельный, отдельный вид свободы, который может иметь место сам по себе, независимо от «свободы для»; напротив, она — свое иное «свободы для» и всегда выступает вместе с последней как ее обратная сторона, раскрывающая целостность бытия.

Моментом перехода от внутреннего к внешнему либо от внешнего к внутреннему выступает граница. Скажем, если мы выберем в качестве основания для классификации свободы понятия внутреннего и внешнего, тогда внутренняя свобода будет пониматься как расширение границ своего «я», а внешняя свобода — как обходимость внешних препятствий, преодоление границ с «иным». Поня-

тие внутреннего в первую очередь будет определяться степенью духовно-душевного развития человека (совесть, любовь, надежда, ответственность, терпимость, доброжелательность и т. п.). Понятие внешнего — возможностью проявления этих человеческих качеств, степенью организованности, целостности, развитости объектов, с которыми субъект свободы вступает во взаимоотношения (окружающая среда, отдельные люди, общество и т. п.). Коль скоро свобода есть самостоятельный выбор собственных границ и временное пребывание в них, то философия свободы есть такая глава философии границы, в которой повествуется о взаимоотношениях самобытия и инобытия.

Итак, свобода — процесс самоопределения «я» через «не-я». Под «я» можно понимать: Абсолют (Бога как личность, безличностную субстанцию), человека-индивида, социальную группу («мы»), тот или иной народ, человечество в целом. Соответственно можно вести речь об абсолютной свободе Бога, относительной свободе индивида, социальной группы или человечества.

Предметное содержание свободы — положение (отражение, проявление, видимость) «я» в «не-я» в вещественной или операциональной форме. Формальное (целевое) содержание свободы — стремление «я» продлить себя (расширить, возвысить, сохранить во времени или вечности) через иное бытие, через «не-я».

В свободе различаются две модальности: активная свобода (самоопределение «своего» через «иное») и состояние пассивной свободы (недеяние, нежелание «я» присутствовать в «не-я»). Вместе с тем сам процесс продвижения к устойчивому состоянию пассивной свободы (например, к недеянию чего-либо) есть разновидность деятельной свободы.

Активную свободу, в свою очередь, можно подразделить на следующие четыре типа:

1) построенное «не-я» из самого «я» путем выявления «я» наружу практическими средствами в духе модели пантеизма (эманация Бога, жества, откровение «я», экстериоризация своих мыслей, вещное или операциональное определение «я» в форме «не-я», проявление сущностных сил «я» в культурных формах);

2) достраивание или эволюция «я» из «не-я» (овнутривание и освоение инобытия, распределение, впитывание информации); этот

случай может быть описан диалектической концепцией снятия, а также психологической теорией интериоризации;

3) теоретическое уопостроение «не-я» внутри «я» (рефлексия по поводу «не-я», воображение «не-я», проектирование инобытия); здесь уместна аналогия с моделью панентеизма;

4) трансцендентное созидание инобытия «из ничего» (но не из «я») мистическим путем, подобное творению Богом физического мира «из ничего» (модель теизма), либо производство одних форм «не-я» из других форм инобытия (модель магии).

Все выделенные типы активной и пассивной свободы представляются собой предельную абстракцию и объективно не встречаются в чистом виде. Каждый из них так или иначе укоренен в любом процессе самоопределения «я». Поэтому имеет смысл рассматривать их как разные аспекты реальной свободы, характеризующей мироотношение человека, а в каждой конкретной свободе выявлять специфические отношения активного и покоящегося «я», эманлирующего и интериоризирующегося «я», имманентно или трансцендентно строящего инобытие в себе или вне собственных пределов.

Если, например, в реальной свободе доминирует первый тип активного самоопределения, то ее логично назвать экстерьерной эманлирующей свободой, если главенствует третий тип — интерьерной проектировочной свободой. Задача состоит в том, чтобы исследовать сложившиеся тенденции реализации человеческой свободы. Новые формы общественно-политической деятельности, различные проекты достижения благосостояния, образовательные программы могут легче воплощаться в действительность, если будут базироваться на знании того, как человек способен осуществлять свою свободу.

Так, Б. Спиноза усматривал свободу в свободной необходимости. Причем подобным образом думал не только он. Сглубокой древности философы выдвигали и обосновывали противоречивые суждения, согласно которым мир человеческих судеб определяется необходимостью (Демокрит) или же, напротив, человек совершает свои действия, будучи свободным (Эпикур). Поляризация необходимости и свободы, подобно проблеме соотношения материи и сознания, ориентировала философов на поиск первоначал, обусловленных либо свободой, либо необходимостью. Идя таким путем, философы нара-

ботали солидный материал, позволивший наметить иной путь осмысления проблемы.

Предлагаемый взгляд на сущность свободы как противоречие самобытия и инобытия основывается на идее свободы как меры взаимодействия «я» и «не-я». Самоопределение «я» через «не-я» осуществляется двусторонним путем — как саморазвертывание части в целое (активность части) и как обращение целого в свою прошлую часть. Целостность, снятая в части, по отношению к неснятой, объективной целостности выступает как ее идеальный образ. Саморазвитие части в таком случае является саморазвитием идеального, своего рода духовной свободой, отличающейся от предметного движения части, от материальной свободы. Обратное движение целого, обращающегося в часть, равным образом выступает как материальной и духовной свободой целого, так и материальным принуждением и духовной несвободой (рабством).

Чем глубже погружаешься в проблему свободы, тем отчетливее осознаешь, что в основе человеческого бытия лежат вечная противоречивость и кратковременная тождественность. Свобода, снимая составляющие ее внешние противоположности, тут же рождает их вновь. Никуда не исчезает из свободы, например, необходимость. Она не подавляет человека, а заставляет с нею считаться, часто оказывает положительное влияние на становление человеческой индивидуальности. Свобода пронизана необходимостью, а не есть разрыв с ней, как считают экзистенциалисты. Б. В. Емельянов, анализируя философию Л. Шестова, особое внимание уделяет его стремлению освободить человека от власти мертвой необходимости, которая подавляет человека: «Необходимость подчинено все: наука, разум, мораль; в обществе отдельное подчиняется общему, растворяется в нем. Человек до такой степени принадлежит обществу, что вынужден, отказавшись от индивидуальности, быть таким, как диктует окружающая среда. Человеку легче принять чуждое, даже ненавистное ему, но принимаемое всеми, чем близкое и дорогое, но всеми отвергаемое»⁷⁶.

На связь у Ф. В. Й. Шеллинга в историческом процессе индивидуума и рода, свободы и необходимости обращает внимание К. Н. Любутин. Он пишет, что «хотя история получает у Шеллинга мистическое объяснение, он в связи с проблемой свободы и необходимости рас-

смаживает взаимоотношение индивида и рода, развивает тезис Фихте о человеческом роде как подлинном субъекте истории, носителе активных действий, которые слагаются из действий индивидов»⁷⁷.

Понимание, что в необходимости так или иначе содержится свобода, позволяет раскрыть суть и другого антагониста необходимости — случайности. Если трактовать свободу в самом широком, онтологическом, смысле, то случайность выступает свободным проявлением необходимости, ее творчеством. Свобода, рабство, необходимость, случайность раскрываются друг через друга в их взаимодействии. Думается, что целостность человека может выступать взаимодополнимостью этих своих различных частей-моментов.

Представление о свободе как спонтанном саморазвитии «нечто» позволяет трактовать отчуждение как превращение «своего» в «иное», которое теперь уже не является «своим», противостоит ему, но содержит в себе отчуждающее «нечто» в снятом виде. Таким образом, «чужое» находится в изначальном родстве с тем, что его породило, и это родство выступает активным основанием возможности освоения. Нелишне заметить, что и «чужое» в равной степени порождает «нечто», отчуждая его от себя. Части целого взаимодополнимы в силу того, что они взаимопорождаемы.

Следовательно, свобода как саморазвитие раскрывается в отчуждении, которое становится свободным отчуждением. Без него свобода существовать не может. Вместе с тем изначальное родство частей в целом, выступающее онтологией возможности освоения, позволяет утверждать, что освоение является второй, наряду с отчуждением, стороной свободы. «Нечто», отчуждая «иное» от себя и самоявляясь продуктом отчуждения «иного», находит себя в нем и может стать самим собой и обрести полноценность самобытия только осваивая «иное» — как бы собирая себя, разбросанное по всем частям целого, в одно качество. Вследствие этого «нечто» содержит в себе целое и утверждает себя как универсум.

На пути достижения своей свободы всякое «нечто» детерминруется бесконечным многообразием чуждых ему объектов как материального, так и духовного мира. Поскольку каждое конкретное взаимодействие ограничено их потенциями, то свобода конкретного «своего» и конкретного «чужого» тоже ограничена. Она всегда беднее свободы как меры развивающихся качеств совокупного бытия. Эта

всеобщая свобода определяет процесс становления каждой конкретной свободы, придавая ему подчас совершенно неожиданные, непредсказуемые черты.

«Нечто» стремится к максимальной универсальности, способно-сти противостоять всему объективному миру. Через обретение инвариантных форм свободоразвития «нечто» преобразуется в активное качество самобытия, а обладая идеальным содержанием, отчуждает его от себя и объективирует в инобытие. При этом оно осваивает и субъективирует «иное», превращая его в свое идеальное содержание. Будучи материальными друг для друга, и «нечто», и «иное» могут рассматриваться как элементы идеального содержания целого. Идеальность «нечто», ориентированная им вовне, есть, с одной стороны, творчество целого, а с другой — движение, направленное в идеальный мир того целого, что уже существует.

Направленность части к целому (с учетом единства материального и духовного) есть открытие себя для целого, а целого — для себя. Такую открытость П. А. Флоренский называет верой. Свободно саморазвивающейся, самоопределяющейся части вера демонстрирует высшую идеальную необходимость и является для нее путевым указателем. В категории веры свобода и необходимость сливаются, оставляя на долю случайности свободу активности проявления в материальном мире. Это значит, что материя имеет не только статус объективной реальности, понимаемой в смысле совокупности вещей мира, организованных природными законами, но и статус мировой целостности, имеющей идеальное содержание и открывающей это содержание в душу человека через веру.

В свете такого подхода свобода видится как особенный момент в многообразии диалектических переходов «своего» в «иное» (определение, отчуждение) и «иного» в «свое» (распределение, освоение). Свобода есть именно мера удержания «своего» (качества быть «я») в «ином» в процессах отчуждения и освоения. В ней постоянно противоборствуют отчуждение и освоение, в оптимальном случае стремясь гармонически уравновесить друг друга, в предельных случаях свобода вырождается в тотальное отчуждение и превращается в свою противоположность — в рабство.

Вряд ли кто способен внешне выявить свое «я» до конца, без остатка и при этом не лишиться самости. Напротив, если строить свое

«я» целиком и полностью из «чужого», впитывая его в формах материи, энергии и информации, то возникает нечто неестественное — несамостоятельная самость, бутафория «я», искусственная личность. Рабство есть невозможность самоопределения, утеря самостояния, отчуждение способности или права выбора вида своей активности или пассивности. Впрочем, абсолютное рабство вряд ли возможно. Понятие рабства применимо скорее всего лишь к людям, утрачивающим по каким-либо причинам большую или меньшую часть присущей им свободы. Но поскольку ни один из нас не обладает абсолютной свободой и целостностью, то логично искать в любой активности или пассивности человека сплетенные друг с другом моменты реальной свободы и реального рабства.

Высказывания «Все течет, все изменяется», «Все ставшее переходяще» имеют прямое отношение к проблеме свободы, которая представляет собой лишь часть всего существующего. Они наводят на мысль, что на смену свободе обязательно приходит состояние не-свободы (рабства). Для того чтобы воссоздать хотя бы приближенный к реальному образ современного человека, требуется рассмотрение свободы во взаимодействии с другими философскими понятиями и принципами.

Выходит, реальная свобода всегда проявляется через диалектическое противоречие «своего» и «иного», отчуждения и освоения; свобода есть форма противоречия «я» и «не-я», способ бытия процессуального тождества «я» и «не-я». Если этот тезис верен, то общая онтология свободы может быть представлена синтезом всех предельно общих парных категорий философии: движения и покоя, сущности и явления, качества и количества, внутреннего и внешнего, возможного и действительного, конечного и бесконечного, виртуального и реального и т. д.

Применительно к такому предмету, как самоопределение индивидуального или общественного «я», философское понятие свободы всякий раз может быть идентифицировано с третьей (мерной) категорией, опосредующей противоречивую связь двух полюсов в какой-либо категориальной паре А и не-А. Так, свобода — особая мера превращения сущности («я») в пространственно организованный субстрат (явление) и, наоборот, свобода — специфическое измерение характера снятия явления, виртуализации прежде существовавшего

феномена. Поскольку имеются разные уровни глубины сущности, то в свободе следует различать ее глубинные и поверхностные слои.

Под иными же категориальными углами зрения свобода видится, скажем, как мера тождества конечного и потенциально бесконечного, либо как критерий тождества определенного и неопределенного, либо как синтез необходимого и случайного. И так далее, пока не приведем все основные категории диалектической онтологии.

Поэтому диалектическое понимание категории свободы может быть основано на описании ее как меры всех аспектов противоречия «я» и «не-я», как посредника между всеми гранями взаимоотношений самобытия и инобытия. Представляя собой не некую вещь, но меру процессуального тождества противоположностей, свобода всегда внутренне противоречива и, следовательно, неопределенна, размыта, амбивалентна и не поддается исчерпывающему непротиворечивому описанию.

Изучение проблемы свободы с помощью методов антиномий и альтернатив дает возможность рассмотреть различные, зачастую противоположные, подходы. Данные методы позволяют убедиться в том, что каждая из выдвигаемых гипотез и разрабатываемых теорий несет в себе относительно истинное знание. В процессе дальнейшего исследования проблемы возникает естественное желание отыскать золотую середину свободы, проанализировать многогранность этого феномена, порождающую множество теорий и подходов. Иначе говоря, требуется найти понятие, которое объясняло бы возможность одновременного существования различных противоположностей и их смыкание на линии водораздела. Думается, что таковым является понятие границы, уже использовавшееся нами при написании настоящего параграфа. Отметим, что это понятие пока еще недостаточно исследовано в отечественной философской литературе.

Свобода есть общая граница альтернатив, между которыми выбирает человек. И эта граница есть напряженное «ничто» — пустота, порождающая вскоре свое отрицание, несвободу, рабство в форме той или иной реализующейся альтернативы. Между любыми альтернативами (необходимость — обходимость, освоение — отчуждение, возможность — действительность и т. д.) лежит определяющая их граница, в которой начинаются и завершаются любые диа-

лектические противоположности. И в этом смысле граница между любыми А и не-А — есть бескачественность (она не есть А и не есть не-А), «ничто» обоим. Граница — это подлинная вотчина свободы. Свобода — такое «ничто», из которого возникают возможности выбора.

Чувство свободы, отражающее специфическое отношение индивида к своим границам, способствует лучшему пониманию человеком самого себя, помогает осознать бытие в целом, преодолевать страх и неуверенность во взаимоотношениях с «иным». Корректируя свои действия и поступки в рамках границ реализации самости и свободы, человек может реализовать богатую палитру возможностей.

Граница — неотъемлемое свойство индивидуальной человеческой жизни. С ее помощью человек определяет свою устойчивость по отношению к другому, упругость бытия. И если индивид развит и самодостаточен, то он в состоянии расширять свои границы, преобразовывать доступные фрагменты Мира, не разрушая его целостности. Человек — это микроскоп, часть абсолютного. Он глубок и богат, несет в себе огромные возможности. В своем стремлении к Богу, к абсолютному человек приобщается к бесконечному, наполняет им свою сущность. Но вместилище в себя всю без остатка бесконечность человек не может, как он и не в состоянии расширить границы своего существования до Абсолюта. Поэтому его жизнь всегда определяется пограничной ситуацией. Она проблемна, требует огромного внутреннего напряжения. Сам Мир устроен так, что легких путей к свободе просто нет. При этом всякая свобода имеет свои границы — видимые и невидимые.

Граница по своей природе парадоксальна: разъединяя вещи, она их и объединяет; являясь конечным качеством, потенциально содержит в себе бесконечное; представляя собой нечто внешнее, несет в себе различные внутренние определенности. Граница трудноуловима. Платон определяет границу как опосредующее звено между общими идеями и однородной материей. Аристотель видит в ней соотношение между различными частями. Спиноза вслед за Аристотелем в описании границы не прибегает к рассмотрению опосредующих звеньев, а ищет ее внутри естественно-природной материи.

Развернутые характеристики границы получает в философии Г. В. Ф. Гегеля. Во-первых, у него граница — это понятие очень бо-

гатое по содержанию. Оно вмещает в себя Божественное и тварное, конечное и бесконечное, духовное и материальное, бытие и «ничто» и другие противоположности. Во-вторых, по Гегелю, «граница — это опосредование, через которое нечто и иное и есть и не есть... Граница как небытие каждого из них есть иное обоих»⁷⁸. Определяя различия, граница одновременно определяет и тождество. Граница в своем определении существует как предел, и одновременно она выше своего предела. Граница опосредует субъективное и объективное, активное и пассивное, качественное и количественное. В-третьих, отличительной чертой границы Гегеля является их подвижность. Они становятся, укрепляются, отрицаются, выходят за свои пределы и возникают заново. Граница содержит переходные моменты. Она может иметь и характер меры, и характер «ничто». В-четвертых, все философские понятия так или иначе подтверждают единство и неразрывность сторон границы. Это мы и наблюдаем при рассмотрении проблемы свободы.

Гегелевское понимание границы дает ключ к целостному мируотношению, к пониманию свободы как стояния на границе самобытия и инобытия, как меры освоения «иного» и отчуждения «своего». «Свое» и «иное» как компоненты свободы описываются Г. В. Ф. Гегелем в «Науке логики». Свобода есть взаимодействие «своего» с «иным», причем такое, когда «иное» одновременно притягивается и отталкивается «своим» в той или иной степени, сохраняя и обновляя самобытие. «Нечто имеет некоторое значение, и в нем оно не только определено, но и ограничено; его качество есть его граница»⁷⁹. За границей «своего» находится иное бытие. «Если мы одно наличное бытие называем А, а другое В, то В определено ближайшим образом как иное... Итак, инобытие представляется определением, чуждым определенному таким образом наличному бытию, или, иначе говоря, выступает вне данного наличного бытия»⁸⁰.

Освоение «иного» обусловлено природой ограниченности качества и пограничными контактами отдельных «нечто». Всякое «нечто», доказывает Гегель, непременно стремится выйти за рамки своих границ, притягиваясь к всеобщему центру Универсума подобно тому, как часть тяготеет к целому. В этом своем стремлении к бесконечности «нечто» вступает в более активное взаимодействие с иными качествами, без промежутков заполняющими мировое простран-

ство. «Другое определение — бесполойство, присущее [всякому] нечто и состоящее в том, что в своей границе, в которой оно имманентно, нечто есть противоречие, заставляющее его выходить за свои пределы. Так, диалектика самой точки — это стать линией; диалектика линии — стать плоскостью, диалектика плоскости — стать целокупным пространством»⁸¹. «Нечто» реализует себя как субъект своим стремлением превращать «иное» в объект своей экспансии, осваивать соседнее качество. «Нечто вместе со своей имманентной границей, полагаемое как противоречие самому себе, в силу которого оно выводится и гонится дальше себя, есть конечное»⁸².

Аналогичное стремление проявляет инобытие в отношении самобытия. Защищая друг от друга свою автономию, каждый агент взаимодействия, с одной стороны, проявляет в отношении другого свою упругость, относительную непроницаемость, материальность (то есть остается «вещью-в-себе»), а с другой стороны, заставляет признать свою значимость в Мире, проявлять по отношению к нему определенные свойства, оказываясь тем самым «бытием-для-иного», ценностью. «Бытие-для-иного и в-себе-бытие составляют оба момента [всякого] нечто»⁸³, обнаруживают себя как свойства материальности и ценности. Бытие, признавая материальность и ценность инобытия, способно освоить последнее материальными же средствами — путем опредмечивания себя в материале инобытия.

При контакте бытия и инобытия одновременно действуют силы притяжения и отталкивания. Сохраняя себя, взаимодействующие качества не допускают в себя друг друга путем взаимного отталкивания. Вместе с тем в силу признания ценности «потустороннего» пространства и стремления к собственному расширению бытие и инобытие пытаются проникнуть друг в друга. Это взаимопроникновение (как бы оно ни понималось — механически, физически, химически и т. п.) имеет своим итогом взаимное притяжение, то есть своего рода космическую силу любви. «Притяжение так соотносится с отталкиванием, — пишет Г. В. Ф. Гегель, — что имеет его своей предпосылкой. Отталкивание доставляет материю для притяжения»⁸⁴.

Далее классик немецкого идеализма описывает ситуацию выхода А и В за свои границы в пространство друг друга. Внедрение чужести бытия в инобытие он именует полаганием, а то, во что осуществ-

вляется полагание, — основанием. «Пассивная субстанция, подвергаясь воздействию насилия со стороны другого, получает лишь должное. Теряет она при этом указанную непосредственность, чуждую ей субстанциональность. То, что она приобретает как нечто чуждое, а именно то, что ее определяет как положенность, — это ее собственное определение»⁸⁵. Следовательно, по Гегелю, освоение инобытия, начинаясь как акт свободы, связано с привнесением своего содержания в основание инобытия и лишением инобытия состояния непосредственности. Чтобы освоить «иное», надо это «иное» обогатить собственным содержанием.

Однако положенное бытие стремится вернуть свое прежнее состояние субъекта. Уже на собственной территории оно пытается либо вытеснить вторгшееся содержание, либо приспособить его под себя, то есть освоить привходящее извне содержание на своем собственном основании. «Противодействие направлено против первой действующей причины. Ибо действие, которое субстанция, бывшая прежде пассивной, снимает внутри себя, есть именно действие первой действующей причины ... вследствие чего действие, оказывающееся в конечной причинности прогрессом в дурную бесконечность, совершает поворот и становится возвращающимся в себя, бесконечным взаимодействием»⁸⁶.

Происходит процесс многократного оборачивания состояний субъективности и положенности в форме осваиваемого объекта. В итоге изменяются как привходящее в инобытие содержание самобытия, так и основание инобытия. Поначалу взаимоизменение положенного содержания и содержания основания имеет количественный характер: оба эти содержания изменяются в направлении их будущего слияния (тождества) в нечто третье, отличное от их первоначальных состояний. Затем рано или поздно происходит скачок, возникает новое качество, снявшее в себе содержание привходящего самобытия и содержание инобытия. Освоение завершилось обновлением «своего» и «иного» в их синтезе, новом качестве, переходящем самым в отчуждение.

Решаясь на освоение и добровольно опредмечивая себя в материале инобытия, самобытие рискует потерять свою непосредственность, испытать отчуждение. В конечном счете оно готово к истинному отчуждению. Но, разумеется, оно не может предугадать всей глубины

ны своего будущего отчуждения, поэтому отчуждение в процессе освоения Мира может приобретать самые разнообразные формы — от освоения добровольного до состояния истинного рабства. Чем глубже и интенсивнее освоение, тем скорее оно превращается в отчуждение.

Об освоении можно говорить лишь в той части процесса рефлексии (то есть взаимоотражения бытия и инобытия), когда рефлексия еще не завершилась порождением нового качества, образованием тождества бытия и инобытия как особой определенной реальности. Когда же опредмечивание «я» в «ином» заходит так далеко, что само содержание «я» оказывается снятым в новообразовавшемся качестве, освоение оборачивается отчуждением. Вместе с тем даже в этом случае освоение продолжается, хотя и в снятом виде. «Оттого, что нечто снимает себя, оно не превращается в ничто, — утверждает Г. В. Ф. Гегель. — Ничто есть непосредственное; снятое же есть нечто опосредованное: оно не-сущее, но как результат, имевший своим исходным пунктом некоторое бытие, поэтому оно еще имеет в себе определенность, от которой оно происходит... Таким образом, снятое есть в то же время и сохраненное, которое лишь потеряло свою непосредственность, но от этого не уничтожено... Нечто снято лишь постольку, поскольку оно вступило в единство со своей противоположностью»⁸⁷.

До сих пор мы рассматривали взаимосвязь освоения и истинного отчуждения в аспекте процесса опредмечивания, то есть направленности самобытия на иное бытие путем экспансии вовне — в основание инобытия. Однако теория рефлексии приложима и к анализу обратного процесса — распрепредмечивания, то есть впускания самобытием инобытия внутрь себя. Если в первом случае освоение и отчуждение выступали практическим процессом, а самобытие — субъектом, то во втором случае освоение и отчуждение, протекая аналогично описанному выше процессу рефлексии, обретают характер созерцания.

Созерцание — это состояние свободы, характеризующее открытостью себя всякому внешнему содержанию, которое постепенно (внутри «я») превращается в «свое иное». Переходя из стадии внешнего наблюдения в рефлексию над «своим иным» (то есть над осваиваемым основанием «я» привходящим содержанием), созерцание становится медитацией, внутренним мышлением. В зависимости от глу-

бины взаимопроникновения «я» и «своего иного» рефлексия может оставаться на стадии осваивающей либо доходить до рефлексии, отчуждающей и порождающей новое, принципиально другое «я». Рефлексией индивид волен ограничивать свою свободу той или иной стадией, либо останавливаясь на поверхностном освоении впускенного в себя извне чуждого содержания и тем самым сохраняя свою прежнюю сущность, либо идя дальше и позволяя себе избирать новую сущность посредством отчуждения от себя и снятия в эмердженте (см. § 7) своего начального содержания.

Процесс отчуждения начинается, следовательно, еще во внутреннем бытии «своего» и может завершаться опредмеченным новым качеством, если доля «своего» оказывается в целом подавленной «своим иным». «Лишь такое опредмеченное есть отчуждение, — пишут А. М. Осипова и Д. В. Пивоваров, — в котором прежнее основание поддается прившедшей противоположностью и радикально снижается в новом качестве. Опредемчивание включает в себя больший или меньший момент отчуждения, однако внешне оно становится преимущественно отчужденным лишь тогда, когда участвовавшее в его создании “свое” утрачивает — теперь уже в состоянии снятого внутри нового качества — ведущую и видимую связь»⁸⁸. Применяя свою концепцию к социальной реальности, современные отечественные философы показывают, что не всякое отчуждение сводимо к социальному качеству; существуют виды отчуждения либо с преимуществом социальной детерминанты, либо прежде всего обусловленные природными факторами.

Итак, недиалектично противопоставлять свободу всякому отчуждению. Истинной противоположностью отчуждению является не свобода, а освоение. Об освоении нельзя сказать ничего вразумительного и содержательного, если этот феномен диалектически не соотносится с феноменом отчуждения и в их взаимосвязи не анализируется рост человеческой свободы. Именно такой урок мы выносим из размышлений над теорией рефлексии Г. В. Ф. Гегеля.

Из данной теории вытекают различные определения человеческой свободы. Свобода, взятая со стороны атрибута освоения, прежде всего видится как перманентное стремление человека к бесконечности, как вечная тоска по бесконечному. Именно поэтому она никогда не может быть достигнута в полной мере в течение земной

жизни индивида и в обществе. Свобода как освоение оборачивается посягательством ее субъекта на естественные состояния объектов природы, на существующие социальные институты, жизни близких и дальних людей, а также на свой собственный сложившийся внутренний мир. Такая свобода разрушительна, одной из своих радикальных тенденций она нацелена на превращение окружающего бытия и собственного внутреннего мира субъекта в объект его экспериментов, на переделку устоявшихся связей и отношений, вносит дисбаланс и неопределенность. Свобода как освоение чревата опасным творчеством, непредсказуемыми иррациональными последствиями. Наконец, свобода как освоение сопряжена с отталкиванием инобытия, инакомыслящих, обуславливает конфликт человека с доступными фрагментами Мира.

Свобода, взятая со стороны атрибута добровольного отчуждения ее субъекта, выступает прежде всего как притяжение к «иному», как онтологическая любовь, самопожертвование. Благодаря взаимопритяжению субъектов свободы, их открытости друг другу, Мир гармонично обновляется, творится не на антагонистическом, а потому на более прочном, целостном основании. Добровольное отчуждение, если оно глубоко, лишает человека его самостояния, снимает его сущностные силы в ином субстрате, но тем самым сохраняет и спасает человека в духовных формах, а иногда — путем отрицания отрицания — восстанавливает утерянную реальную свободу в более глубоком действительном виде.

Свобода, взятая во взаимоотношениях друг друга тенденциях освоения и добровольного отчуждения, есть реальная, а не формальная свобода. В зависимости от соотношения в ней тенденций освоения и отчуждения она реализуется во множестве разнородностей. От одних форм свободы человек хочет бежать, другие же для него более притягательны, одними формами он быстро пресыщается, иные же никогда ему не наскучат. Парадоксальность свободы как единства отчуждения и освоения обуславливает ее образную непредставимость. Как невозможно представить одновременное нахождение и ненахождение движущегося тела в одной и той же точке, так невозможно и одно лишь интеллектуальное абсолютное воображение свободы.

Острое переживание состояния подлинной свободы внешне, целостно, рационально-иррационально. В этом целостном пережи-

вании снято внутреннее противоречие отчуждения и освоения, страдания и радости, устранены метания духа между противоположными полюсами самобытия и инобытия, исчезает неразрешимая ситуация буриданова осла. Но такое ощущение подлинной свободы — всего лишь миг, в котором сливаются без различия любовь, творчество и истина, прошлое, настоящее и будущее. А затем вновь следует возвращение к чувству парадоксальности и неуловимости свободы, к рефлексии над приобретениями и утратами, к свободе как средству, приводимому в движение желающим и волящим разумом. И тогда — прощай, свобода! Человек — опять раб своей воли, поскольку привязанность к эмпирическим объектам уменьшает свободу выбора и уводит в направлении, противоположном свободе.

Самореализуясь и становясь кем-то, мы в этой целенаправленности жаждем власти над осваиваемой предметностью, ощущаем себя господами ситуации. И не замечаем, что господство оборачивается рабством. Всякое освоение Мира в конечном счете порождает новую зависимость от него, отчуждение от себя способностей к реализации свободы и ответственность за сложившиеся привязанности. Но и отчуждение от себя привычных связей — тоже рабство, хотя и наизнанку, ибо отчуждение есть потеря своих прошлых, пусть позорящих в предметности, способностей. Куда ни кинь — всюду клин. Освоение — рабство. И отчуждение — рабство. Остается одно — погашение освоения отчуждением, а отчуждения — освоением.

Трудно сказать, как можно достигнуть гармоничного равновесия моментов освоения и отчуждения в реальной свободе. Поиски такой гармонии никогда не прекращались в истории человечества, а рецепты истинной свободы всегда зависели от множества составляющих факторов. Выходит, свобода заключает в себе одновременно любовь и ненависть, самоотдачу и самосохранение, стремление к увеличению числа внешних связей и отторжение от внешнего мира.

Отбрасывание «иного», его удаление из сферы «я» — это разновидность разрыва внешних связей, освобождение от внешних зависимостей и пут; свободен в этом смысле тот, кто ни от кого и ни от чего (кроме самого себя) не зависит, кто лишен внешних связей и привязанностей, имеет тенденцию к абсолютности. Напротив, освоение иного бытия предполагает погрязание во внешнем и первоначально чуждом, увеличение количества внешних связей, усиление

зависимости самобытия от инобытия; в этом смысле более свободен тот, у кого больше внешних связей, внешних возможностей. Свобода не есть просто возможность выходить во внешний для своего «я» мир, но именно способность осваивать его, то есть делать своим, расширяя тем самым сферу самобытия.

Границу можно определять и как овнешнивание внутреннего, и как овнутривание внешнего. Применительно к категориям сущности и явления граница раскрывается так: сущность — внутреннее границы, а явление — внешнее границы. Поскольку выход за границу — это первый шаг в потенциальное беспредельное, то граница есть единство конечного и бесконечного, ставшего и становящегося, «своего» и «иного», сущности и явления, внутреннего и внешнего и т. д. Почти все выработанные философией парные категории диалектики могут быть применены для характеристики границы, причем границе будет присуща одновременно каждая из противоположностей. Сказанное следует применить также к категории свободы, толкуемой как самоограничение, самостоятельный выбор собственных границ и бытие в них. Философия свободы есть диалектика границы, «пограничная философия».

Диалектика внутренних и внешних границ хорошо просматривается при исследовании систем ценностей. Всякое целое становится таковым при условии, если все его части пронизаны внутренним единством. Включенность человека в мир общественных ценностей и его самореализация есть единый взаимообусловленный процесс, стояние на границе.

Рассматривая свободу выбора, действия, воления, характеризую их специфические особенности, В. Виндельбанд стремится очертить возможные границы свободы и соответствующие им границы ответственности. Ответственность человека непосредственно связана с его свободой, выбором и действиями. Если выбор и действия человека были чем-то ограничены, то в этом случае ответственность может быть уменьшена. Немецкий философ рассматривает взаимосвязь правовой и нравственной ответственности, прослеживает их причинно-следственные связи, избрав точкой отсчета (так же, как и для свободы) волящую и чувствующую личность.

Свобода действия человека обусловлена наличием психофизического механизма. Там, где этот механизм по каким-либо причинам

отказывается действовать, свобода исчезает: «Как в свободе действия, так и в свободе выбора можно отметить целый ряд ступеней; как тут, так и там границы не постоянны и свобода может перейти в отсутствие свободы»⁸⁹.

Широта границ свободы определяется индивидуальными особенностями человека, а также всей совокупностью общественной жизни. Любой выбор всегда ограничен какими-либо рамками, в частности пределами знания человека. Поэтому выбор так же, как и человеческое знание, порой бывает неполным. Знание противоречиво детерминирует свободу: оно, с одной стороны, упорядочивая наше поведение, «уменьшает множественность “ступеней свободы”»⁹⁰, но, с другой стороны, оно расширяет возможности нашего выбора.

Итак, заведенный механизм движет человека в нужном направлении, осуществляя взаимопереходы внешнего и внутреннего.

Рассмотрим некоторые из существующих в философской литературе подходов к внутреннему и внешнему мирам. Рассуждая о свободе, Г. П. Федотов пришел к заключению о том, что порядок и организация, с одной стороны, и анархия — с другой, являются теми границами, между которыми совершается колебание социальных приливов и отливов: «Средневековые знали широкую свободу личностей (феодалов) и групп (корпораций), правда, на фоне массовой несвободы сервов. Абсолютная монархия Нового времени подчинила буйную феодальную свободу всеобщего порядка. Окопная стеснительность этого порядка вызвала взрыв буржуазного освобождения, пытающегося построить жизнь на свободной игре сил»⁹¹.

Г. П. Федотов считает, что фашизм и коммунизм собираются положить конец этой свободе, перенеся на второй план экономическую и социальную реконструкцию общества. Они стремятся к овладению человеческой личностью, намерены подчинить человека государству: «Государство не оставляет ни одного угла в его жилище, ни одного угла в его душе вне своего контроля и своей “организации”. Религия, искусство, научная работа, семья и воспитание — все становится функцией государства»⁹².

Принимая общий пафос философии свободы Г. П. Федотова, мы не можем согласиться со столь категоричными суждениями. Согла-

ситься с ними — значит признать, что свобода ограничивается рамками внешнего. При таком подходе не уделяется должного внимания анализу внутренних границ свободы. На самом же деле границы свободы намного шире и богаче и никакое государство не может полностью овладеть человеческой личностью. И уж совсем трудно принять высказывания этого философа о том, что определения свободы прежде всего требуют ее враги, утратившие способность понимать ее, и что проблеме свободы можно решить не теоретическими соображениями, а только опытом.

Н. И. Козлов пишет: «...если внешний, материальный мир неизбежно обкладывает человека определенными границами (хотя бы бrenным телом), то внутренний, душевный мир — это мир абсолютной свободы»⁹³. Внутренний мир, безусловно, глубок и необъятен. Говорить же о нем как о мире абсолютной свободы можно лишь как о потенции. Внутренний мир так же, как и внешний, имеет свои границы. Он делится на душевный и духовный. Как показывают многочисленные исследования, не душевный мир человека, а Дух, Бог и Абсолют несут в себе абсолютную свободу и целостность. Поэтому человеку стать свободным не так просто. В своем движении к свободе человек должен всю жизнь работать над совершенствованием как своей душевной, так и телесной организации.

Л. А. Мясникова очень верно подчеркнула широту пределов человеческого бытия: «Бог и червь — те пределы, к которым человек может приблизиться и от которых он отталкивается, находясь в своей сфере, воплощая и выражая собой одну из форм жизни и бытия»⁹⁴. Она стремится постичь тайну и смысл индивидуального бытия, исходя из многомерности индивида и многомерности оснований его существования. При этом допускается возможность перехода человека из одного измерения в другое. Способ существования индивида определяется в зависимости от того, в какое зеркало он смотрит. Человек как бы сам предзадает пределы и границы своего существования.

Между процессом формирования свободы и ее обнаружением, проявлением, как правило, образуется временной интервал. Свобода реализуется поэтапно. Одни границы определяют ее становление, в рамках других происходит ее воплощение. Этапы формирования свободы имеют различную психическую — эмоциональную — ок-

раску. На первоначальной стадии человек томится муками выбора, стремится согласовать свои внутренние границы с внешними. Такое состояние может длиться довольно долго, пока не завершится образованием новой границы, в рамках которой между внутренним и внешним возникает непродолжительная тождественность и наступает момент проявления свободы. Человек переживает чувства радости и счастья. Обычно это состояние кратковременно, а порой оно просто мгновенно.

Л. Шестов полагал, что случайное по своей природе капризно и показывается лишь на мгновения. Аналогичным образом проявляет себя и свобода. К тому же ощущение радости и счастья не всегда является показателем реальной свободы. Человек может быть зашоренным, а его субъективные ощущения — неадекватными. Но, к сожалению, понять это человек может не сразу, да и не всегда. Хотя объективно непростые манипуляции он зачастую совершает не механически, а творчески. Однако плоды творчества порой оставляют желать лучшего (см. § 8). На это обращал внимание и Н. А. Бердяев, видевший в необходимости дурно направленное соотношение живых и свободных субстанций разных градаций, рождающихся от злоупотребления свободой.

Граница, мера способствуют восстановлению должных пропорций между свободой и необходимостью. Еще Ф. В. Й. Шеллинг писал: «Необходимость и свобода заключены друг в друге как единая сущность, которая являет себя той или другой только будучи рассмотрена с разных сторон; сама по себе она — свобода, формально — необходимость»⁹⁵.

Вещи изначально дискретны и отделены друг от друга границами, которые выступают как начало и конец всякого бытия, как межа, отделяющая одно от другого. Границы, образующие бесчисленное множество различных ячеек, в конечном счете приводят к формированию некой целостности. Но это состояние кратковременно. Границы постоянно изменяются, между ними редко достигается продолжительное согласие. Свобода каждый раз как бы возникает заново. Схематично граница представляется в форме круга, сохраняющего и оберегающего человека. Он порой расширяется, порой сокращается, сохраняя человеческую целостность.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Фейербах Л.* Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. М., 1995. Т. 1. С. 130.
- ² *Гете И. В.* Природа // Гете И. В. Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957. С. 361–363.
- ³ *Гольбах П. А.* Система природы или о законах мира физического и мира духовного // Гольбах П. А. Избранные произведения: В 2 т. М., 1963. Т. 1. С. 119.
- ⁴ *Лоренц К.* Эволюция ритуала в биологической и культурной сферах // Природа. 1969. № 11. С. 43.
- ⁵ *Афанасьев В. Г.* Мир живого: системность, эволюция и управление. М., 1986. С. 93.
- ⁶ Там же. С. 210.
- ⁷ *Григорьев Б. Т.* Философия о сущности человека. М., 1973. С. 259–260.
- ⁸ Там же. С. 259.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ *Барулин В. С.* Социально-философская антропология: Общие начала социально-философской антропологии. М., 1994. С. 48.
- ¹¹ Там же. С. 48.
- ¹² *Будея Л. П.* Человек: деятельность и общение. М., 1978. С. 54.
- ¹³ *Ангелов Ст., Георгиев Д.* Проблема человека в современном научном познании // Вопр. философии. 1973. № 7. С. 53.
- ¹⁴ *Филатов В. И.* Становление и утверждение целостности человека: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 2002. С. 25.
- ¹⁵ Антропология мировой философии: В 4 т. М., 1969. Т. 1, ч. 2. С. 596–597.
- ¹⁶ *Соловьев В. С.* Смысл любви // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 526–527.
- ¹⁷ *Бердяев Н. А.* Проблема человека // Бердяев Н. А. О человеке, его свободе и духовности: Избр. тр. М., 1999. С. 36.
- ¹⁸ *Лука (Войно-Ясенецкий)*, свт. Дух, душа и тело. М., 1999. С. 160.
- ¹⁹ *Александр (Семенов-Тянь-Шанский)*, еп. Православный Катехизис. М., 1990. С. 18.
- ²⁰ Там же. С. 19.
- ²¹ См., напр.: *Бердяев Н. А.* Проблема человека (К построению христианской антропологии) // Путь (Париж). 1936. № 50. С. 3–26.; *Соловьев В. С.* Смысл любви. С. 526–527.
- ²² См., напр.: *Бубер М.* Два образа веры. М., 1999. С. 97.; *Джеймс У.* Психология. М., 1991. С. 80–119. Отметим, что в русскоязычных литературных источниках (в том числе в цитируемых в настоящей монографии) встречаются два варианта написания фамилии второго из указанных авторов: Джеймс и Джеймс.

- ²³ См.: *Платон (Игуменов)*, архим. Православное нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. С. 19–20.; *Четвериков И. П.* Из лекций по общей психологии // Русская религиозная антропология: Антол. М., 1997. Т. 2. С. 336.
- ²⁴ См.: *Андрусенко В. А.* Возрастные особенности самоопределения школьника и средства педагогического воздействия // Формирование духовности. Оренбург, 1997. С. 37.; *Григорьев Б. Т.* Человек: Его положение и призвание в современном мире. М., 1986. С. 127.; *Коган Л. Н.* Всестороннее развитие личности и культура. М., 1981. С. 19.; *Рац М. В.* Экология Природы или экология Человека? // Обществ. науки и современность. 1999. № 3. С. 154.; *Раков П. А.* Человек в зеркале философии // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Филос. 1998. № 2. С. 46.; *Сагатовский В. Н.* Антропологическая целостность: статус и структура // Очерки социальной антропологии. СПб., 1995. С. 51–52.; *Филатов В. И.* Проблема онтологических оснований целостности человека // Вестн. Омск. ун-та. 1997. Вып. 4. С. 43–46.
- ²⁵ *Дубинин Н. П.* Что такое человек. М., 1983. С. 250.
- ²⁶ *Пивоваров Д. В.* Часть и целое // Современный философский словарь. Лондон; Франкфурт н/М; Париж; Люксембург; М.; Минск. 1998. С. 1013.
- ²⁷ *Плеснер Х.* Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии: Переводы. М., 1988. С. 113.
- ²⁸ *Плотников В. И.* Типологический подход // Современный философский словарь. Лондон, Франкфурт н/М; Париж; Люксембург; М.; Минск. 1998. С. 930.
- ²⁹ См.: *Фромм Э.* Человек для самого себя: Введение в психологию этики // Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1998. С. 72–74.
- ³⁰ Словарь иностранных слов. М., 1983. С. 496.
- ³¹ *Плотников В. И.* Типологический подход. С. 931.
- ³² *Фарман И. П.* Проблемы гносеологии искусства // Теория познания: В 4 т. М., 1991. Т. 2. Социально-культурная природа познания. С. 251.
- ³³ *Померанц Г. С.* Метахудожественное мышление // Культурология. XX век: Энцикл.: В 2 т. СПб., 1998. Т. 2. С. 46.
- ³⁴ См.: *Горский Д. П.* Понятие о реальных и идеальных типах // Вопр. философии. 1986. № 10. С. 25–34.
- ³⁵ Там же. С. 29.
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ Одна из самых ранних и получивших широкое распространение типов целостной человеческой целостности разработана Клавдием Галеном. Им был выделен ряд человеческих типов, четыре из которых — флегматик, сангвиник, холерик и меланхолик — столь удачно отразили наиболее устойчивые комплексы ярко выраженных поведенческих характеристик людей, что были признаны основными многими исследователями разных эпох. Данная типо-

логия, впрочем, базируется на идеях Гиппократ (см.: *Гиппократ*. О природе человека // Гиппократ. Избранные книги. М., 1994. С. 193–211), а потому вполне обоснованно может именоваться типологией Гиппократа — Галена.

³⁸ См.: Кант И. О темпераменте // Психологическая типология. Минск; М., 2000. С. 6–11.

³⁹ См.: Павлов И. П. Физиологическое учение о типах нервной системы, темпераментах тожд // Павлов И. П. Полное собрание сочинений. М.; Л., 1951. Т. 3, кн. 2. С. 85–86.

⁴⁰ См.: Кремер Э. Строение тела и характер // Психологическая типология. Минск; М., 2000. С. 127–165.

⁴¹ См.: Шелдон У. Психология конституциональных различий // Психологическая типология. Минск; М., 2000. С. 166–189.

⁴² См.: Юнг К. Психологические типы. М., 2001.

⁴³ См.: Лабрюйер Ж. Характеры, или Нравы нынешнего века // Парадоксы души. Симферополь, 1998. С. 45–388.

⁴⁴ См.: Лесгафт П. Ф. Школьные типы: (Антропол. этюд) // Лесгафт П. Ф. Избранные педагогические сочинения. М., 1988. С. 24–114.

⁴⁵ См.: Платон. Государство // Платон. Государство. Законы. Политик. М., 1998. С. 164.

⁴⁶ См.: Теофраст. Характеристики // Парадоксы души. Симферополь, 1998. С. 9–34.

⁴⁷ См.: Фромм Э. Из плена иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом // Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 299–374.

⁴⁸ См.: Болотов В. В. Введение в церковную историю // Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 32–36.

⁴⁹ См.: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993.

⁵⁰ См.: Васильев Ф. Е. Психология переживания (анализ преодоления критических ситуаций). М., 1984; Государев Н. А. Треугольный человек. М., 1991; Лазурский А. Ф. Классификация личностей // Психологическая типология. Минск, М., 2000. С. 98–126.

⁵¹ См.: Леонард К. Акцентуированные личности // Психологическая типология. Минск, М., 2000. С. 319–345; Лоуэн А. Анализ характера // Там же. С. 190–223; Харрисон А. Ф., Брамсон Р. М. Мышление о мышлении // Там же. С. 491–571; Шостром Э. Манипулятивные характеры // Там же. С. 572–590.

⁵² См.: Кириллов В. И. Логика познания сущности. М., 1980. С. 88.

⁵³ Пивоваров Д. В. Часть и целое. С. 1013.

⁵⁴ Рабьяр Д. Планетаризация сознания: От индивидуального к целому. Ваклер, 1995. С. 256.

⁵⁵ См.: Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1977. Т. 1. С. 199–204.

⁵⁶ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. М., 1995. С. 21.

⁵⁷ Сартр Ж. П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990. С. 323.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Кемеров В. Е. Свобода // Современный философский словарь. Лондон; Франкфурт н/М; Париж; Люксембург; М.; Минск, 1998. С. 765.

⁶⁰ Фрейд З. «Я» и «Оно»: Труды разных лет: В 2 кн. Тбилиси, 1991. Кн. 1. С. 119.

⁶¹ Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. С. 47.

⁶² Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 17.

⁶³ Там же. С. 87.

⁶⁴ Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. М., 1983. Т. 2. С. 187–188.

⁶⁵ Виндельбанд В. О свободе воли // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М., 1995. С. 610–611.

⁶⁶ Цит. по: Николай, иером. Учение аскетов о страстях. М., 1914. С. 4.

⁶⁷ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 199.

⁶⁸ Фрейд З. «Я» и «Оно». Кн. 1. С. 74.

⁶⁹ См.: Плотников В. И. Ценностный мир человека и его судьба // Две надачи лекций по философии. Екатеринбург, 1996. С. 205–206.

⁷⁰ Бердяев Н. А. Человек и машина // Вопр. философии. 1989. № 2. С. 162.

⁷¹ См.: Беккерев А. М. Свобода человека в социальном пространстве. Н. Новгород, 1992. С. 12–13.

⁷² Андрусенко В. А. Самоопределение человека и образовательный процесс // Актуальные проблемы гуманизации образования. Оренбург, 1996. С. 3.

⁷³ Андрусенко В. А., Петров В. М., Хаджаров М. Х. Самоопределение человека в многообразном мире // Философия самоопределения. Оренбург, 1996. С. 12.

⁷⁴ Ильин И. А. Путь духовного обновления // Ильин И. А. Собрание сочинений: В 10 т. М., 1993. Т. 1. С. 95.

⁷⁵ Левитский С. А. Трагедия свободы. М., 1995. С. 111–112.

⁷⁶ Емельянов Б. В. Религиозный экзистенциализм: Л. Шестов, Н. Бердяев // Очерки русской философии XVIII–XX вв. Екатеринбург, 1994. С. 76–77.

⁷⁷ Любутин К. Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. М., 1981. С. 56–57.

⁷⁸ Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 2 т. М., 1970. Т. 1. С. 189.

⁷⁹ Там же. С. 189.

⁸⁰ Там же. С. 179.

⁸¹ Там же. С. 190–191.

⁸² Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1. С. 191.

⁸³ Там же. С. 181.

⁸⁴ Там же. С. 242.

⁸⁵ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 2. С. 220.

⁸⁶ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1. С. 221.

⁸⁷ Там же. С. 168.

⁸⁸ Осипова А. М., Пивоваров Д. В. Является ли отчуждение только социальным качеством? // Тез. докл. семинара по проблемам методологии и теории творчества. Симферополь, 1989. С. 68.

⁸⁹ Виндельбанд В. О свободе воли. С. 562.

⁹⁰ Каптерский В. И. Отражение и функция: Роль процессов отражения в детерминации развивающихся систем: Философско-методологический анализ. Свердловск, 1989. С. 61.

⁹¹ Федотов Г. П. Социальный вопрос и свобода // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: В 2 т. СПб., 1991. Т. 1. С. 290.

⁹² Там же.

⁹³ Козлов Н. И. Философские сказки для обдумывающих житье, или Веселая книга о свободе и нравственности. М., 1994. С. 23.

⁹⁴ Мясникова Л. А. Тайна и смысл индивидуального бытия. Екатеринбург, 1993. С. 3.

⁹⁵ Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 130–131.

Глава 2

ТРИ ИЗМЕРЕНИЯ СВОБОДЫ

§ 4. Свобода в социально-личностном измерении

Социальная свобода индивидов является как процессуальной, так и результативной характеристикой их общественной жизни. Можно сказать, что она представляет собой следствие согласования всех форм существования людей, составляющих конкретную человеческую общность. Исходным, основополагающим принципом социальной и других форм свободы является целостность, а потому при определенных условиях между ними возникают единство и тождественность на гносеологическом, онтологическом, аксиологическом и праксеологическом уровнях. В многообразии связей и отношений человеческого «я» с «иным» состояние свободы возникает лишь временно от времени, в момент снятия противоречий самобытия и инобытия. Обычно оно исчезает, едва появившись. В обыденной жизни человек в основном живет надеждой, проектом бытия. Самые заветные мечты, будучи осуществленными, утрачивают всю свою важность — как подлинную, так и воображаемую.

С религиозно-философской точки зрения общество есть своеобразный организм («индивид»), обладающий особой душой (атмой, по В. С. Соловьеву). Эта душа народа либо полностью подчиняет себе души отдельных людей, либо лишь частично, либо она — соборная величина.

С точки зрения материалистов (Ф. Энгельс, Л. Фейербах) и позитивистов (О. Конт, Н. К. Михайловский и др.), общество есть не «индивид» с особой душой, а нечто общее, системное, подчиняющее себе эмпирических индивидов.

Исходя из этих альтернатив, социальная свобода может быть признана проблемой социальной психологии (учения о душе народа): «я» (душа) народа (человечество, мировая душа) выражает себя через «не-я» (другие народы). В то же время социальная свобода есть самосознание общества. Свобода человека как личности, с одной стороны, во многом зависит от свободы общества, с другой стороны, свобода общества определяется суммативной свободой его чле-

нов. И то и другое можно обосновать достаточно корректно, что неминуемо ведет к логико-гносеологической неопределенности понятия социальной свободы.

Если рассматривать свободу индивида предельно обобщенно, то приходится признать, что она, как и другие его подлинно человеческие свойства, возникает при благоприятном стечении и взаимодействиях многочисленных факторов. Социальная же свобода основывается преимущественно на согласовании индивидуальных свобод. Ядром социальной свободы зачастую выступает какая-либо одна конвенционально признанная свобода избранной личности, вождя. Когда общество переживает сильнейшие потрясения, когда оно охвачено стихией всех и всяческих противоречий, особо одаренные личности благодаря присущей им целостности и исключительно высокой социальной активности, оберегают его от непоправимых разрушений подобно тому, как умелые моряки в самый страшный шторм удерживают свой корабль на плаву. Они могут быть хранителями традиций или же, напротив, первооткрывателями новых направлений. Именно такие личности прежде всего способны устанавливать и преодолевать границы самобытия и инобытия. Всеумятущемуся и беснующемуся они противопоставляют уверенность и покой.

Люди обычно рассматривают общество с позиции определенного человеческого типа. Правда, при этом возникает возможность неадекватного отражения, — независимо от того, направлено оно на избранный эталон свободы или нет. Причем реально востребованных эталонов бывает, как правило, несколько и служат они различным группам населения. Чем социальная группа уже и чем теснее межчеловеческие связи внутри нее, тем больше создается возможностей для обретения людьми свободы. Так, в рамках семьи могут быть созданы благоприятнейшие условия для реализации свободы, если в основе этого союза лежит любовь, могущественную силу которой раскрыли еще философы и теологи эпохи Средневековья.

Человеческая свобода представляет собой сплав личностной, групповой и общечеловеческой свобод. Степень возможности обретения человеком свободы, с одной стороны, может значительно усиливаться за счет приобщения воли отдельного человека к воле группы, класса, нации, но, с другой стороны, свобода выступающего как

личность человека ограничивается социальными видами свобод. «Свобода для всех членов общества, — как вполне резонно отмечает Э. Мунье, — может подорвать свободу некоторых из них»¹. Социальные институты могут иррационализировать и фетишизировать реальность, препятствовать развитию индивидуальности, уводить человека в мир потусторонних сущностей. Т. Гоббс, к примеру, считал, что только государство с абсолютными правами способно обеспечить человеку свободу.

Ж.-Ж. Руссо по данному вопросу имел совершенно противоположную точку зрения. У него достижение человеком свободы возможно в рамках общественного договора, основанного на согласии, на единодушии. «Невозможно, чтобы правительство посягнуло на свободу, пока оно действует только в интересах общественно-го блага, ибо в этом случае оно лишь выполняет общую волю, и никто не может считать себя поработанным, если он подчиняется только своей собственной воле»². Государство же, в рамках которого власть и закон слиты, которое находится над человеком, несет, по Руссо, человеку отчуждение.

Проблема взаимоотношений человека и общества имеет очень давнюю историю, и нет ничего удивительного в том, что ее затрагивали все значительные философы. Ф. Ницше подчеркивал, что в современном ему обществе человек не свободен, выступает орудием общества и приносится ему в жертву. Враждебность Мира человеку, его абсурдность отмечали А. Камю и Ж.-П. Сартр. М. Хайдеггер обращал внимание на то, что положение человека в действительном Мире не отражает его состояния как сущего.

Стоит ли сомневаться в том, что разработка проблемы свободы в связи с сущностью человека предполагает поиск индивидом пути к самому себе? Человеческий индивид — не просто грань заведомо непостижимого в своей целостности Мира, а микрокосм, содержащий в себе в явной и неявной форме всю его многореальность.

Свойства целостного человеческого существа возникают и развиваются во взаимодействии с целостностями более высокого порядка (семья, социальная группа, нация). Характер этого взаимодействия раскрывается как соотношение единичного и особенного, общим применением к которым выступает совокупность реальных социокультурной действительности. В свою очередь, взяты как целост-

ности, реалии социокультурной действительности (как, впрочем, и она сама по себе) тоже не статичны; с точки зрения исследователя, они представляют собой развивающиеся и изменяющиеся системы.

Реальные состояния свободы человека обуславливаются ее многогранностью: внутренней, внешней, политической, экономической и т. д. Изначально-сущностно человек наделен богатым внутренним миром и ориентирован на универсальность и целостность. Но реализовывать свой внутренний мир он может только в общении с другими людьми.

Если рассматривать место социального индивидуума в рамках тоталитарного и демократического обществ, то, несмотря на принципиальные различия, между ними имеется общее — дозирование индивидуальных свобод и принуждения, которое происходит благодаря взаимдействию индивидуума и социума. Так, Г. В. Ф. Гегель, анализируя поведение человека в мире законов с позиций христианства, характеризовал как совершенное такое поведение, которое «можно скорее назвать склонностью действовать так, как следовало бы по подлинным предписаниям закона, единением склонности с законом, благодаря чему последний теряет свою форму закона»³.

Гегель обращал внимание и на огромную роль авторитета в социальном измерении свободы. Он отмечал: «Мышление знает себя свободным не только по форме, но и с точки зрения содержания. Однако свобода в мышлении не есть свобода без авторитета. Мышление обладает определенными принципами, которые, правда, суть его собственные принципы, и к ним оно сводит все; однако сами эти принципы подвержены развитию. Каждое время имеет свои принципы, и в них заключен для него авторитет»⁴. Немецкий философ подчеркивал, что убеждение всегда начинается с внешней стороны: с обучения, урока, авторитета. По существу же, оно есть погружение духа внутрь самого себя. Рассматривая свободу во взаимодействии с авторитетом, этот мыслитель выделяет два ее вида: формальную свободу, разрушающую любые авторитеты, и реальную свободу, удовлетворяющую человека по сути и тоже разрушающую авторитеты. Они взаимосвязаны и неотделимы друг от друга.

Социальная свобода в определенном смысле есть реализация людьми своих возможностей, интересов, желаний. При их несовпа-

дении с авторитетом свобода переходит в свою противоположность — несвободу, которая проявляется как чувство раздражительности, неудовлетворенности. Причины такого состояния могут быть либо внутренне, либо внешне порядка. Недовольство человека самим собой может служить предпосылкой для его дальнейшего совершенствования и развития, а недовольство бытием только внешнего порядка может проявляться в брезжании. Хотя, безусловно, целостность социума, его развитость и совершенство являются достаточными благоприятными основаниями для проявления свободы.

Целостность полагает «нечто», в том числе человека и его социальный мир, в качестве Универсума, содержащего в себе «иное» в снятом виде. Так, социум и Универсум сняты в человеке как личности, человек и Универсум — в социуме; Универсум же изначально содержит в себе человека и социум в качестве потенциальной возможности их проявления.

Можно сказать, что в социуме Универсум онтологически развернут в систему общественных отношений, в которых материальное и идеальное слиты. В данном случае принципиально не важно, что является субстанцией общественных отношений — разделение труда, общественное производство, практика или что-то другое. Сущность лишь актуально-потенциальная духовность этих отношений, которая проявляется в нравственных принципах человека и одновременно в его смысловых поисках. Стремясь постигнуть изначальный смысл своей жизни, человек адресуется к Универсуму.

В сфере же одного только социума свобода в единстве моментов отчуждения и освоения выступает стремлением к самораскрытию человеческой ценности для других людей и одновременно к ее изоляции от них. Социальный мир развертывается как целостность, состоящая из людей, комплементарных друг другу. Комплементарность социума предметно закрепляется в социальных связях, каждая из которых имеет материальные и духовные стороны.

Свобода как мера отчуждения и освоения воплощается в культуре, ограничивающей их экспансию, в таком видении Мира, при котором активность человека уравнивается ответственностью за свою деятельность и ее последствия, осторожностью и взвешенностью в принятии решений. Попросту говоря, отчуждая и осваивая (то есть в своей деятельности), человек должен учитывать идеальную,

духовную сторону «иного», будь то другой человек, социум или природная среда. Видимо, именно так может и должна быть раскрыта главная заповедь христианства: «Возлюби Бога и возлюби ближнего, как самого себя».

Предпосылкой социальной свободы является устойчивое состояние общества. Основанием для установления оптимальных отношений между личностью и обществом выступает традиция. Впитав в плоть и кровь накопленные предшествующими поколениями богатства, личность во взаимодействии с «иным», в частности с обществом, обогащает себя. Она подвергается менее разрушительному воздействию со стороны различных иррациональных эффектов. Даже такие рутинные стороны социальной жизни человека, как преемственность профессии и постоянное место проживания, могут служить дополнительными факторами при установлении гармоничных отношений с другими людьми.

Человек, оторванный от своих корней, нарушающий традицию, вынужден испытывать на себе всю разрушительную силу иррациональных воздействий. Эта закономерность распространяется и на социальные общности, являющие собой целостности более высокого порядка: если рушатся империи, то миллионы людей переживают свалившиеся на них бедствия. Тем не менее переходные периоды развития общества, отличающиеся разбалансированностью системы межчеловеческих отношений, не следует рассматривать только как время ограничения свободы социального индивида. История взаимоотношений между личностью и обществом свидетельствует о наличии диалектики, порождающей и разрешающей революционные ситуации, поддерживающей жизнедеятельность общественного организма.

Эпохи коллективизма, завершающиеся установлением жестких тоталитарных систем, в которых роль единственного всеподавляющего субъекта выполняет общество, сменяются периодами индивидуалистического субъективизма с претензиями отдельной личности на самодостаточность и чрезвычайным ростом ее экспансивного потенциала. Эпохи субъективизма, возвеличивая отдельную историческую личность, порождают ее разнузданность, непомерные притязания.

Освободившись от давящей необходимости, от бессмысленно-

го подчинения обществу (когда «ад — это другие», как выразился Ж.-П. Сартр), болезненные и деформированные обществом люди бегут от него как черт от ладана. Отчужденные и самоотчужденные от ценностного потенциала отвергаемого общества, они переживают довольно продолжительный период субъективизма, пока в войне всех против всех не сформируются новые общественные отношения, новые системы ценностей.

Следует отметить, что верующие люди общественные бури и потрясения переживают значительно легче за счет ничем и никем не нарушаемой внутренней связи своего «я» с трансцендентным началом — Богом. Например, у Н. А. Бердяева прослеживается мысль, что человек свободен в силу своей органической связи с Богом, а история, Мир — греховны. Но история свидетельствует и о том, что в кризисные периоды рушатся прежние границы и устанавливаются новые, в рамках которых проявляется свобода человека.

Несбалансированность социальной системы может способствовать устранению всего консервативного, сковывающего. Закладаются новые отношения, порой довольно существенно усиливающие социально-личностные потенции человека.

В истории мы находим немало примеров тому, что формирование индивидуальности целостного человеческого существа, становление его свободы протекает неравномерно. Постоянно меняются взгляды людей и культивируемые ими ценности. Более того, для человека сам Мир находится в состоянии острых противоречий. Характерным признаком нашего времени является возникновение, развитие и распространение новых идей и общественных отношений, но в то же время многие слои населения испытывают страх и растерянность, которые вводят у них почву из-под ног, а вместе с ней человек утрачивает суше как таковое, заглядывая в «ничто».

Политики зачастую занимаются мифотворчеством, порождая и культивируя искусственные социальные проблемы, сея ложные страхи, нарушая процесс социальной гармонизации. В то же время расставание ложных представлений способствует освобождению и развитию социальных форм существования людей.

Рассуждая о свободе, о ее самых общих принципах, мы не должны забывать то, что все люди различны и единой для каждого меры не существует. Следует учитывать также, что уровень социализации

нельзя рассматривать в качестве критерия свободы, поскольку социальные нормы поведения могут отличаться в рамках одной и той же социальной системы. Наличие множества мировоззрений и укладов с характерными для них особенностями свидетельствует о том, что единого пути к свободе не существует.

Социальная среда задает сопряженному с ней индивиду пределы воли и свободы. Поэтому человек может видоизменять и преобразовывать доступные фрагменты Мира, развиваясь внутренне и внешне в рамках этих социально сложившихся границ. Человек сочетает в себе духовное и материально-практическое, в критических ситуациях он пытается укрыться в одну из этих сфер и спастись в ней. Особенно трагично для человека состояние, когда и внешняя, и внутренняя стороны его жизни не приносят ему должного удовлетворения. Тогда начинается сложная и противоречивая переоценка ценностей и трансформация ценностных ориентаций личности (см. § 5). Период этот довольно сложен и болезненен для человека.

Но гораздо хуже, когда индивид редуцирован обществом до рядового, унифицированного элемента социума. Тогда границы его свободы оказываются резко суженными и жестко, насильственно детерминированными обществом. Например, наступление финансового капитала и господство денег в условиях постсоветской российской действительности ведут к игнорированию в человеке всего того, что выходит за рамки социально-ситуативно заданной статусно-ролевой репрезентации. Подобную ситуацию применительно к своему времени превосходно охарактеризовал К. Маркс: мир, в котором господствуют деньги, порождает различные виды человеческого отчуждения (от самого себя, от других людей, от продуктов труда и т. п.).

Впрочем, в отличие от некоторых последователей К. Маркса, мы все-таки сомневаемся в том, что общество может полностью поработить человека и что реально возможны чисто тоталитарные государства. В логике рассуждений таких марксистов о процессах освоения действительности наблюдается теоретическое гипертрофирование социальной причинности. Впрочем, и сам К. Маркс критикует Г. В. Ф. Гегеля за его стремление представить государство как осуществление свободного духа и не приемлет его идею постепенного прогресса, полагая, что для установления подлинно нового государственного строя всегда требовалась революция.

Л. Фейербах, по мнению К. Маркса, не сумел дойти до мысли о том, что земная основа должна быть понята в своем противоречии и практически революционизирована путем устранения этого противоречия. Согласно сложившимся в рамках марксизма представлениям, существующие отношения складываются из отношений индивидов друг к другу. Индивиды всегда находятся на той или иной исторически определенной ступени развития своих производительных сил, а не являются изначально некими «чистыми» и «готовыми» индивидами. И пока общественные отношения и случайность господствуют над ними, они будут находиться в состоянии отчуждения.

Но отчуждение такого рода может быть уничтожено. Для этого требуется наличие следующих предпосылок: во-первых, чтобы отчуждение стало невыносимой силой, чтобы оно превратило большинство человечества в совершенно лишенных собственности людей, противостоящих миру богатства; во-вторых, необходимо определенное развитие производительных сил и связанного с ними мирового общения.

Марксисты верят, что переход к иному, более совершенному — справедливому — социальному устройству должен осуществиться только революционным путем, с установлением диктатуры пролетариата. Пролетариат, взяв власть, должен поставить под собственный контроль условия своей жизни и условия существования всех остальных слоев общества. С достижением обществом полной свободы государство исчезнет, его место займет община, но, пока это не произошло, в интересах свободы, а также для подавления своих противников пролетариат нуждается в специфическом государстве.

С переходом к новому способу производства горизонты человеческого познания расширяются, людьми будут учитываться более отдаленные последствия принимаемых ими решений. Обобществление средств производства, согласно марксистской теории, должно привести к устранению товарного производства и господства производимого людьми продукта над производителями. Законы же общественных действий и законы природы, являющиеся фактически чуждыми человеку, по мере их освоения будут использоваться людьми со знанием дела и находиться под их контролем, а условия жизни перестанут господствовать над людьми. Ф. Энгельс определял достижение такой исторической эпохи как «скачок человечества из цар-

ства необходимости в царство свободы». Буквальное понимание данного тезиса — метафорического по своей сути — ведет к упрощенному толкованию свободы. Отметим, что такого рода следование букве теоретического наследия марксизма было характерно для многих его отечественных последователей.

К. Маркс и Ф. Энгельс трактовали коммунизм как действительное движение, уничтожающее теперешнее состояние, а не как состояние, которое должно быть установлено, не как идеал, с которым должна соотносываться действительность. И чтобы быть последовательными, заметим, что, согласно их постановке вопроса, эта новая форма общности людей — коммунизм, несущий человечеству свободу, невозможна в одной отдельно взятой стране. Сколь велика вероятность практического осуществления коммунизма — это уже иной вопрос. Идея же возможности победы пролетарской революции первоначально в нескольких или даже в одной отдельно взятой стране принадлежит Ф. Лассалю и В. И. Ленину⁵. Поэтому есть основания считать, что тот строй, который существовал с 1917 по 1991 г. в нашей стране, не есть практическая реализация идей К. Маркса и Ф. Энгельса.

Истинное царство свободы связывается классиками марксизма с высшей фазой коммунизма и находится, так сказать, по ту сторону принудительно поглощающего индивида материального производства, по ту сторону объективной исторической необходимости. В частности, на такой поворот мысли классиков марксизма обращает внимание С. Платонов⁶. Царство свободы должно начаться там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью; основное условие достижения свободы — это сокращение рабочего дня. Царство же необходимости рассматривается как базис будущего истинного царства свободы. Путь к цветущему царству свободы — постоянное освоение Мира как всеобъемлющей много-реальной целостности.

В практической жизни общества учение К. Маркса вовсе не сильно, хотя и бесполезно. Немецкий мыслитель предложил методы научного анализа целого ряда социальных явлений, в особенности феномена социальной революции. С того момента, как он в первом томе «Капитала» ввел понятие времени как единицы измерения труда, усилилась научная эффективность социологии и полит-

экономии. Эти дисциплины стали характерными примерами теоретических наук, проявлением господствующего на закате Нового времени рационального теоретического разума. Вместе с тем оказалось, что для исследования явлений социальной статистики, феноменов духовной жизни, а также иррациональных реальностей предложенные Марксом методы непригодны.

В философии марксизма культура и сфера личной жизни человека выступают основаниями свободы. В рамках любой конкретной культуры устанавливаются специфические отношения человека с природой, самим собой и с обществом. Возможность реализации свободы глубоко зависит от того, что человек наследует в этой жизни, что его окружает. Свобода во многом определяется степенью цивилизованности и развитости индивида, его генетической predisposition, воспитанностью. Допустим, ребенок годами рос в условиях материальной и духовной нищеты, в атмосфере пьянства, бесконечных семейных ссор и т. п. Личностный и индивидуальный уровень такого ребенка обычно заметно ниже, чем у его сверстника, формирующегося в более благоприятных условиях. Исключением являются люди весьма яркие, одаренные и гении, напрямую взаимодействующие с миром трансцендентного, способные своим творчеством коренным образом изменить и обогатить любую культуру.

В связи с этим имеет смысл разграничивать свободу вообще и свободу социального индивида. Если первая представляет собой совокупность множества индивидуальных возможностей и уже реализованных свобод, то вторая может оставаться только на уровне возможного. Начала свободы, которые имеет в себе человек, могут быть, а могут и не быть реализованы. Очень многое зависит от самого волевого влечения в социальные отношения человека, от степени организованности общества, так как основным условием проявления свободы является состояние тождества, единства бытия и мышления, «своего» и «иного», индивидуального и социального.

Современный уровень развития общества зиждется на весьма глупом разделении труда. Человек, как правило, изначально ориентирован на одностороннее развитие своих способностей. Он — мыслитель или музыкант, художник или спортсмен и т. д. Это, вероятно, не лучший способ совершенствования человека, так как в этом случае свои духовные, душевные и телесные качества он развивает в

очень узких рамках. Однако для общества все более тонкая дифференциация труда часто оказывается формой углубления и расширения его свободы.

Парадоксальность ситуации заключается в том, что именно граница между разделенными индивидами, понимаемая как межа, отделяющая «нечто» от «иного», как место единства противоположностей внешнего и внутреннего, сущности и явления, позволяет кооперированному сообществу индивидов глубже проникнуть в царство свободы. Граница, с одной стороны, разъединяет, а с другой — объединяет, способствует возникновению нового. Она фиксирует конечность качества и одновременно раскрывает, что данному качеству присуще множество внутренних определений.

Свобода, как уже говорилось, как раз и проявляется в пограничной ситуации. Человек в действительности не может рассчитывать на вечное царство свободы и не должен утрачивать своего критического настроения. В наиболее ярко выраженной форме проявляется это настроение интеллигенция, обнажая противоречия, имеющие место в обществе. Так, между обществом и личностью идет борьба, приводящая к тому, что либо общество увеличивает свою мощь и свободу за счет личности, либо личность — за счет общества. Исследуя свободу в социально-личностном измерении, думается, не следует рассматривать социального индивида и общество безотносительно друг к другу. Они являются принципиально неизолируемыми противоположностями внутри единого мира социальности.

Каковы же пределы индивидуальной свободы и возможно ли ее проявление при рассогласованных отношениях с обществом? По мнению Э. Фромма, если общество выходит из-под контроля человека, то оно уже управляет людьми. В такой ситуации вступающий как личность человек отчуждается и от общества, и от самого себя как целостного существа. Он неминуемо оказывается перед выбором: либо невзирая ни на какие трудности бороться за свою свободу, либо отвергнуть ее, тем самым отказавшись от себя, став на позицию конформизма. Немецко-американский философ пишет: «Подавление спонтанных чувств — а следовательно, и подлинной индивидуально-сти — начинается очень рано, по существу, с самого начала воспитания ребенка»⁷. В школе и колледже продолжается подавление самостоятельного мышления за счет перегруженности информацией. Ему

способствует и излишний релятивизм, ориентированный на относительность истин. Это далеко не единственные факторы, мешающие самостоятельному мышлению, которые приводит Фромм. Человек, по его мнению, должен бороться за себя, за свою свободу, за свое общество, так как «общество осуществляет не только функцию подавления, хотя и эту тоже, но и функцию созидания личности»⁸.

Данные вопросы стоят перед людьми не только в теоретической форме, но и переживаются ими в практической жизни. А. И. Солженицын в романе «В круге первом» рассматривает проблему индивидуальной свободы человека следующим образом. Инженер Бобыкин говорит министру госбезопасности Абакумову: «У меня ничего нет, вы понимаете, — нет ничего! Жену мою и ребенка вы уже не достанете — их взяла бомба. Родители — уже умерли. Имущества у меня всего на земле — носовой платок и комбинезон и вот белье под ним без пуговиц (он обнажил грудь и показал) — казенное. Свободу вы у меня давно отняли, а вернуть ее не в ваших силах, ибо ее нет у вас самих. Лет мне от роду сорок два, сроку вы мне отсыпали двадцать пять, на каторге я уже был, в номерах ходил, и в наручниках, и с собаками, и в бригаде усиленного режима — чем еще вы можете мне угрозить, чего еще лишить?.. Вообще поймите и передайте там, кому надо выше, что вы сильны лишь постольку, поскольку отбираете у людей не все. Но человек, у которого вы отобрали все — уже не подвластен вам, он снова свободен»⁹. В данном случае свобода инженера Бобыкина становится недоступной для сильных мира сего, для них она переходит в «ничто», сохраняясь в качестве «нечто» для него самого. Эти горькие строки могут служить иллюстрацией гегелевской диалектики «ничто» и «нечто».

Возможность обретения человеком свободы обусловлена множеством предпосылок: правильно выбранной профессией, социальным положением и т. д. В. Виндельбанд не случайно обращает внимание на исследование мотивации поступков человека. Он выступает противником внешнего детерминизма, согласно которому человек в своих волениях находится в полной зависимости от внешнего мира: «Но такого внешнего детерминизма не проповедовал еще ни один более или менее мыслящий человек... Если же мы под детерминизмом или, чтобы точнее выразиться, под "внутренним детерминизмом" будем понимать то учение, согласно которому

преходящие и постоянные мотивы в своей совокупности составляют все содержание нашей воли и определяют наш выбор, то в таком случае мы все детерминисты»¹⁰.

Свой детерминизм В. Виндельбанд называет внутренним не случайно. Так, рассматривая философию И. Канта, он подчеркивает, что этот мыслитель строит свое учение о свободе на соотношениях между «вещью в себе» и явлением, что у него «вещь в себе» не только соответствует явлению, но и есть его основа и причина. Анализируя поведение человека в различных жизненных ситуациях, немецкий философ-неокантианец стремится показать, что всякое свободное воление человека причинно обусловлено. А индетерминисты, утверждающие, что принимают решения независимо от всяких мотивов, по его мнению, стремятся снять с себя всю ответственность за эти решения.

Рассмотрим воззрения некоторых философов на проблему свободы в свете взаимоотношений индивида и общества. М. А. Бакунин вслед за К. Марксом и Ф. Энгельсом, проповедовавшими учение о социальной сущности человека и его свободе, считал, что свобода истинная и полная возможна только в целостной взаимосвязи всех и каждого, по своей природе она взаимна и социальна.

Экзистенциалисты стремятся освободить человека от общества. Являясь последовательными индетерминистами, они стремятся преодолеть отношение к человеку как к вещи, считают сущностью человека свободу от всякого детерминизма. Ж. Эллюль, в частности, пишет: «...мы живем в обществе слишком упорядоченном, связанном, императивном и т. д. <...> Нужно освободиться от этого. Необходимо переоценить порядок и беспорядок, компенсировать этот порядок беспорядком»¹¹.

Г. Буркхардт утверждает, что «вера в систему деформирует свободу... Мы, конечно, можем и должны говорить о жизненно необходимой организации, однако в то же время следует знать, что ни одна наша мечта не реализуется через организацию. Как кастрата нельзя спрашивать о том, почему желанна женщина, так и человека, верующего в систему, нельзя спрашивать о том, почему желанна свобода. Свобода предрешена, любовь предрешена — это может быть предметом рассмотрения, но не предметом спора»¹².

А. Сервера Эспиноза, характеризуя свободу как экзистенциальную составляющую личности, подчеркивает, что «оба аспекта —

социальный и индивидуальный — обуславливают и ограничивают друг друга. <...> Индивид является фактом экзистенции в той мере, в которой он связан живыми отношениями с другими индивидами; коллектив является фактом экзистенции в той мере, в которой живые отношения сочетаются с живыми единствами отношений»¹³.

Р. Штайнер правомерно отмечает, что один из вопросов о свободе — это «вопрос — вправе ли человек как волящее существо приписывать себе свободу, или же свобода только пустая иллюзия, возникающая в нем, поскольку он не видит нитей необходимости, которыми опутано его воление, подобно всякому природному процессу»¹⁴.

А. Шопенгауэр в своих произведениях отмечал зависимость людей от многих факторов. Он писал, что человеческая жизнь полна страха, горя и страданий. Чем люди более развиты интеллектуально, тем сильнее их нравственные страдания. Поэтому «ошибка всех философов заключалась в том, что метафизическое, неразрушимое, вечное в человеке они полагали в интеллекте, между тем как на самом деле оно лежит исключительно в воле, которая от первого совершенно отличается и только одна первоначальна»¹⁵. Если же страдания и лишения мы ощущаем положительно, то три высших блага — здоровье, молодость и свободу начинаем осознавать лишь тогда, когда их потеряем»¹⁶.

Ощущение человеком свободы действительно сопоставимо с молодостью и здоровьем, но только лишь ощущение, а не сама свобода. Молодость уходит безвозвратно, с годами человек утрачивает и здоровье. Но если они есть, то на протяжении многих лет человек может явно ощущать их присутствие. А вот свобода — трудноуловима, мгновенна. Большую часть своей жизни человек находится на пути к свободе. В частности, Шопенгауэр отмечал, что свобода лежит в действии. «При жизни воля человека лишена свободы: все его поступки, влекомые цепью мотивов, неизбежно совершаются на основе его неизменного характера... Но если бы он и вечно жил, то, в силу этой неизменности характера, он вечно бы и поступал таким же точно образом. Оттого он должен перестать быть тем, что он есть, для того чтобы из зародыша своего существа он мог возродиться как нечто другое и новое. И смерть разрывает эти узы, воля опять становится свободной, ибо не в ней, а в действии лежит свобода»¹⁷. Размышляя о свободе, немецкий философ подчеркивает сложность ее определения, считает, что содержание свободы можно выразить, указав лишь на определен-

ные препятствия, мешающие человеку в ее достижении. Само же содержание свободы, по Шопенгауэру, равно нулю.

В социально-личностном измерении свободу часто соотносят со справедливостью. Так, И. Кант отмечал, что при справедливом государственном строе «свобода каждого совместима со свободой всех остальных»¹⁸.

Анализ свободы в социально-личностном измерении показывает, что в каждую историческую эпоху перед человечеством встает задача создать новую модель свободы, что формирование индивидуальности и становление свободы протекают неравномерно. Свобода измеряется в двух ракурсах: а) идеальная модель свободы — реальная свобода; б) внутренняя свобода — внешняя свобода.

В многообразии связей и отношений человеческого «я» с «иным» состояние свободы возникает лишь время от времени, в момент снятия противоречий самобытия и инобытия.

Являясь одной из основных форм инобытия, социальная среда выступает важнейшим компонентом человеческой свободы; в одних случаях она ограничивает возможности самоопределения сопряженного с ней индивида, а в других, напротив, способствует их проявлению.

Можно выделить четыре типа зависимости самобытия «я» от инобытия (общества, других «я»): а) независимый (индивидуалистический); б) зависимый (коллективистский); в) одинаковый (все «я» сходны); г) различный (все «я» существенно различаются между собой). Комбинация этих типов такова: а) индивидуализм независимый и одинаковый; б) коллективизм зависимый и одинаковый; в) индивидуализм независимый и различный; г) коллективизм зависимый и различный. В соответствии с этой типологией выделяются основные формы проявления личностной свободы индивида в отношении общества. В одних обществах индивиды чаще стремятся к свободе весьма сходными средствами, а в других, напротив, каждый уникально независим и свободен от общества. В типах коллективистской свободы преимущественно отражаются отношения между социальными группами. Разумеется, никто не может быть абсолютным индивидуалистом или коллективистом. Речь тут идет о наличии в свободе индивидуалистической или коллективистской тенденций, рассматриваемых в социально-личностном измерении.

§ 5. Свобода в ценностном измерении

Свобода как экспансия «я» вовне (слияние с Абсолютом) напоминает тенденцию к добру, проявляющуюся в стремлении к совершенству, целостности, расширению «я» до всеединства (не об этом ли «Быть или не быть?» Гамлета — восходить до бесконечности бытия или замыкаться в узких границах своей экзистенции?). Однако зло маскируется под добро (одевается в «белые одежды») и внешне может казаться тенденцией к целостности, самодостаточности. На деле же зло оборачивается разрушением реальных целостностей, божественных творений. В свободе индивида, строящего свой расширяющийся мир за счет вытеснения ближнего и подчинения его своей воле, также проявляется злая, разрушительная тенденция, являющаяся тем не менее в белые одежды ангелов. Проблема в том, как умиротворить (гармонизировать) обе эти взаимоисключающие стороны реальной свободы индивида, нации, человечества и использовать во благо не только конструктивные, но и разрушительные аспекты свободы.

Человеческая свобода может пониматься как способность самоопределения (см. § 3), самопроявления, самооткровения. Но такое понимание свободы вовсе не предопределяет ее образное представление только в виде внутреннего света, озаряющего внешнюю жизнь человека. Внутренняя, скрытая, целостность человека так же противоречива, как и внешняя. Противоположность сознательного и бессознательного, светлого и темного, духовного и телесного имеет свои внутренние корни. Но для того, чтобы человек в своей жизни излучал свет, радость, счастье, необходимо взаимодействие его «я» с «иным». И различные «надо» и «должен» духовного и материального плана, являясь на первый взгляд внешними и чуждыми для человека, на самом деле выступают для него изначально важными ценностями, способствующими реализации его свободы.

Так, с самого раннего детства родители и общество стремятся сформировать у ребенка ориентацию на положительные ценности. В связи с этим его свобода, возможность выбора постоянно ограничиваются. Одни его намерения и поступки пресекаются замечаниями типа «не трогай», «не прыгай», «не разговаривай» и т. п., другие же получают более или менее явную поддержку и поощрение со сто-

роны взрослых. Идет процесс адаптации маленького человека к социальным условиям существования путем ценностного освоения им действительности. С помощью приобщения к ценностному потенциалу общества самость ребенка в чем-то будет подавлена, а в чем-то получит ориентир и возможности для самореализации. Социально приемлемое ценностное освоение действительности направляет развитие внутреннего мира человека, воздействует на формирование его свободы и идеалов. Вседозволенность, игнорирование разумных ограничений способствуют развитию внутренних, но, как правило, темных начал в человеке.

Нет сомнения в том, что во все периоды жизни человека неотъемлемой составляющей его целостного мироотношения является ценностное отношение к себе, к Миру в целом и к отдельным его фрагментам. Возникая как суммативно-кумулятивный эффект ценностного освоения действительности, ценностное отношение человека реализуется в его индивидуальной системе ценностей и ценностных ориентациях.

Надо подчеркнуть то, что в отечественной человековедческой литературе содержание понятий ценности и ценностных ориентаций личности, как правило, либо не дифференцируется с достаточной четкостью, либо безоговорочно отождествляется. Такая постоянно воспроизводящаяся понятийно-терминологическая неопределенность вполне объяснима. «Вездесущие ценностного момента, — как полагает классик русской философии Н. О. Лосский, — есть условие, не облегчающее, а, наоборот, чрезвычайно затрудняющее опознание его и выработку отвлеченного понятия ценности»¹⁹ и построение соответствующего понятийного ряда. Обсуждаемые понятия весьма важны для осмысления свободы человека как целостного природно-социально-духовного существа, поэтому представляется целесообразным проведение размежевания их содержания.

Понятие ценности, введенное в философский обиход еще античными мыслителями, впоследствии более или менее активно и продуктивно использовалось в рамках множества различных доктрин. Обретя к настоящему времени двойственный эпистемологический статус (с одной стороны, оно стало сквозным, общеполитическим и общенаучным, с другой стороны, разработка его содержания оказалась предметом аксиологии — фундаментальной философской дисциплины

ны), это понятие получило большое количество определений, характеристик и сравнений, дополняющих, как правило, друг друга.

Так, в одном из современных энциклопедических изданий ценности определяются как «невербализуемые “атомарные” составляющие наиболее глубокого слоя интенциональной структуры личности — в единстве предметов ее устремлений (аспект будущего), особого переживания-обладания (аспект настоящего) и хранения своего “достояния” в тайниках сердца (аспект прошедшего), — которые конституируют ее внутренний мир как “уникально-субъективное бытие”»²⁰. В другом подобном издании указывается, что ценности «задают одну из возможных предельных рамок социокультурной активности человека (любого другого социального субъекта). <...> Они трактуются как ... вплетаемые в изменчивое многообразие жизни ... ее инварианты, позволяющие: связывать разные временные модусы (прошлое, настоящее, будущее); семиотизировать пространство человеческой жизни, разделяя все элементы в нем аксиологической значимостью; задавать системы приоритетов, способы социального признания, критерии оценок; строить сложные и многоуровневые системы ориентации в мире; обосновывать смыслы»²¹.

«Ценность, — по утверждению Н. О. Лосского, — есть нечто всепроникающее, определяющее смысл и всего мира в целом, и каждой личности, и каждого события, и каждого поступка. Всякое малейшее изменение, вносимое в мир каким бы то ни было деятелем, имеет ценностную сторону и принимается не иначе, как на основе каких-либо ценностных моментов и ради них»²².

Применительно к конкретному человеку, к его свободе ценностью может выступить любое явление, как реально существующее, так и гипотетическое, которое, приобретая для него интимно-личностный смысл, в определенных общественно-исторических условиях оказывается ориентиром его жизни.

«Факты жизни, — пишет Л. Г. Ионин, — становятся ценностями лишь тогда, когда они превосходят рамки своего природного в себе существования и, рассмотренные с точки зрения определенных идеалов, помещаются в культурный контекст»²³. Любая ценность при этом возникает в процессе социального осуществления людей и обретает свою сущность в их взаимодействии. Х. Р. Нибуэр утверждает, что «ценность налична там и тогда, где и когда одно реальное существо с его

потенциальными возможностями противостоит другому существу, его ограничивающему, завершающему и дополняющему. Таким образом, ценность прежде всего объективно предстает для наблюдения в соответствии или несоответствии одного существа другому. В первом случае это положительная ценность, во втором — отрицательная»²⁴. Притягивая и отталкивая человека, положительные и отрицательные ценности конституируют общий характер его мироотношения.

Реализация целостного мироотношения предполагает производство и потребление, трансформацию и трансляцию самых различных ценностей. Отдельные ценности при этом не существуют как нечто изолированное от подобного. Являя в своей совокупности атрибут социокультурной действительности, они обнаруживаются как системно организованные явления. Система ценностей во всякий момент своего осуществления континуальна и при этом многореальна в своих опосредованных ценностными ориентациями личности проявлениях.

Можно согласиться с А. Маслоу, который связывает эффективное формирование системы жизненных ценностей людей с их философским принятием себя, человеческой природы, социальной жизни в целом, а также природы и физической реальности и указывает, что именно благодаря этому формируются ценностные ориентации индивидов в повседневной жизни²⁵. Тем не менее по поводу корректности использования термина «индивид» в данном случае следует сделать замечание. Думается, что более верным было бы вести речь не об индивиде, то есть некоем отдельном человеческом существе, взятом вне всяких контекстов, а об индивиде социальном, то есть человеке, осуществляющем себя и свою свободу в сфере межчеловеческих отношений, иначе говоря, о личности.

В разных сферах отечественного человековедческого знания получила известность диспозиционная концепция регуляции социального поведения личности, разработанная В. А. Ядовым²⁶. Согласно данной концепции, диспозиции личности, то есть ее готовность к поведению в конкретной социальной ситуации, являются иерархически организованной системой. Ценностные ориентации личности, представляющие собой высший уровень этой системы, выступают продуктом взаимодействия доминирующих социальных потреб-

ностей и условий и опосредуют целостные программы социального поведения человека в определенных сферах деятельности.

Обеспечивая целостность и устойчивость личности, ее ценностные ориентации «определяют структуры сознания и программы и стратегии деятельности, контролируют и организуют мотивационную сферу, инструментальные ориентации на конкретные объекты и (или) виды деятельности и общения как средство достижения целей»²⁷; «задают: общую направленность интересов и устремлений личности; иерархию индивидуальных предпочтений и образцов; целевую и мотивационную программы; уровень притязаний и престижных предпочтений; представления о должном и механизмы селекций по критериям значимости; меру готовности и решимости (через волевые компоненты) к реализации собственного «проекта» жизни»²⁸; «проявляются и раскрываются через оценки, которые человек дает себе, другим, обстоятельствам и т. д., через его умение структурировать жизненные ситуации, принимать решения в проблемных и выходить из конфликтных ситуаций, через избираемые линии поведения в экзистенциально и морально окрашенных ситуациях, через умение задавать и изменять доминанты собственной жизнедеятельности»²⁹.

Можно сказать, что ценностные ориентации личности являются собой комплекс социально заданных и усвоенных человеком установок, регулирующих его многообразные субъект-объектные проявления в наиболее важных жизненных ситуациях. Эти установки выступают как преимущественно практически ориентированная система координат, способствующая обретению человеком свободы. Формирование такого рода установок предполагает приобретение ценностно-ориентированных знаний, их реализацию в социально детерминированной практической деятельности и коррекцию в соответствии с ее результатами.

В структуре ценностных ориентаций личности следует выделить четыре взаимосвязанных компонента: *информационно-познавательный* (усвоение информации о факторах, детерминирующих социальную активность личности в различных сферах деятельности — «знаю»); *оценочно-мотивационный* (осознание личностной значимости определенной направленности социальной активности — «хочу»); *потенциально-деятельностный* (готовность к реализации

усвоенных социальных установок в практической деятельности — «могу»; *реально-деятельностный* (реализация усвоенных социальных установок в практической деятельности — «делаю»). Благодаря своей включенности в жизненные процессы, они во многом предопределяют реальную свободу человека.

Содержание конкретной системы ценностных ориентаций личности определяется, с одной стороны, объективными закономерностями ценностного освоения действительности, с другой — свойствами явлений, ставших объектами ценностного освоения, и опосредуется спецификой процесса социализации данного индивида.

Применительно к формированию свободы человека роль ценностей можно сравнить с ролью фильтра при разделении смеси разнообразных вещей, частично среагировавших друг с другом, частично сохранивших свои свойства и структуру. При оптимальных условиях функционирования фильтра какая-то часть попадающих в него веществ пропускается в исходном или же преобразованном виде, другая — задерживается. Если же условия функционирования отклоняются от оптимальных, то эффективность фильтра падает, работа его может вообще прекратиться, а сам он — разладиться или разрушиться (окончательно или же с возможностью последующего возврата к обычному режиму функционирования). В этом случае фильтр либо забивается и не пропускает больше ничего, либо начинает пропускать все попадающие в него вещества или какую-то их часть. То есть в обычных условиях сложившаяся индивидуальная система ценностей в той или иной мере блокирует фиксацию части воспринимаемой человеком информации как ценностно-ориентированного знания, пропуская только то, что полностью соответствует ее содержанию или хотя бы явно ему не противоречит. Если же жизненная ситуация человека меняется столь кардинально, что собственная ему система ценностей теряет необходимую совместимость с реалиями социокультурной действительности, то ее позитивно-упорядочивающее влияние на процесс формирования свободы прекращается.

Ценностное освоение действительности являет собой сложный и противоречивый процесс. С одной стороны, он осуществляется путем последовательного или совпадающего во времени приобщения человека к разнообразным субкультурам (детским, молодежным, профес-

сиональным, национально-региональным и др.). Это связано с освоением специфических наборов ценностей, в большей или меньшей мере отличающихся как друг от друга, так и от базового набора ценностей доминирующей «официальной» культуры этносоциальной общности, к которой этот человек принадлежит. С другой стороны, окружающие человека социокультурные реалии трансформируются в течение всей его жизни. Такое положение диктует необходимость постоянной адаптации и самокоррекции — процессов осознаваемых, требующих волевых усилий, и неосознаваемых, связанных с внесознательными компонентами человеческого мироотношения.

Более того, по утверждению Э. Фромма, с которым трудно не согласиться, «обычно существует разрыв между тем, что человек считает своими ценностями, и действительными ценностями, которыми он руководствуется и которые им не осознаются»³⁰. «Расхождение между осознанными и неэффективными ценностями, с одной стороны, и неосознанными и действенными — с другой, опустошает личность»³¹ и, как следствие, ограничивает свободу человека, лишает его должной жизненной устойчивости в природной и духовной сферах его существования.

Этическое содержание свободы проверяется жизнью, практикой. Философские искания — это своего рода попытки осмыслить процесс самоопределения человека. Многообразие концепций, теорий не порождает хаос, а лишь расширяет возможности выбора, подчеркивает возросшую степень ответственности за его совершение. Нравственный поиск является необходимым условием свободы. Свобода выступает как фундаментальная человеческая ценность, обеспечивающая прогресс человека в осуществлении своей целостности, подчеркивающая его индивидуальную важность, неразрывность в надличностных социальных реалиях.

Все это наиболее явственно просматривается в такое время, как наше, на фоне разрушения прежних форм производства и управления, смены мировоззрений и верований. Социум, перестав безоговорочно доверять над человеком, тем самым предоставил ему более широкие, чем прежде, возможности для индивидуального развития. Впрочем, это уже неоднократно повторялось и в истории, и в философии. Индивид, вырвавшись на свободу, начинает томиться своей неприкаянностью и ищет новые смыслообразующие идеи.

Демократизация общества является недостаточным условием для обретения свободы. История изобилует примерами того, как демократические режимы легко и просто сменялись тоталитарными при широкой поддержке народных масс.

Проблема свободы — это внутренняя, нравственная проблема. Вопрос состоит в том, как человеку преодолеть свою раздвоенность, согласовать чувственные формы жизнедеятельности со сверхчувственными, моральными нормами. К примеру, из философии И. Канта, его учения о мире вещей и мире явлений, следует, что человек творит добро, ориентируясь на некий моральный миропорядок. Анализируя свободу, основатель классического немецкого идеализма исходит из трех постулатов — бессмертия, свободы и бытия Бога, — принятых априорно.

Бог у Канта обладает такими качествами, как воля и рассудок, поскольку, опираясь на основание только внешней возможности, люди не в состоянии понять красоту и порядок, который проистекает из всеобщих законов природы и является результатом высшей мудрости. Свободные поступки не представляют собой хаотических действий под влиянием непосредственных влечений, а, напротив, вызываются только приобщенными к воле мотивами разума. Такие мотивы должны соотнобразовываться с основаниями нравственного закона. Человек стремится совершать поступки, адекватные категорическому императиву. И в этом ему помогает вера. «Так как человек не может сам реализовать идею высшего блага, неразрывно соединенную с чисто моральным образом мыслей (не только со стороны относящегося к ней блаженства, но и со стороны необходимого объединения людей для общей цели), хотя действовать в этом направлении есть его долг, — то он находит для себя необходимой веру в содействие или в существование морального миродержца ...»³².

Но, к сожалению, человек не всегда поступает в соответствии с высшим нравственным принципом; зачастую его действия не согласуются с Божественным началом. Тогда для реализации высшего в самом себе ему предстает большая работа по гармонизации имманентного и трансцендентного, но не принудительным путем, ибо принуждение к нравственности не является нравственным. Хотя И. Кант и критикует религию, в частности христианскую, но из всех религий он только ее считает моральной.

Значение религии в нравственном становлении личности отмечали многие философы. Так, П. Я. Чаадаев во «Втором философическом письме» называет заблуждением мнение философов, что существуют нравственные истины, которые может нам преподать одна только философия. Человек в поисках нравственного начала должен обращаться к Богу: «Всюду узнает он эти всеильные и неизгладимые идеи, ниспешшие с неба на землю, без которых человечество давно бы запуталось в своей свободе»³³.

Г. П. Федотов, анализируя историю развития христианства, полагает, что на одних этапах его роль усиливалась (Римская империя, Средневековье), на других — ослабевала (эпоха Возрождения). Во имя связи с обществом в христианской проповеди допускалась измена древним и средневековым традициям. Вместе с тем Федотов отмечает, что «христианство как религия абсолютная не может заисеть в своей этике ни от какого общественного строя. Его идеал так велик, даже недостижим, — “Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный” (Мат. 5: 48), что ни один общественный строй не может удовлетворить ему»³⁴. Что же касается связи христианства с социалистическими идеями, то известный отечественный философ полагает, что идеи коммунизма возникли в религиозной среде на основе христианского идеала свободы.

Христианство часто обвиняют в том, что оно якобы превозносит мнимые ценности, отвлекает человека от реальных жизненных проблем. Однако это далеко не так: христианство включает человека в мир реальных отношений. На это обращают внимание многие современные религиоведы. В частности, В. И. Колосницын показывает, что «религиозные отношения своими корнями уходят в систему общественных отношений»³⁵. Христианство решает ключевую для себя проблему человека сквозь призму его взаимодействия с Богом как наивысшим идеалом. Величие и недостижимость Бога — причина недоказуемости многих людских суждений о Боге. Именно об этом величии спотыкается любой философ, который всякое бытие стремится взвесить на весах разума.

В. С. Соловьев, характеризуя Бога как абсолютную и всеоленную реальность, выражает истинно христианское понимание проблемы, считая, что не К. Марксу и Ф. Лассалю — этим идолам современных прогрессистов — спасать христиан. Не осчастливит

Россию также участие И. Канта, Ф. Ницше, графа Толстого, С. Кьеркегора, Р. Эмерсона и др. Не помогут и потревоженные тени Будды и Заратустры, так как непосильна им эта величайшая задача — дарование истинной свободы, потому что дать ее может только тот, кто сам абсолютно свободен. Русский мыслитель подчеркивает, что для христиан «в нравственном мире идеальная сила должна быть в известном отдалении от непосредственной жизни, чтобы тем могущественнее на нее действовать, чтобы тем скорее ее повернуть и поднять. Только тот, кто свободен от мира, может действовать в пользу мира»³⁶.

Божественный идеал выполняет огромную эвристическую роль в формировании высоконравственного человека — христианина. Стремясь обуздать человеческую плоть несокрушимой мощью духа, христианство способствует решению этой задачи, указывая на образцы ее выполнения. Одним из образов аскетической жизни предстает жизнь отшельников. Многие критикуют и не принимают ее потому, что скорее всего сами не пережили привлекательности того идеала, который формирует мощь человеческого духа. С другой стороны, в душах даже самых закоренелых атеистов, пусть и неосознанно, оставил глубокий след образ отца Сергия, созданный Л. Н. Толстым. История христианства показывает, что поднявшихся на недостижимую высоту человеческого дух было немного, так как это по плечу далеко не каждому, и их место среди святых не случайно, они веками служили и служат человечеству маяками, способствуют формированию человеческой нравственности, обретению свободы.

Так, В. С. Соловьев очень верно подметил: «Цель христианского аскетизма — не ослабление плоти, а усиление духа для преобразования плоти»³⁷. Думается, не следует бичевать христианство за идею аскетизма, ибо, проповедуя ее, христианство не лишает человека удовольствий: «Вообще, те удовольствия должно признавать хорошими, которые не соединены с печалью, не возбуждают раскаяния и не причиняют никакого другого вреда, не переходят за пределы известной нормы и не отвлекают нас надолго от важных дел или не порабащают себя»³⁸.

Путь христианского аскетизма ведет к решению задачи восстановления из природы дух, из естественной страсти — любовь, из необходимой любви человека к самому себе — любовь к Богу и своим

ближним, ибо только зарождение человеческой воли через волю Божию представляет собой акт освобождения.

Богат понятийно-терминологический аппарат, с помощью которого христианство описывает свободу. Помимо ранее упомянутых, следует назвать такие понятия, как ответственность, смирение и совесть, каждое из которых в концентрированном виде отражает специфику аспекты христианского понимания свободы. Нисхождение на человека Божьей благодати, дар свободы воли и выбора отнюдь не исключают ответственности людей за свое поведение, а напротив, повышают ее: «Горе тебе, Хоразин! горе тебе, Вифсаида! ибо если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они во вретиче и пепле покалялись; Но говорю вам: Тиру и Сидону отраднее будет в день суда, нежели вам» (Мат. 11: 21–22).

Христианин должен испытывать смирение и сознавать, что в нем самом по себе нет ничего доброго, — все доброе в нас заложено Богом. Нравственная сторона христианского учения нацелена на осуществление Царства Божьего как внутри каждого индивида, так и для всего человеческого рода в целом. Осознавая свои несовершенства и греховность перед Богом, человек обретает силы преодолеть свои границы через веру, надежду и любовь — высшие внеземные общечеловеческие ценности. Человек, воспринявший Бога не только разумом, но и полюбивший Его всем своим сердцем, ощущает себя достаточно свободным в своих нравственных поступках, он не испытывает никакого давления извне, так как Божественная воля вполне отвечает его собственной.

Религия и философия постоянно взаимодействуют, избирательно (положительно или негативно) реагируя друг на друга³⁹. Особый интерес представляет совпадение или несовпадение их утверждений по вопросу человеческой нравственности. Подчеркивая преимущества содержательной стороны религиозной догматики, А. И. Покровский отмечает, что нравственное богословие и нравственная философия имеют одни и те же цель и задачи, но их пути и средства различны: «Нравственное богословие при достижении своей цели руководится сверхъестественным Божественным откровением, которое сообщает человеку только чистую истину (I Кор. 2: 10–13). Нравственная же философия при достижении своей цели руководится ограниченным человеческим умом, который много совершенно не знает, а много не-

правильно и ложно понимает»⁴⁰. Несмотря на тенденциозность данного замечания, оно тем не менее заставляет задуматься о границах нашего разума. Богословие не отвергает напрочь принцип познаваемости Мира и человека, но утверждает его недостаточность.

Обращая пристальное внимание на иррациональную сторону человеческого бытия, и в том числе нравственных параметров свободы, христианство поднимает новый экзистенциальный пласт в исследовании проблемы. Вероятно, прав С. Л. Франк, оценивая как рационалистический предрассудок взгляд, согласно которому вся сущность реальности исчерпывается без остатка моментом реального, однозначно определенного; этому предрассудку должно быть с полной решимостью и категоричностью противопоставлено самоочевидное усмотрение момента иррационального, который есть истинно непостижимой в себе реальностью⁴¹.

Принципы христианского мироотношения требуют от человека не превозносить свое могущество, усмирить свою гордыню. На практике эти принципы нередко спасают индивида от разрушительных психических травм, возникающих из-за его повышенного самоневиния, делают его более полезным и менее опасным как для себя самого, так и для общества и природы. Признание и осознание человеком собственной ограниченности, греховности подчас предостерегают его от опрометчивых решений и действий, формируют в нем высоконравственные свойства.

Религия и философия являются теми источниками, из которых человек черпает общие представления о свободе. Многообразие конкурирующих концепций, теорий свободы не порождает хаос, а лишь расширяет для людей возможности выбора жизненных ориентиров, помогает им в поиске ответов на острейшие мировоззренческие вопросы. Свободен ли человек, если он не придерживается моральных предписаний? Возможна ли нравственная свобода без ограничения свободных ее моральных норм? Или, быть может, для достижения свободы индивид должен страдать на своем опыте эти нормы и ими наполнить цель и смысл своей жизни?

Анализируя условия достижения свободы в марксизме, исследователи вполне правомерно отмечают приоритет общечеловеческих интересов, но зачастую забывают про обратную сторону медали — то, что К. Маркс и Ф. Энгельс вовсе не стремились уничтожить «ча-

стного человека» в угоду «всеобщему человеку». Основоположники марксизма, напротив, открыли тот факт, что всюду в истории «общий интерес» создается «частными людьми», то есть индивидами. Более того, эти мыслители пишут, что коммунисты вообще не проведут никакой морали, что они не предъявляют людям морального требования: любите друг друга, не будьте эгоистами и т. д.; что коммунисты, наоборот, отлично знают, что как эгоизм, так и самодовольственность есть при определенных обстоятельствах необходимая форма самоутверждения индивидов. Но данную мысль следует понимать не буквально, а как проявление того, что противоположность эгоизма и самоотверженности они не воспринимают теоретически ни в ее сентиментальной, ни в ее идеологической форме и соответственно не могут построить новой морали в существующих условиях, так как для этого требуется устранение «материальных корней».

Мы видим, что моральные характеристики свободы вплетены в ценностную систему марксизма и проявляются в опосредованном виде в трактовке экономических, политических и правовых отношений. Концепция же собственно морали не составляет основу марксистского учения; она перемещается на периферию философской составляющей этой теоретической системы. Марксизм основывается на вере в возможность рационального освоения бытия. Моральная свобода же выступает как мера освоения и отчуждения. Моральные рамки подвижны, мера абсолютного и окончательного к ним неприменима.

Ф. Энгельс критикует Е. Дюринга за попытку навязать обществу не зависящую от времени и реальных изменений мораль, за стремление придать моральным истинам характер окончательных, то есть истин в последней инстанции. Классик марксизма считает, что в истории менялись представления о добре и зле, соответственно изменялось и отношение к свободе морального выбора.

Н. А. Бердяев точно подметил, что этика К. Маркса основана на том, что величайшее добро осуществляется через величайшее зло, что свет рождается от ступения тьмы⁴². Идею оправдания насилия во имя «бесчисленной» массы мы находим и у К. Маркса, и у Ф. Энгельса, и у В. И. Ленина. Так, в «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс критикуют Макса Штирнера за его непонимание эмпирических оснований отрубания голов, «базирующихся на в высшей степени

ни мирских интересах»⁴³. Не случайно поэтому Н. А. Бердяев оценивает марксизм как антигуманное учение и, делая акцент на его догматизме, утверждает: «Он есть религия, новая религия, идущая на смену христианской»⁴⁴.

Обращение к гуманистическому аспекту в марксизме показывает, что его понимание свободы диаметрально противоположно христианскому. Марксизм фактически обожествляет человека, возвышает его. Человек осваивает Мир, он ответствен не только за себя, но и за общество, за очеловеченную природу, он венец и хозяин бытия. Именно эти идеи марксизма зачастую весьма прочно овладевали умами и сердцами людей. Но марксизм не рассматривает человека одновременно и как существо разрушающее, страдающее, несвободное; более того, такого человека он отрицает, как и религию. Например, К. Маркс и Ф. Энгельс подвергают критике А. Рудольфа за то, что он «не возвышается до точки зрения самостоятельной морали, которая, по крайней мере, покоится на сознании человеческого достоинства. Его мораль, напротив, покоится на сознании человеческого слабости. Он — представитель теологической морали»⁴⁵.

Философия способствует развитию нравственного начала в человеке. Она помогает людям ориентироваться в мире неизвестного, спасает их от излишней приверженности социальным мифам и от чрезмерных претензий разума на то, чтобы быть абсолютной ценностью. В то же время она показывает, что разум обладает могущественной силой, регулирующей нравственную жизнь человека. С помощью разума человек просчитывает свои предстоящие действия и поступки, поверяет их существующими ценностями, производит выбор. Разум помогает человеку преодолевать страх и смятение, согласовывать волевые решения с совестью. Рассмотрим взгляды представителей ряда философских школ и направлений на проблему нравственности и ее связь со свободой.

А. Шопенгауэр поколебал сложившееся в европейской философии представление о том, что человеческое поведение невозможно оценивать как нравственное без признания обязательных норм. Его последователи С. Кьеркегор и Ф. Ницше тоже отвергали нормативность морали. Согласно их учениям, человек сам должен сформировать, вернуть, выстрадать эти нормы в процессе своего жизненного опыта. Человек деградировал потому, что утратил ощущение под-

линной жизни, ее законов и ценностей, смысл и цель существования. Достижение свободы требует особых усилий и воли. Кьеркегор верил в то, что Бог присутствует в человеке и делает его свободным, моральным, чистым и честным. По его мнению, свобода человека не является выбором между добром и злом; в свободе религиозного человека заложена возможность избавить Мир от зла. Ницше же считал, что реализации человеческой свободы будут способствовать уничтожение морали и переоценка всех ценностей. Он отмечал, что мораль препятствовала возникновению новых, лучших обычаев, отупляла человека. Не случайно людей, свободно поступающих и свободно мыслящих, ниспровергающих существующие обычаи, внакладе, как правило, считают дурными и лишь позднее называют хорошими.

В глубинах человеческого «я» ищет корни свободы Р. Штайнер. Он противопоставляет кантовскому принципу нравственности собственный, согласно которому решающее значение для человека может иметь не то, как поступали бы все люди, а то, как следует поступать в индивидуальном случае. Для этого мыслителя только свободный поступок является нравственным и находится на более высокой ступени, нежели поступок, продиктованный нравственными законами. А «чистое понятие долга исключает свободу, потому что оно не хочет признавать индивидуального, а требует подчинения последнего всеобщей норме»⁴⁶.

Р. Штайнер выступает сторонником этического индивидуализма, считая решающим для возможного поступка нахождение соответствующей индивидуальной интуиции. Всеобщее понятие нравственности является для него следствием обобщенных индивидуальных побуждений. Свободного человека побуждает к действию нравственность, связанное с любовью к объекту. «Только, — пишет он, — когда я следую моей любви к объекту, только тогда я действую сам»⁴⁷. И в том случае человек поступает не под воздействием внешнего принципа, авторитета, а находит в самом себе основание поведения, любовь к поступку. Погруженная в любовь интуиция соответствует интуитивно переживаемой мировой связи, и плохо, если это не так.

О. Шпенглер критикует мораль западноевропейского человека, опирающуюся на условия фаустовского бытия, претендующую на

всеобщее и вечное значение, основанную на принципе должного. Должны человек, государство, общество. Кто в жизни не руководствуется принципом должного, с тем борются без пощады.

Но есть и другая мораль: «...не так обстояло дело в Индии, Китае и в античности. Будда служил свободным образцом, Эпикур подавал добрый совет. Это равным образом суть формы высоких — предполагающих свободу воли — моралей»⁴⁸. Впрочем, буддизм для немецкого философа не идеал, а «затухающее, чисто практическое миронастроение усталых обитателей большого города, имеющих за спиной завершенную культуру и не имеющих уже никакого внутреннего будущего»⁴⁹. К тому же буддизм не признает существования души. А согласно Шпенглера, мораль напрямую связана с душой.

Вызывает некоторые сомнения присущая О. Шпенглеру идеализация античной этики, создающей отдельного покоящегося человека как тело среди тел. Но действительно именно западная, фаустовская, модель, в которой человек представляет собой центр расположения силы некоей бесконечной всеобщности. Разочарованию философа нет границ. Он противопоставляет культуру и цивилизацию, как живое тело душевности и его мумию. Душа еще теплится, но она уже выходит в отставку и воцаряется мозг. Шпенглер пишет, что «Гете психологически предвосхитил все будущее Западной Европы. Это цивилизация вместо культуры, внешний механизм вместо внутреннего организма, интеллект как душевный петрефакт вместо самой угасшей души»⁵⁰.

Довольно пессимистичную картину свободы в своих произведениях рисует Ж.-П. Сартр. При их чтении возникает ощущение, что ни человеческая жизнь, ни свобода человека не имеют ценности. Существование же вызвано случайностью и обусловлено пустотой. Соприкосновение с жизнью вызывает тошноту.

Герой романа «Тошнота» Антуан Рокантен завидует поющей негритянке. У него тошнота иногда отступает, когда бывает тишина или звучит хорошая музыка и хочется быть только мелодией. Человека может полностью захватить волна ледяного воздуха, и может возникнуть желание стать просто холодом. Быть может, моменты, когда тошнота отступает, и есть мгновения свободы. Главное — не погрязнуть в существовании. Плохо и тогда, когда человек

слишком спокоен. Получается, что человеку нет места в жизни. Антуан Рокантен говорит: «Мне хочется уйти, убраться туда, где я в самом деле окажусь на своем месте, на месте, где я придуся как раз кстати... Но такого места нет нигде, я лишний»⁵¹.

Подлинная жизнь такова, что самые различные предметы порождают беспокойство. Например, страница, вырванная из школьной тетради. Свобода в этом мире напоминает смерть. В сартровском мире запахи, звуки, вещи — все двусмысленно, изобилие оборачивается мешаниной. Но как же иначе? Люди не боги. Жизнь их полна антиномий и противоречий. Думается, что французский философ мечтает о Божественной свободе, длящейся вечно.

В рассказе «Стена» Пабло Иббейта приходит к печальному заключению: если человек утратил надежду на бессмертие, то какая разница, сколько осталось ждать смерти — несколько часов или несколько лет?⁵² У Сартра человек не просто существует, подобно животному, а живет, руководствуясь должным. Автор не снимает с человека ответственности за его поведение. В своих действиях и поступках человек должен руководствоваться идеями гуманизма и нести персональную ответственность за все происходящее в Мире хотя бы потому, что обладает свободой выбора. Весь парадокс заключается в том, что в каждой конкретной ситуации человек выбирает самого себя. По мнению Сартра, свобода проявляется ситуативно как осознание своей ничтожности, так как общественные нормы, утверждаемые различными социальными институтами, никоим образом не соответствуют принципам гуманизма.

Рассмотренные концепции дают возможность предположить, что свобода всегда уникальна; всякий раз она реализуется через различные ценностные образования, опирающиеся либо на субъективно выработанные, либо на объективно сложившиеся нормы, либо на те и другие одновременно. С их помощью человек всегда по-разному стремится гармонизировать свои отношения с Миром. К примеру, согласно концепции всеединства В. С. Соловьева, основным регулятором поведения должна выступать мораль, способная обслужить все стороны жизни индивида. Учение о софийности указывает путь к свободе через единение с Миром благодаря органическому единству теоретической и практической мудрости. Принцип соборности ориентирует людей на сплочение.

Согласно воззрениям бахаизма, ценности, представляя свойства или предметы, составляют лишь определенный срез бытия, его субъективное значение. Выступая перед человеком в роли объективного, ценности несут в себе свою односторонность, частично отражая сущностные силы человека. В его бытии всегда сохраняются не затронутые ими глубины, в силу чего поступки и действия людей мотивируются ценностями лишь частично. Чтобы заглянуть в глубины своей сущности, человек обращается к трансцендентальным сущностям, к Богу как наивысшей ценности.

Свободное развитие человека, по мнению бахаев, возможно сегодня лишь на пути международного сотрудничества на основе взаимосогласованности всех народов и наций. Истинная свободная духовная сущность человека раскрывается через индивидуальное творчество при условии сотрудничества. Ключом к разрешению любой проблемы бахаи считают человеческие (то есть подлинно духовные) ценности, которые не только определяют перспективы свободного гармоничного развития человека, но и формируют его волю и силу для достижения этих перспектив.

Поскольку антропология, физиология и психология признают только один род человеческий при бесконечном разнообразии форм органической жизни, то подлинной духовной истиной, подтверждаемой всеми человековедческими науками, выступает единство человечества. Осознанное принятие этой истины требует отказа от всех предрассудков, ставит человека перед необходимостью отречения от всего того, что позволяет ему возвеличивать себя, обретать собственную свободу за счет несвободы других. Религиозная вражда, искусственные барьеры между верой и разумом, религией и наукой во многом возникают по причине ортодоксальности и фанатизма людей. В противовес этому бахаи отстаивают золотое правило нравственности: мы должны относиться к другим людям так, как нам хотелось бы, чтобы они относились к нам.

Полностью свобода не дается безнравственному человеку, она неразрывно связана с нравственностью. Нравственные принципы определяют предназначение человека, формируют его внутреннюю целостность. В нравственном идеале сконцентрирован опыт многих поколений, поэтому его можно рассматривать как эталон свободы. Г. В. Ф. Гегель утверждает, что «свобода, нравственность есть

субстанциональное начало человека, и в знании этого начала как такового и в полагании в нем своей субстанциональности состоит ценность и достоинство человека»⁵³.

Любые человеческие поступки, как свободные, так и несвободные, обретают свой смысл благодаря наличию шкалы ценностей. Человек, реализуя себя, не может игнорировать моральные нормы и принципы, благодаря которым все индивидуальные человеческие «я» с их личной свободой тесно взаимосвязаны друг с другом. При этом каждый отдельный индивид есть точка взаимосвязи желаемого и должного, идеального и реального, Божественного и тварного одновременно. М. Хайдеггер не случайно подчеркивал, что перед лицом «ничто» самость чувствует свою «вброшенность» в Мир.

С. А. Левицкий, рассматривая философские воззрения Г. В. Ф. Гегеля, В. С. Соловьева, Н. О. Лосского, отмечает: «Свобода по смыслу своей сущности онтологически предшествует совершаемому свободно актам, ибо свобода первичнее своих проявлений... Свобода — в сущем, а не в бытии. Бытие свободно, лишь поскольку оно “может быть иным”, то есть поскольку оно не всецело “есть”. Выражаясь в духе Гегеля, можно было бы сказать, что в бытии постольку есть свобода, поскольку в нем есть небытие»⁵⁴.

Свободу не удается отыскать ни в чистом бытии, ни в небытии. Свобода — в синтезе бытия и небытия. Единство и тождественность не могут быть продолжительными. Свобода начинает поглощаться бытием, переходя в свою противоположность. Но это не пугает и не останавливает человека, а лишь обогащает его сущность, позволяет определять новые рубежи, открывать Мир.

Свобода всякий раз опосредуется моментом выбора, но не просто выбора между уже существующими возможностями. Скорее она предстает как поиск новых рубежей и границ, как стремление к новым ценностям. Суть свободы заключается в добровольном аксиологическом согласовании своего «я» с «иным». Самоотдача, добровольность, любовь становятся предпосылками подлинной, бытийно устремленной свободы.

Особенность человека, ориентированного на свободу, состоит в добровольном принятии определенных детерминант. Наша свобода не произвол и не может отрицать логику и законы Мира. Она лишь

порой, демонстрируя иррациональную сторону своего существования, напоминает о безграничном богатстве Мира, о том, что все его многообразие не исчерпывается причинно-следственными связями, не всегда подчиняется логике и законам, содержит в себе много алогичного, непредвиденного, неизвестного.

С. А. Левицкий всесторонне исследовал проблему свободы, раскрыл ее богатство и многогранность. Он сумел постичь ее творческий характер, показать, что свобода проявляется в творчестве, проникнутом внутренним напряжением личности. И никакая массовая культура не может служить подлинным основанием свободы. Она, как правило, служит средством заполнения пустоты человеческого «я». Истинная свобода не заполняет пустоту, а озаряет человеческую жизнь, ею нельзя пресытиться, ей присуща вечная юность, ее плоды самодостаточны.

Но, по мнению автора «Трагедии свободы», «истинная свобода есть положительная, а не отрицательная свобода»⁵⁵. В этом моменте очень трудно согласиться с Левицким, как и принять его высказывания, что «отрицательная свобода» есть «свобода от», а «положительная» — «свобода для»⁵⁶. В силу своей многогранности и антиномичности «свобода от» тоже имеет истинное содержание. Эти два вида свободы взаимодополняют друг друга, способствуют разрешению противоречий, гармонизации человеческой целостности.

Если мы обратимся к буддизму, то на первый взгляд может показаться, что в нем свобода понимается как стремление очистить ум от всяких препятствий и помех, даже от самой идеи целостности. Создается ложное впечатление, что основу данного мировоззрения составляет «свобода от»; на самом же деле «свободе для» в нем уделяется не меньшее внимание. Человек должен укреплять свой интеллект, развивать дух. Основная цель буддизма — гармонизация внутренних процессов, достижение единства с Духом, являющимся реальностью. Восточный ум синтетичен и направлен на интуитивное постижение целого. Свобода проявляется через различные целостные образования. Например, определенной целостностью является магия, опирающаяся на ценности, сложившиеся в результате стихийного оживотворения предметов, включенных в практическую жизнь людей. В мифологии переживание и осмысление человеком своей связи с Миром порождает новую систему ценностей, обусловленную

деятельностью богов. Многообразие взаимопроникновений «свободы от» и «свободы для» придает упорядоченность Миру и отношениям между людьми.

Рассмотрение свободы в контексте ценностного освоения действительности показывает, что присутствие духовного в человеческой деятельности и общественной практике обуславливает как религиозное, так и философское мышление. А обращение Мира к человеку своей материальной стороной требует научного познания. При этом ядром любой мировоззренческой системы выступают ценности. Ценности, вошедшие в «плоть и кровь» человеческого мироотношения, неоднократно подтвердившие свое право на существование — как, впрочем, и жизненно востребуемые ценностные ориентации личности — и впредь будут способствовать поиску предельных оснований бытия, расширению сферы человеческих возможностей, обретению и реализации индивидом подлинной свободы.

§ 6. Свобода в духовно-душевном измерении

Свобода присуща человеку изначально-сущностно, но она дремлет в нем как потенция, сохраняется в виртуальной форме. Эта способность может быть развита или не развита, реализована или не реализована. Свобода противоречива, амбивалентна и вместе с тем целостна, определена. И если мы хотим постичь сущность свободы, человека следует рассматривать не только как противоречивое существо, но и как целостную природно-социально-духовную систему, в пределах которой он может упрочить или же, наоборот, изменить свои границы.

Человек всегда стремится заглянуть за горизонты видимого, познать себя внутреннего, сокровенного. Поэтому при осмыслении свободы нам не обойтись без аналитической репрезентации бытующих представлений о духе, о душе и ее одухотворении, о духовности и ее формировании. Данные представления исследуются нами с опорой на содержание учений как религиозного, так и нерелигиозного, светского, характера. Начать же мы хотим с христианских представлений, которые, в отличие от альтернативных систем и взглядов, явно или неявно, осознанно или стихийно, полностью или частично разделяются, пожалуй, большинством людей.

В истории христианского человекознания, в святоотеческом духовно-теоретическом наследии, можно обнаружить две относительно самостоятельные модели целостного человеческого существа: дихотомическую и трихотомическую. Согласно первой из них, человек состоит из тела и души, согласно второй — из тела, души и духа. Нельзя не отметить, что сторонники каждой из них находят аргументы для обоснования своих взглядов. Однако не стоит забывать и о том, что многие христианские богословы и философы вовсе игнорируют указанные модели и, рассматривая человека в принципиально иных ракурсах, избирают собственные пути постижения его как целостности. Мыслителям этим чужд расчленяюще-схоластический подход к человеку; человеческое существо воспринимается ими мистико-символически; кажущийся со стороны предельно конкретным вопрос о том, из двух или трех частей состоит человек⁵⁷, для них просто не существует.

Следует отметить и то, что и в светски (в том числе и прежде всего в воинствующе-атеистически) ориентированной человековедческой литературе понятия души и духа зачастую отождествляются. При этом многие авторы, далекие от религиозно-сакрального мировидения, позволяют себе весьма произвольно избирать значения, приписываемые данным понятиям. Стоит ли в сложившейся логико-гносеологической ситуации удивляться тому, что специалисты, представляющие различные школы, течения, направления человековедческого знания, обычно просто не понимают друг друга?

В данном исследовании используется одна из традиционных для христианского учения моделей целостного человеческого существа — трихотомическая, предполагающая неслиянное единство духа, души и тела как трех качественно различных его частей. Надо отметить, что этот выбор имеет вполне корректное основание. Святой Апостол Павел писал следующее: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранятся без порока в пришествии Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес. 5:23); в его послании к Евреям есть такие слова: «слово Божие ... проникает до разделения души и духа, составов и мозгов» (Евр. 4:12).

Б. П. Вышеславцев, размышляя о соотношении составляющих человеческого естества, писал: «Человек состоит из трех иерархически восходящих ступеней: тела, души и духа. Душа по достоин-

ству выше тела, и она «одушевляет» тело; дух выше тела и души, и он «одухотворяет» тело и душу»⁵⁸.

Будучи, с одной стороны, структурными элементами, разнородными и разноточными составляющими человеческой целостности, а с другой — частями неотъемлемыми, тело, душа и дух не могут не оказывать взаимного влияния друг на друга. «Дух, — по словам Н. А. Бердяева, — не противопоставляется душе и телу, и торжество духа совсем не означает уничтожения или умаления души и тела. Душа и тело человека, то есть его природное существо, могут быть в духе, введены в духовный порядок, спиритуализованы. Достижения целостности человеческого существования и означают, что дух овладевает душой и телом»⁵⁹.

Человек — венец творения, как, впрочем, и всякая иная тварь, несет на себе печать Божественного совершенства. Если человеческое существо «есть отображение образа Бога, хотя часто и искажающее этот свой образ»⁶⁰, в нем тем не менее есть все, чтобы осуществить себя в своей истинной — богоподобной — целостности. И если образ Божий свойственен всякому человеку изначально-сущностно (см.: Быт. 1: 26), то Его подобие каждый из людей призван обретать в процессе жизни. «Бог сотворил человека так, чтобы он образ Божий осуществил в своем подобии, — полагает С. Н. Булгаков. — Человек сам себе задан для того, чтобы творческим усилием осуществлять свой предвечный образ»⁶¹.

Не отождествляемая с духом душа может трактоваться как «интимное духовное бытие человека, составляющее его личностную определенность, открывающее человеку приобщение к объективному духу»⁶², как «совокупность способностей, позволяющих человеку стать человеком»⁶³ и осознать осуществление своего человеческого естества как вторичное, обусловленное бытие.

Бытие души, изначально разворачиваясь как экзистенция, может обрести новое качество, быть преобразовано в трансценденцию. Архимандрит Платон (Игумнов) пишет: «Приобщаясь к здешним благам и видя, что они ущербны, временны и преходящи, душа устремляется к вечным благам, которые составляют предмет и цель ее высших религиозных потребностей»⁶⁴.

Если душа неотделима от человека — носителя ее бытия, то духу присущи два онтических измерения: Божественное и человеческое.

В первом из них он предстает как «безусловное бытие»⁶⁵, как Святой Дух — ипостась Божественной Троицы. Во втором, выступая как дух человеческий, как «смыслообразующая, творческая сила мира, синтезирующая и определяющая целостность телесно-душевной организации человека»⁶⁶, он являет собой проекцию Святого Духа в человеческой душе, искру Божью в ней, ее изначально данное, но до времени спящее ядро, точку отсчета и орган ее одухотворения.

«Человек есть Богозданный храм Божества по душе и телу»⁶⁷, дух же человеческий призван раскрыть этот храм для Господа. Если тело и душа безальтернативно необходимы для осуществления человеческой целостности, то дух всегда оказывается наиболее значительной ее составляющей. «В человеке самой важной частью является дух, потому что дух человека является центром его существа, и этот центр — то самое место в человеке, где Бог входит в человека»⁶⁸.

«Дух (дух человеческий. — И. Б., А. М.), — по утверждению епископа Александра (Семенова-Тянь-Шанского), — есть прежде всего способность человека различать высшие ценности: добро и зло, истину и ложь, красоту и уродство. Если выбор в этой области сделан, то дух стремится подчинить своему решению душу и тело»⁶⁹.

Как свидетельствует протопоп Аввакум, Бог «от существа Своего испасти не может»⁷⁰. Он, по утверждению митрополита Сурожского Антония, «нас вызывает в бытие, ставит нас перед Собой и предлагает все, что Он есть, все, что у Него есть, разделить с нами; в нашей власти — принять или отказать»⁷¹. Иными словами, возможность для «встречи» души и Святого Духа, открывающей человеческому естеству приобщение к естеству Божественному, есть всегда, и только сам человек всем своим мироотношением определяет, состоит ли она или нет.

Для продуктивной «встречи» души и Святого Духа или, как пишет епископ Варнава (Беляев), для истинного познания Бога человеку требуются три условия: «...чистый, незамутненный источник, из которого почерпается религиозное знание; надежное и непогрешимое *средство*, благодаря которому оно получается, и — правильная и неложная *среда* и сфера деятельности, среди которой человек живет и строит свое спасение»⁷².

«Встреча» души и Святого Духа может описываться посредством применения таких понятий, как одухотворение души и духовность.

Думается, что понятия эти целесообразно использовать для обозначения родственных, взаимопроникающих явлений духовной сферы человеческого существования при их разнонаправленном и разномасштабном рассмотрении.

Понятие одухотворения души применимо для обозначения ее изменения под влиянием Святого Духа. В контексте христианского миропонимания процесс одухотворения души может рассматриваться как единство: а) ее раскрытия животворящему влиянию Святого Духа; б) пробуждающего человеческого дух проникновения Святого Духа в нее; в) ее качественного преобразования, обновления свершающимся единением человеческого духа со Святым Духом; г) ее осуществления в новом качестве — трансцендирования. Одухотворение души предполагает ее собственные усилия по преодолению иллюзий природно-социальной самодостаточности и ее страдания, пробуждающие в человеке дух и побуждающие его к смысложивным исканиям.

Процесс одухотворения души в совокупности с его суммативно-кумулятивным результатом, преобразующим человека как целостность, может быть обобщен понятием духовности. Духовность, по определению Д. В. Пивоварова, есть «оплодотворение души духом и постоянная тяга к вершинам бытия»⁷³. Если одухотворение души обнаруживается при ее изолирующем рассмотрении, то духовность являет собой состояние человеческого существа, взятого в его целостности.

Душе, готовой к одухотворению, далеко не всегда доступны те источник, средство и среда, которые оказываются необходимыми и достаточными условиями ее продуктивной «встречи» с Духом. Тогда ни труд, ни страдания не ведут душу к одухотворению, к началу процесса становления духовности. «Религиозная природа, — как указывает С. Н. Булгаков, — не терпит пустоты; и раз душа пробудилась для Бога и, однако, не в силах родиться к новой жизни, обрести в Боге свое подлинное *я*, она делается личиной самой себя, играет лицом злой силы»⁷⁴. В этом случае вместо духовности человек обретает бездуховность.

Бездуховность возникает и осуществляется как «отрыв души от духа, замыкание способностей души на деятельности по обслуживанию своей телесной оболочки и сохранению достигнутой жизнен-

ной формы. Бездуховность может быть сопряжена либо с неразвистостью тяги души к духовному бытию, либо с усталостью преодолевать инерцию экзистенции и эгоизм»⁷⁵.

Социокультурная действительность (см. § 3), с реалиями которой в наше время тесно связан практически каждый человек, являет собой весьма неблагоприятную среду для становления духовности. «Человеку внушается, что он есть высшее в мире, что он автономен, что прекрасен, что он разумен, самодовлеющ, что он бог если не в единичности и обособленности своей, то в своем целом, вместе с другими»⁷⁶. А потому стоит ли удивляться столь широкой распространенности явной и скрытой бездуховности?

Феофан Затворник очень верно подметил, что свобода дана человеку вместе с самосознанием и вместе с ним составляет существо духа и норму человечности. «Погасите самосознание и свободу — вы погасите дух, и человек стал не человек»⁷⁷. Обосновывая свою концепцию свободы, Феофан Затворник выделяет пять сторон жизни: духовную, духовно-душевную, душевную, душевно-телесную и телесную. Человек в своей жизни, считает он, опирается преимущественно на какую-либо одну из этих сторон, но при обязательном участии остальных. Причем у свободного человека должен быть приоритет духовной стороны.

Совершая исторический экскурс, следует отметить, что у древних людей душа ассоциировалась с воздухом, паром, тенью. Она наделялась способностью проникать в вещи, людей и покидать их. Души подразделялись на минеральные, растительные, животные и человеческие.

Веды учат, что все живые существа обладают душой и подобно тому, как происходит эволюция физических форм, совершается эволюция душ. Душа понимается как неразрушимый атом, возникший из изначально разумного существа. Всеяясь в тела, души проявляют различные свойства и способности. Вообще же, естественным состоянием души является свободная деятельность, не противоречащая воле Всевышнего. В силу того, что по сравнению с другими живыми существами сознание у человека наиболее развито, оно позволяет понять превосходство Божьей воли. Если душа пренебрегает этим требованием и стремится действовать в материальном мире, то она вынуждена существовать в условиях жесточайшей конкуренции.

Взаимоотношения между живыми существами в этом мире регулируются вселенским законом справедливости — законом кармы. Носитель души сам отвечает за свою судьбу. И если он будет злоупотреблять свободой, то принесет вред себе и окружающим. В следующей жизни душа получит тело, ограничивающее ее свободу.

Плутарх вслед за Гераклитом, напротив, считал, что душа, когда покидает тело, делается чистой и святой. Платон же, как и сторонники Веды, подчеркивал, что душа первична по отношению к другим сущностям. Согласно его учению, и человек, и общество противоречивы: душа включает разум, волю и животные инстинкты, которые соответствуют трем основным классам государства — правителям, воинам и ремесленникам.

В свою очередь Ф. Ницше тоже отмечал противоречивость сущности человека, говоря, что в его душе живут червь, обезьяна и человек. Человек может освободить себя от размышлений о своей сущности, выбрать внешние ориентиры и жить как бы «на поверхности» самого себя, не обращая внимания на внутреннюю сторону своей жизни. Но внутренняя противоречивая сущность человека нападает о себе тоской, укорами совести, страхами. Иначе и быть не может. Ориентируясь только на внешние факторы, человек не выстроит свое «я» без ущерба для собственной свободы.

Свободе всякого человека присущи внутренние и внешние границы. Они подвижны, могут меняться (расширяться или сужаться), постоянно извещаая нас о своем присутствии. Стремясь реализовать свою сущность и свободу, человек задействует различные модусы духовности, создает идеальные репрезентанты взаимоотношения с Миром. Они укрепляют силу его духа, веру, способствуют реализации сущностных сил. Человек, отрицающий веру в Бога и верящий единственно лишь в силу своего ума, может принести много горя себе и окружающим.

Люди нередко сталкиваются с парадоксом: достигнув внешнего благополучия, они утрачивают всякий интерес к жизни. Тогда вольно или невольно произойдет переоценка ценностей. Они либо осознают ошибочность своего прежнего пути и стремятся восполнить упущенное, обращаясь к внутренним сторонам своей жизни, либо идут своей дорогой дальше, пока могут. Хорошо, если при этом они руководствуются духовными ориентирами. С. А. Левицкий подчер-

кивает, что воздействие души на тело не только причинно, но и целесообразно, что «до сих пор нигде не удавалось побудить душу к нормальной творческой деятельности через влияние на душу “снизу”, тела».⁷⁸

Душа человека очень трудно поддается исследованию. Вероятно, О. Шпенглер вполне справедливо критиковал психологов за их попытки представить реальную душу в форме неких психических элементов, функций, комплексов. И действительно, мы можем иллюзорно разложить живую душу на части с помощью абстрактного мышления, но сама эта душа напоминает нам о себе, когда мы испытываем душевные порывы, различные настроения.

Вслед за В. Г. Федотовой отметим, что душевная жизнь человека представляет мир его чувств. Без сомнения, положительные и отрицательные переживания человека — это проявления его душевных свойств. Нет сомнения и в том, что такие свойства человек обязательно должен культивировать в себе, без усталости наполняя душу добрыми мыслями и делами. Не стоит, впрочем, забывать, что человек вынужден бороться не только с окружающим его злом, но и с тем злом, которое находится внутри него.

Д. Радьяр разработал целую теорию дифференциации душ. Первоосновой здесь выступает Мировая Душа, подразделяющаяся на космические Поля-Души — галактическое, солнечное, планетарные. В планетарном Поле-Душе каждый вид живых существ имеет собственное Поле-Душу. Если в условиях родоплеменных отношений индивидуальная Душа рассматривается лишь как потенциальность, то по мере развития человеческого общества эта потенциальность актуализируется. Взаимно однозначное соответствие между Поле-Душой и индивидуальным человеком — явление довольно редкое. «Если о большинстве современных людей мы можем сказать, что душа “лишь осеняет своей тенью” личность, что означает, что интетрация является всего лишь потенциальностью, то в Иисусе душа (божественная Природа) и тело-разум (человеческая природа) полностью проникли друг в друга и соединились».⁷⁹

Человек в процессе обретения свободы всегда сохраняет связи со своими предшествующими состояниями. Описывая переход от биологического (природного) центра интеграции к ментальному, идейному, центру, Радьяр опирается на принцип Самости, или Единого,

как универсальный принцип. Самость, обретая новый центр, не перестает действовать на предыдущем уровне. Она содержит определенность и вместе с тем неопределенность, ведущую к свободе. Центром подлинно индивидуализированного человеческого сознания является разум, но это разум в новом смысле, который, образно выражаясь, центрирован в сердце как символ индивидуального ритма всего поля существования, составляющего человека как целостность.

В силу того что принцип Единого имеет универсальный характер, Единый присутствует в любом живом организме, растении или животном, но в меньшей интеграции. На уровне идейности Единый действует наиболее сфокусированно. Проявление Единого служит решающим фактором связи между Поле-Душой и человеческим полем существования. На уровне человека интеграционный принцип Единого может быть назван любовью, но не в эмоциональном, а в универсальном смысле. Символ Христа стал опорой для многих людей с неустойчивой психикой. Так же, как и символ Будды, он может рассматриваться как проявление критической фазы в цикле развития человечества и планеты Земля. Каждая фаза эволюции сознания отражает определенные потребности, и нельзя говорить об абсолютном противопоставлении истины и ошибки, добра и зла.

Согласно Д. Радьяру, душа есть не некое существо, а скорее качество бытия. Он считает, что нет никакого отдельного бытия мира душ, как склонны полагать представители большинства религий. Душа не умирает, когда умирает человек, его идейное поле теряет активность, входит в состояние затмения. В момент зачатия или рождения ребенка поле реактивируется и душа вступает с ним во взаимоотношения.

О. Шпенглер полагал, что между душой и духом «царит не античное, стоическое, и не западное, функциональное соотношение, а какое-то совершенно иначе устроенное, которое можно обозначить именно как магическое»⁸⁰. Формой существования души является религия, составляющая сущность всякой культуры, сущностью же всякой цивилизации является иррелигиозность. С точки зрения Шпенглера, буддизм не является религией, так как не признает душу.

Если древние, как отмечал Г. В. Ф. Гегель, не различали душу и дух, то сам он стремится показать, что их самодостаточность реализуется только в процессе диалектического взаимодействия, взаимо-

проникновения: «То, что есть в-себе-и-для-себя истинное, должно явиться душе как нечто самостоятельное, в котором она отвергает себя; и лишь через это опосредование, через восстановление себя своей душой обретает истинную свободу»⁸¹. Немецкий мыслитель подчеркивал и то, что человек должен выволить себя из своей погруженности в природу, так как природная душа является не такой, какой она должна быть. Посредством подчинения себя нравственному началу душа должна стать свободным духом.

Более того, Г. В. Ф. Гегель утверждал, что «человек есть в своей сущности дух; но дух есть не непосредственно, его сущность состоит в его бытии для себя, в свободе, в том, чтобы противопоставить себе природное, выволить себя из своей погруженности в природу, разделиться с природой и примириться с ней посредством и на основе этого раздвоения, примириться не только с природой, но и со своей сущностью, со своей истиной»⁸². Через диалектику всеобщего, особенного и единичного он показывает развитие духа в человеке: «Рабенок еще не разумный человек, он обладает лишь предрасположенностью, есть разум, дух лишь в себе; только посредством образования, развития он становится духом»⁸³. При этом дух характеризуется им как сущностное свойство человека. «Дух, — пишет немецкий мыслитель, — может обладать чем-либо, не располагая развитым сознанием того, чем он обладает»⁸⁴.

Дух, согласно Гегелю, движется через все другие формы своего воления, но при этом «произвол, извращенность и пассивность индивидуумов могут вмешаться в необходимость всеобщей духовной природы, могут заставить человека отклониться от нее, попытаться принять свою собственную точку зрения и отстаивать ее. Эта возможность пассивно придерживаться ложной точки зрения или сознательно и преднамеренно отстаивать ее связана с наличием у субъекта свободы; растения и животные, не способные отклониться от необходимости своей природы, от ее истины, становятся тем, чем они должны быть. В человеческой свободе, напротив, бытие и должение разделение, эта свобода несет в себе произвол и может обособиться от необходимости, от закона, может противодействовать своему назначению»⁸⁵. Философия представляет собой поиск духом путей к свободе. Дух есть предмет для себя, а свобода есть пребывание у себя. Свободу надо понимать как «сущее-в-себе-и-для-себя», как всеобщее.

Человеку довольно часто приходится переживать сложные ситуации, когда его дух не находит опоры в жизни. Благо, если он философ, духовно свободный человек и может довольствоваться своей духовной свободой. Но в таком состоянии даже философы не могут пребывать продолжительное время. Отсутствие непосредственной связи с Миром ведет человека к одиночеству, препятствует творческому развитию его самости. Полнота человеческого духа проявляется в стремлении воспринимать Мир в его полноте и целостности. М. Кулэ считает, что «в своей целостности духовность основывается на трех абсолютных ценностях: истине, красоте, добре. Основной способ их достижения — искренность»⁸⁶.

Русские религиозные философы вводят понятие соборности как свободного духовного объединения людей, порождающего их подлинную свободу. Человек преодолевает свою ограниченность, соединяясь с другими людьми благодаря вере и любви. Вера обогащает духовное состояние человека, направленное на осуществление ожидаемого, она придает уверенность в невидимом, способствует активизации человеческой деятельности. А от любви у человека, по собственному его ощущению, могут даже «вырасти крылья». Любость при этом может быть кратковременной, а может быть и продолжительной, как вечность.

Одним из способов раскрытия духовного содержания целостного мироотношения выступает религиозная символика. Духовное начало передается через изображение вертикальных линий, олицетворяющих устремленность человека к Духу. В христианстве крест обладает магической силой, охраняющей человека от нечисти, а крест Голгофы есть символ восстания из мертвых и обретения вечной жизни в Царстве Иисуса Христа. Звезда в исламе — символ Духа, света во тьме. Стремясь выразить скрытые сущности в материале преобразованных внешних чувственных восприятий, символ так же, как и слово, не может во всей полноте раскрыть их тайный смысл. Человеческие эмоции, память, язык являются средствами проявления Духа, но они никогда не могут полностью воспроизвести Его, что-то обязательно остается за порогом объективации.

Н. С. Юлина считает, что, поскольку понятие духовности имеет неопределенный и расплывчатый смысл, его следует оставить религии, где оно естественно и имеет вполне определенное значение: вы-

ражает особое состояние верующего человека — чувство сакрального, единство с трансцендентным и бесконечным⁸⁷. Но философию всегда волновали проблемы сакрального и трансцендентного, она стремилась по мере возможности прояснить их смысл, а не огульно отрицать их существование, подобно вульгарному атеизму.

«Бога никто не видел, а потому его нет!» — не к этому ли суждению в конечном счете сводится так называемый научный атеизм? Однако никто из людей также никогда не видел внешним взором ни сознания, ни совести, ни любви... Но кто из находящихся в здравом уме станет на этом основании всерьез отрицать их существование?

В отличие от каких бы то ни было материальных форм Дух сокрыт, переживаем лишь внутренним чувством. Легкая доступность материальных объектов и скрытость объектов духовных дают основание позитивистам и марксистам для скоропалительного отрицания реальности Духа. Вместе с тем реальность Духа подтверждается внутренним опытом каждого индивида: Бог открыт для того, чья душа переживает Его. Впрочем, и философский разум сформулировал пять основных доказательств бытия Бога, пусть даже относительных и проблематичных, как проблематичны все иные философские утверждения.

До недавнего времени в отечественной, диалектико-материалистической, философии понятия «дух», «духовность» использовались преимущественно как синонимы понятий «разум» и «сознание», служили дополнением, конкретизацией других категорий — «духовная жизнь», «духовная культура» и т. п. Философы в большинстве своем возлагали все свои надежды на разум, опирались лишь на материалистическую традицию. При этом почти не развивались те направления в исследовании души, духа, духовности, которые требуют глубокого анализа иррациональной стороны человеческого естества, активизации интуитивного потенциала самого исследователя, его обращения к вере, надежде, любви. Отметим, что иррациональные формы человеческого знания имеют своим единственным источником трансцендентальное начало.

Отличие несвободного духа от свободного проявляется в копировании, подражании. Свободный дух, оперируя множеством идей, находит собственную. Человек гармонизирует себя как целостность посредством реализации своих желаний, исходящих из Духа. Созда-

вая собственный духовный мир, человек концентрирует в себе, с одной стороны, лично выработанные идеи, а с другой — идеи других людей. Впрочем, не являющиеся продуктом индивидуального творчества идеи оказываются не столько заимствованными, сколько переосмысленными, хотя и не всегда становящимися в полной мере своими. Несвободный индивид формирует свой духовный мир, ориентируясь на внешние факторы и чужие, а часто и чуждые ему идеи.

Материалистический монизм, рассматривающий мысль как материальный процесс, отвлекающийся от человеческого «я», изначально не способен согласовать в единое целое материальный мир и мысли о нем. Для спиритуалиста все материальное является продуктом духовного. Но здесь возникают трудности согласования человеческого «я» с миром опытных суждений. И материалисты, и идеалисты, считающие исходным основанием свободы внешние, внечеловеческие, сферные действительности, не ведут человека к свободе; при таком подходе человек выступает лишь как исполнитель внешних принципов.

Р. Штайнер, анализируя различные философские подходы к проблеме «человек — Мир», верно подметил, «что основное и первоначальное противоречие встречается нам впервые в нашем собственном сознании»⁸⁸. Он критикует дуализм за то, что тот рассматривает дух («я») и материю (Мир) как две коренным образом различающиеся сущности, за положение о том, что дух не может знать происходящее в материи. В душевной жизни человека Штайнер выделяет два основных вопроса: 1) может ли человек опираться на самого себя и быть опорой для всего человечества; 2) не является ли свобода пустой иллюзией, возникающей в силу того, что человек не видит ни той необходимости. Путем рассмотрения данных вопросов он стремится показать, что человек живет внутри истинно духовного мира: «Свободный живет в доверии к тому, что другой свободный принадлежит вместе с ним к одному духовному миру и встретится с ним в своих намерениях»⁸⁹.

Эта проблема важна и для М. Мерло-Понти, утверждающего, что человеческое тело должно обладать самосознанием, а «видение хуложника — это своего рода непрерывное рождение», что «действительно существуют вдохи и выдохи бытия»⁹⁰.

В. В. Шуклин трактует духовность как проявление самосознания, самопереживания, самоощущения человека. Он пишет: «Духовность —

это процесс поиска всеобщего и индивидуального всего сущего и переживание его как некоего духовного основания бытия в целом и в жизни отдельного человека в частности»⁹¹. Духовно богатый человек отличается чистотой совести, интенсивностью духовно-творческой энергии. Человек же бездуховный внутренне пуст, всю свою энергию он направляет на развлечения, удовольствия, которые еще более опустошают его, несут ему горе, несчастья и несвободу.

Ф. М. Достоевский учил, что люди, понимая свободу как приумножение и удовлетворение потребностей, искажают свою природу, поскольку зараждают в себе много бессмысленных и глупых желаний, привычек и нелепых выдумок, живут лишь для зависти друг к другу, для плотоугодия и чванства. Л. Н. Коган отмечает, что в произведениях Достоевского раскрывается идеология дьявола: «Люди хотят материальных благ, и они пойдут за тем, кто даст их. Люди не хотят свободы, которую несет им Христос, ибо она требует от них свободного выбора и самостоятельного решения»⁹².

Дорога к свободе, счастью, радости ведет через множество ограничений. Человек оказывается перед альтернативой: либо идти дорогой трудной и познать всю радость труда, либо устремиться в мир сиюминутных соблазнов. Он сам выбирает свой путь и должен быть ответствен за свои действия и поступки. Духовно развитой человек — это человек с глубоким чувством ответственности.

Благодаря свободе воли человек может устремляться как к добру, так и к злу. Приоритетной формой внешнего воздействия на человека должно быть не насилие, а ориентация его в сторону добра и противовесу злу. Не случайно Н. А. Бердяев мечтал освободить человека от этой раздвоенности, очистить его душу от зла.

Безусловно, чем ярче внутренняя жизнь человека освещена светом добра, тем он более свободен и счастлив. Плохо то, что большинство людей живет не внутренней светлой жизнью, а внешней, ориентирующей человека преимущественно на достижение материальных благ. Отдавая предпочтение жизни «низшей», природно-социальной, человек порой и не догадывается о существовании ее высших, духовных форм. Поэтому бездуховность обычно безмятежна и самодовольна. Но самодовольство бездуховного человека является не более чем внешним выражением присущей ему иллюзии самодостаточности. Его наличие существование ограничено и по-своему

чаще и чаще обращается к проблеме духовности. Он стремится познать себя, понять, какой он есть на самом деле, что лично в нем заслонено идеологическими и иными преходящими барьерами. Закончив многолетний «забет от себя», сняв шоры, обретающий и постигающий духовность человек медленно бредет к себе самому. Духовность помогает людям как бы роджаться заново.

Т. В. Холостова определяет духовность как рост человека в каждом из людей. Духовное творчество дарует человеку огромное наслаждение, способствует его возвышению и просветлению. По определению М. С. Кагана, «духовность — это атрибут человека как субъекта ... а бездуховность — признак утраты личностью ее субъективных качеств и ее “вырождения” в простой объект, в подобие животного или механизма»⁹⁴.

Реальной, хотя и непродолжительной свободе предшествует довольно длительный период накопления человеком духовной силы. При этом имеющие место в его жизни противоречия не исчезают полностью; они служат источником антиномий, альтернатив и парадоксов, но с их исчезновением пропал бы пульс самой жизни. Чем лучше человеческое существо развито духовно, тем у него больше возможностей принять антиномию, сделать их своими, обогатиться за их счет, тем у нее больше шансов на подлинную свободу. Такой человек живет не только жизнью внешней, но и внутренней, духовной, ориентирующей человека на сознательную деятельность, воспитывающей и приумножающей его жизненные силы.

Духовное содержит в себе внутреннее интуитивное начало, которое проявляется, например, в творчестве художников, музыкантов, писателей. Именно в творчестве человека присутствуют элементы Абсолютного, Божественного. Творчество — это поле свободы, где постоянно имеют место противостояние притяжения и отталкивания, любви и ненависти, внутреннего и внешнего, духовного и материального. Творчество есть форма реализации свободы и становления человеческой целостности (см. § 8).

Чтобы описать реальное состояние свободы, ее следует рассматривать одновременно в двух плоскостях: духовной и чувственной, отдавая приоритет духовной. Даже буддисты, являющиеся противниками дуализма, делят Мир на две части: мир чувств-разума и мир Духа. При этом они подчеркивают, что мир Духа предается людьми

забвению, хотя он постоянно вторгается в их жизнь в силу того, что мир чувств не исчерпывает жизни во всей ее полноте. Поэтому буддисты характеризуют их скорее не как два мира, а как два разных обусловленных рассудком названия одного целостного Мира.

Этому вопросу большое внимание уделял и И. Г. Фихте. В частности, в работе «Назначение человека» он писал: «Чувственный порядок есть только явление для меня и для тех, кто существует со мной в одинаковой жизни; только духовный порядок придает ему значение, целесообразность и ценность»⁹⁵. В мире духовного человек руководствуется волей, разумом. Для Фихте и воля, и разум — это истинники, которые существуют сами по себе. Такими же характеристиками он наделяет и свободу: «Если нас влечет к тому, что должно действительно осуществиться в этом мире, то для нас тогда нет истинной свободы — свободы, которая абсолютно и безусловно в себе имела бы основание своего определения»⁹⁶.

Рассматривая различные модели души и духа, получающие сегодня прописку в философском знании, анализируя предложения теоретически вывести свободу исключительно из принципа духовности, мы приходим к заключению об ущербности и недостаточности сугубо монистического видения свободы не только материалистами, но и спиритуалистами. Антиномический дуализм, вероятно, более подходит для описания свободы, нежели любой монизм.

Как бы то ни было, свобода человека тем не менее во многом определяется развитием его духовности. Духовное охватывает как рациональные, так и иррациональные способы освоения Мира человеком. От степени развитости в индивиду и обществе духовного начала зависит решение очень многих проблем смыслообразующего характера. Духовная грань свободы человека может быть описана как особого рода процесс освоения и отчуждения, который происходит постоянно и циклично.

Человек духовный стремится выйти за рамки узкоэмпирического бытия, приобщиться к идеалам, освоить высшие ценности человеческого бытия. Естественно, что при этом он отчуждается от многих ставших привычными природно-социальных связей и отношений. Эти процессы на пути духовного становления индивида идут непрерывно.

Бездуховный, несвободный человек формируется, опираясь на внешние факторы. Например, если у верующего христианина недо-

статочено развито чувство любви, то образ Христа становится для него внешней силой. В аналогичной ситуации находятся и материалисты, преклоняющиеся перед внешними авторитетами, конституируемыми реалиями социокультурной действительности.

Попытка проанализировать свободу в контексте духовно-душевного измерения помогла нам увидеть новые грани проблемы, расширить представления о границах свободы. Мы смогли убедиться в том, что желание современного человека заглянуть за горизонты видимого и познать себя внутреннего, сокрытого, не просто обусловлено его любознательностью, а является насыщенной жизненной потребностью. Анализ различных, зачастую несовместимых, подходов подтвердил противоречивую сущность человека и его свободы. В основе видимой и невидимой сторон осуществления человека, с одной стороны, лежат антиномии, альтернативы и парадоксы, а с другой — его постоянное стремление к целостности и гармонии.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Мунье Э. Персонализм. М., 1992. С. 78.
- ² Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 423.
- ³ Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 109.
- ⁴ Там же. С. 384.
- ⁵ См.: Леш В. И. О лозунге Соединенных Штатов Европы // Полное собрание сочинений. Т. 26. С. 351–355.
- ⁶ См.: Платонов С. После коммунизма. М., 1990. С. 66.
- ⁷ Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. С. 202.
- ⁸ Там же. С. 21.
- ⁹ Солженицын А. И. В круге первом // Новый мир. 1990. № 1. С. 64–65.
- ¹⁰ Виндельбанд В. О свободе воли // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М., 1995. С. 559.
- ¹¹ Эдльот Ж. Технологический блеф // Это человек: Антол. М., 1995. С. 268.
- ¹² Буркхардт Г. Непонятная чувственность // Это человек: Антол. М., 1995. С. 132.
- ¹³ Сервера Эспиноза А. Кто есть человек?: Философская антропология // Это человек: Антол. М., 1995. С. 94.
- ¹⁴ Штайнер Р. Философия свободы. Калуга, 1994. С. 7.
- ¹⁵ Шопенгауэр А. Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа // Шопенгауэр А. Избранные произведения. М., 1992. С. 117.

- ¹⁶ См.: Шопенгауэр А. О ничтожестве и горестях жизни // Шопенгауэр А. Избранные произведения. М., 1992. С. 65–66.
- ¹⁷ Шопенгауэр А. Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа. С. 131.
- ¹⁸ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 351.
- ¹⁹ Лосский Н. О. Ценность и бытие: Бог и Царство Божие как основа ценностей. Харьков, М., 2000. С. 7.
- ²⁰ Шохин В. К. Ценности // Этика: Энцикл. словарь. М., 2001. С. 535–536.
- ²¹ Абушенко В. Л. Ценность // Всемирная энциклопедия: Философия. М., Минск, 2001. С. 1200.
- ²² Лосский Н. О. Ценность и бытие. С. 7.
- ²³ Ионин Л. Г. Примечания // Зиммель Г. Избранное. М., 1996. Т. 1. Философия культуры. С. 515.
- ²⁴ Нибуэр Х. Р. О ценностном центре // Христос и культура: Избр. тр. Ричарда Нибуэра и Рейнхольда Нибуэра. М., 1996. С. 324.
- ²⁵ См.: Маслоу А. Мотивация и личность. СПб., 2003. С. 209.
- ²⁶ См.: Ядов В. А. Гипотеза об иерархической структуре диспозиций личности и ее социальной обусловленности // Саморегуляция и прогнозирование социального поведения личности. Л., 1979. С. 19–26; Он же. Личность как объект и субъект социальных отношений // Социология и современность: В 2 т. М., 1977. Т. 1. С. 380–391; Он же. О диспозиционной регуляции социального поведения личности // Методологические проблемы социальной психологии. М., 1975. С. 89–105.
- ²⁷ Абушенко В. Л. Ценностные ориентации // Всемирная энциклопедия: Философия. М.; Минск, 2001. С. 1199.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1998. С. 381.
- ³¹ Там же. С. 382.
- ³² Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 212.
- ³³ Чаадаев П. Я. Философические письма (1829–1830) // Полное собрание сочинений и избранные письма: В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 353.
- ³⁴ Федотов Г. П. Социальное значение христианства // Филос. науки. 1991. № 3. С. 74.
- ³⁵ Колосницкий В. И. Религиозное отчуждение. Свердловск, 1987. С. 106.
- ³⁶ Соловьев В. С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 228.
- ³⁷ Там же. С. 228.

- ³⁸ Немезий, еп. Емесский. О природе человека. Почаев, 1905. С. 123.
- ³⁹ См.: Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 1990. С. 7, 169.
- ⁴⁰ Покровский А. И. Православно-христианское нравственное богословие. Саратов, 1910. С. 5–6.
- ⁴¹ См.: Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 254–255.
- ⁴² См.: Бердяев Н. А. Марксизм и религия. Варшава, 1929. С. 28.
- ⁴³ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Сочинения. 2-е изд. Т. 3. С. 166.
- ⁴⁴ Бердяев Н. А. Марксизм и религия. С. 4.
- ⁴⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики: Против Бруно Бауэра и компании // Сочинения. 2-е изд. Т. 2. С. 219.
- ⁴⁶ Штайнер Р. Философия свободы. Калуга, 1994. С. 141.
- ⁴⁷ Там же. С. 138.
- ⁴⁸ Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность. М., 1993. С. 525.
- ⁴⁹ Там же. С. 543.
- ⁵⁰ Там же. С. 540.
- ⁵¹ Сартр Ж.-П. Тошнота // Сартр Ж.-П. Стена: Избр. произв. М., 1992. С. 125.
- ⁵² См.: Сартр Ж.-П. Стена // Сартр Ж.-П. Стена: Избр. произв. М., 1992. С. 189.
- ⁵³ Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. М., 1977. Т. 2. С. 151.
- ⁵⁴ Левицкий С. А. Трагедия свободы. М., 1995. С. 133.
- ⁵⁵ Там же. С. 249.
- ⁵⁶ Там же. С. 329.
- ⁵⁷ См.: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 263.
- ⁵⁸ Вышеславцев Б. П. Что такое я сам? // Русские философы (конец XIX — середина XX века): Антол. М., 1993. Вып. 1. С. 166.
- ⁵⁹ Бердяев Н. А. О человеке, его свободе и духовности: Избр. тр. М., 1999. С. 32–33.
- ⁶⁰ Там же. С. 38.
- ⁶¹ Булгаков С. Н. Догматическое обоснование культуры: (Речь о С. Булгакова на съезде православной культуры) // Булгаков С. Н. Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 2. Избранные статьи. С. 637.
- ⁶² Андрущенко В. А. Словарь душевных и духовных терминов // Обретение и постижение духовности. Оренбург, 2000. С. 110.
- ⁶³ Пивоваров Д. В. Дух, душа и смысл жизни человека: (Философия религии). Екатеринбург, 1993. С. 43.

- ⁶⁴ Платон (*Игуменов*), архим. Православное нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. С. 56.
- ⁶⁵ Пивоваров Д. В. Дух, душа и смысл жизни человека. С. 9.
- ⁶⁶ Андрущенко В. А. Словарь душевных и духовных терминов. С. 110.
- ⁶⁷ Брянчанинов. *Игнатий, свят.* Слово о человеке. М., 1997. С. 12.
- ⁶⁸ Ли У. Наш человеческий дух. Анахайм, 1993. С. 17–18.
- ⁶⁹ Александр (Семенов-Тянь-Шанский), еп. Православный Катехизис. М., 1990. С. 18.
- ⁷⁰ Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 28.
- ⁷¹ Антоний, митр. *Сурожский.* Человек перед Богом. М., 2000. С. 33.
- ⁷² Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики: В 4 т. Н. Новгород, 1998. Т. 1. С. 46.
- ⁷³ Пивоваров Д. В. Дух и душа // Современный философский словарь. М.; Бишкек; Екатеринбург, 1996. С. 166.
- ⁷⁴ Булгаков С. Н. Русская трагедия // Булгаков С. Н. Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 2. Избранные статьи. С. 503.
- ⁷⁵ Пивоваров Д. В. Дух и душа. С. 166.
- ⁷⁶ Булгаков С. Н. Религия человекобожия у русской интеллигенции // Булгаков С. Н. Два града: Исслед. о природе общественных идеалов. СПб., 1997. С. 257.
- ⁷⁷ Феодан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 396.
- ⁷⁸ Левицкий С. А. Трагедия свободы. С. 66.
- ⁷⁹ Радьяр Д. Планетаризация сознания: От индивидуального к целому. Ваклер, 1995. С. 138.
- ⁸⁰ Шпенглер О. Закат Европы. С. 485.
- ⁸¹ Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 320.
- ⁸² Там же. С. 421.
- ⁸³ Там же. С. 263–264.
- ⁸⁴ Там же. С. 265.
- ⁸⁵ Там же. С. 208.
- ⁸⁶ Кулэ М. Духовность, смысл и политизм // Человек и духовность. Рига, 1990. С. 125.
- ⁸⁷ См.: Юлина Н. С. Обучение разумности и демократии: педагогическая стратегия «Философии для детей» // Вопр. философии. 1996. № 10. С. 42–43.
- ⁸⁸ Штайнер Р. Философия свободы. С. 28.
- ⁸⁹ Там же. С. 142.
- ⁹⁰ Мерло-Понти М. Око и дух. М., 1992. С. 16, 22.

⁹¹ Шуглин В. В. Ценность духовности, ее типы и искусство // Осмысление духовной целостности. Екатеринбург, 1992. Вып. 3. С. 8.

⁹² Коган Л. Н. В четвертом измерении: Философские идеи русской литературы. Нижневартовск, 1994. С. 46.

⁹³ Федотова В. Г. Духовное и душевное // Человек и духовность. Рига, 1990. С. 9.

⁹⁴ Коган М. С. О духовном: (Опыт категориального анализа) // Вопр. философии. 1985. № 9. С. 102.

⁹⁵ Филхте И. Г. Назначение человека // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 29.

⁹⁶ Там же. С. 31.

Глава 3

ОНТОГЕНЕЗ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ И СВОБОДЫ

§ 7. Становление человеческой целостности: онтогенетические механизмы

Во всякий момент своего существования человеческая целостность характеризуется наличием ряда взаимосвязанных природно-органических, социально-личностных и духовно-душевных структур, состояний, протекающих параллельно или последовательно частных процессов, совокупность которых влияет собой целостный процесс ее становления. Попытаемся выявить и по мере возможности раскрыть присутствие ему онтогенетические механизмы, то есть принципиальные схемы становления человеческой целостности в рамках природно-социально-духовных реалий жизни индивида.

В этой части своих изысканий мы непосредственно опирались на идеи исследователей, разрабатывавших и развивавших синергетически ориентированные концепции. Наиболее продуктивным оказалось обращение к публикациям таких авторов, как В. П. Бранский, П. Глендорф, К. Х. Делокаров, Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов, Н. Н. Моисеев, Г. Николис, И. Пригожин, И. Стенгерс, Г. Хакен.

Системам, исследуемым с позиции синергетики, по утверждению Г. Хакена, присущи, в частности, такие признаки, как взаимодействие составляющих их элементов, нелинейность, открытость, подверженность внутренним и внешним колебаниям. Они могут переходить в нестабильное состояние, порождающее в них качественные изменения, способствующие возникновению пространственных, временных, пространственно-временных или функциональных структур, которые могут быть упорядоченными или хаотическими¹ (по мере необходимости некоторые из перечисленных признаков прямо или косвенно рассматриваются ниже). Такого рода системы с достаточными для того теоретическими и эмпирическими основаниями признаются в настоящее время самоорганизующимися. Следует уточнить, что обретение системой эмерджентных качеств, то есть собственно самоорганизация (содержание понятия «эмерджент» раскрывается в данном параграфе ниже), есть результат кооперативного эф-

фекта осуществления протекающих в ней разнообразных процессов. Причем, будучи самоорганизующейся, система непременно претерпевает и организующие ее воздействия извне.

Согласно фундаментальным синергетическим представлениям (И. Пригожин, Г. Хакен), переход системы из одного состояния в другое может происходить в двух последовательно сменяющихся друг друга вариантах. Если реализуется первый из них, то изменения содержания системы оказываются детерминированными ее предшествующим состоянием; при реализации второго варианта перед системой открывается возможность выбора одного из нескольких альтернативных направлений становления².

Вне зависимости от специфики процесса преобразования самоорганизующейся системы присущая ей качественная определенность сохраняется в той мере, в какой ее память, то есть степень зависимости от собственного прошлого, остается неизменной. В рамках первого варианта перехода системы из одного состояния в другое ее свойства медленно изменяются под влиянием внешних или внутренних причин, что связано, как полагает Н. Н. Моисеев, с ослаблением условий ее гомеостаза³. Что же касается памяти системы, то она в такой ситуации существенных преобразований не претерпевает. При рассмотрении процесса реализации данного варианта изменения системы речь традиционно ведется о ее эволюции.

Введение в понятие-терминологический аппарат осуществления исследования понятия «эволюция» требует учета того, что в настоящее время его принято использовать, когда обсуждается медленное, постепенное разветвление и накопление количественных изменений какой-либо целостности, выступающих условием ее качественных изменений⁴. Но нельзя игнорировать и то, что процесс, представляющий о котором обобщает это понятие, не является гомогенным, односторонним, то есть монопроцессом. Фактически в эволюции сопряжены два противоположно направленных процесса. Эволюционирующая целостность претерпевает как прогрессивные изменения, связанные с усложнением, повышением уровня ее организации, так и принципиально отличающиеся от них по своей направленности регрессивные изменения. Кроме того, следует подчеркнуть, что те и другие изменения зачастую происходят в различных частях некой конкретной целостности одновременно.

Сказанное свидетельствует о том, что вошедший в традицию представленный в словарно-справочной литературе вариант трактовки эволюции, неявно приписывающий ей только одну, прогрессивную, направленность, нуждается в уточнении. Надо признать, что в данном варианте понятие «эволюция» употреблено в широком, обобщающе-абстрагирующем, смысле. В узком же, ограничивающе-конкретизирующем, смысле это понятие можно использовать применительно к присущему целостности процессу разветвления и накопления прогрессивных изменений. А для обозначения процесса разветвления и накопления регрессивных изменений, снижающих уровень организации целостности (или тождественного ему по результатам процесса свертывания и утраты прогрессивных изменений), надо обратиться к понятию инволюции. То есть под эволюцией, взятой в широком смысле, следует понимать совокупность двух разнонаправленных эволюционных процессов. Первый из этих процессов есть прогрессивная эволюция, то есть эволюция, взятая в узком смысле, второй — регрессивная эволюция, то есть инволюция.

Второй вариант становления целостной самоорганизующейся системы предполагает обязательную временную утрату гомеостаза и сопряженную с этим качественную перестройку. Существенная часть представлений о характере происходящих при этом изменений обобщается понятием бифуркации. Бифуркация есть «состояние, когда система, потеряв устойчивость, полностью теряет память и ее последующая эволюция определяется принципиально непредсказуемой, поскольку определяется только теми случайными факторами, которые в момент бифуркации действуют на систему»⁵. При этом в реальности бифуркация есть не одномоментный акт, а некоторый протяженный во времени процесс кардинальной перестройки системы, по ходу которого и осуществляется объективация одного из возможных путей ее развития.

Таким образом, онтогенез всякой системно организованной целостности предполагает реализацию двух качественно различных механизмов: эволюционно-инволюционного и бифуркационного. Иными словами, наличие состояния целостности есть итог ее становления, кумулятивно-суммативный результат всех многообразных изменений, осуществляемых в рамках эволюционно-инволюционного и бифуркационного механизмов. Соответственно человеческая

целостность, будучи системно организованной, развивается посредством согласованных по времени, последовательно сменяющих друг друга действий данных механизмов. Безальтернативно реализуясь в рамках бинарного цикла, эти механизмы поочередно конституируют характер процесса становления целостности человеческого существа.

Рассмотрим основные представления об особенностях обсуждаемых механизмов, вытекающих из содержания получивших известность синергетически ориентированных концепций, частично интерпретируя эту информацию применительно к специфике настоящего исследования.

Эволюционно-инволюционный механизм становления человеческой целостности являет собой медленное, постепенное накопление относительно небольших изменений, повышающих (эволюция) и снижающих (инволюция) сложность ее внутренней организации. Изменения, происходящие в рамках этого механизма, могут оказываясь детерминированными предшествующим состоянием человеческой целостности, стать отражением основных тенденций ее становления, а также иметь стохастический характер; взятые во всей совокупности, они зачастую являются вполне предсказуемыми.

Бифуркационный механизм предполагает быстрое, скачкообразное преобразование человеческой целостности, изменение многих ее свойств, обретение ею качественно иного состояния, возникновение нового соотношения между ее экзистенциальными составляющими. Устойчивость человеческой целостности непосредственно во время акта ее преобразования снижается. При этом характер происходящих изменений и вновь возникающая направленность развития — как, впрочем, и мера ее устойчивости в эволюционно-инволюционной фазе следующего бинарного цикла самоорганизации — оказываются малопредсказуемыми.

Дальнейшее обсуждение названных механизмов применительно к специфике становления человеческой целостности требует введения в понятийно-терминологический аппарат данного исследования ряда элементов, используемых (традиционно или инновационно) в рамках синергетически ориентированных концепций. Прежде всего следует обратиться к понятиям диссипативных систем (структур), флуктуаций (флюктуаций) и эмерджента; открытости, неравновес-

ности и нелинейности; изменчивости, наследственности и отбора; тестаурса, детектора и селектора.

Исходя из содержания складывающегося понятийно-терминологического аппарата синергетики, диссипативной можно назвать: а) относительно устойчивую структуру, спонтанно возникающую в системе в процессе ее самоорганизации; б) саму систему, в которой такая структура возникла. «Диссипативные структуры ... образуются и сохраняются благодаря обмену энергией и веществом с внешней средой в неравновесных условиях»⁶. Появление диссипативных структур в самоорганизующейся системе свидетельствует о необратимости происходящих в ней изменений. Следует отметить, что обретение системой диссипативности означает ее существование посредством синтеза порядка и хаоса, или, как пишет В. П. Бранский, за счет поглощения порядка из среды и, следовательно, усиления там хаоса⁷.

По утверждению Г. Хакена, там, где происходит диссипация, должны быть и флуктуации⁸, то есть колебания (нарушения или возмущения) тех или иных параметров самоорганизующейся системы и/или процесса ее изменения. Собственно, с синергетической точки зрения для того, чтобы могло возникнуть решение, в системе должны существовать какие-то флуктуации⁹. Поэтому все системы содержат подсистемы, которые непрерывно флуктуируют¹⁰. При этом, как подчеркивают И. Пригожин и И. Стенгерс, значительные флуктуации в системах наблюдаются вблизи точек бифуркации¹¹.

Под эмерджентом принято понимать новое качество (вещь, явление, процесс), рождающееся как бы из ничего и внезапно, без всяких видимых поводов, условий и причин¹². Можно сказать, что в системно организованной целостности эмерджентно все то, что связано с прерыванием процесса ее развития, что не является прямым и очевидным следствием всего имевшегося в ней ранее.

Полагаем, что мысль В. П. Бранского о том, что человек представляет собой типичную диссипативную систему, которая может существовать только при условии постоянного обмена веществом, энергией и информацией с внешней средой¹³, является вполне обоснованной, достойной тиражирования и развития. Кроме того, надо отметить, что возникновение всякого эмерджентного, в том числе системного, свойства системно организованной целостности проис-

ходит в процессе ее бифуркационного изменения на основании флуктуаций. Соответственно среди свойств человеческой целостности эмерджентными следует признать те, специфика формирования и реализации которых не детерминирована условиями ее наличного существования. К ним можно отнести, к примеру, все духовно-душевные свойства целостного человеческого существа.

Открытость, неравновесность и нелинейность рассматриваются В. П. Бранским как свойства диссипативной системы¹⁴. Приняв позицию этого автора в целом, попытаемся трансформировать предложенные им определения в родовидовые и однопорядковые. При этом понятие способностей используется в значении системного свойства, а по содержанию исходных формулировок устанавливается видовой признак.

Представляется, что открытость можно определить как способность диссипативной системы обмениваться веществом, энергией и/или информацией с внешней средой; неравновесность — как способность такой системы осуществлять макроскопические процессы обмена веществом, энергией и/или информацией между своими элементами; нелинейность — как ее способность к самодействию, то есть к реагированию на претерпеваемые внешнесредовые воздействия в масштабах, не зависящих от масштабов этих воздействий.

Надо отметить, что именно нелинейность диссипативных систем делает их, «с одной стороны, исключительно устойчивыми по отношению к крупномасштабным неблагоприятным воздействиям, а с другой стороны — необычайно чувствительными к очень незначительным колебаниям состояния среды определенного сорта»¹⁵. В становлении такого рода систем возможен глобальный качественный сдвиг в определенном направлении, причинно никак не связанный с характером малых воздействий. Именно малые возмущения и флуктуация на микроуровне влияют на макромасштабное поведение объекта¹⁶ и его изменение. Важно только, чтобы они произошли в «нужный момент» бинарного цикла становления диссипативной системы.

Как полагает Н. Н. Моисеев, в основу языка интерпретации механизмов самоорганизации Универсума, являющегося динамической саморегулирующейся системой, должны быть положены такие термины, как изменчивость, наследственность и отбор¹⁷. Очевидно, что

причина этого заключается в том, что обозначаемые данными терминами (и обобщаемые соответствующими понятиями) явления теснейшим образом взаимосвязаны в рамках механизмов самоорганизации всех доступных познанию систем. «Изменчивость, — по утверждению отечественного мыслителя, — создает поле возможностей для развития той или иной системы, наследственность ограничивает это поле, но отбор реализующегося варианта или вариантов развития определяет некоторые правилами или принципами»¹⁸.

Изменчивость системы представляет собой ее подверженность переменам, преобразуемость ее наличных параметров, становление ее чем-то «иным». Объем этого понятия составляет множество разнообразнейших явлений, создающих «поле вариантов», необходимых для выбора дальнейшего продолжения процесса эволюции системы¹⁹.

Понятие наследственности используются в том случае, когда обобщают соотношение прошлого и настоящего системы. Любая система зависит от своего прошлого. Причем теоретически память ее может быть бесконечной или же вовсе отсутствовать. Однако такие характеризующиеся абсолютной памятью или полным ее отсутствием системы — «это некоторые абстракции. В реальной жизни память всегда бывает ограниченной»²⁰, а потому попытки обнаружить безусловно детерминированные или же недетерминированные системы в человекообразном фрагменте Мира вряд ли дадут положительный результат.

Отбор есть вычленение отдельных элементов из какого-либо множества. Его роль в самоорганизации динамических систем предопределена объективными законами развития чувственно воспринимаемых и умопостижимых явлений, правилами и принципами, из них вытекающими. В. П. Бранский, исходя из того, что именно отбор лежит в основе развития, предлагает три вопроса, на которые следует ответить при раскрытии внутреннего механизма этого процесса: «1) из чего производится отбор; 2) кто его осуществляет; 3) с помощью чего отбор осуществляется. Первый фактор удобно назвать тезаурусом; второй — детектором, а третий — селектором»²¹.

Обсуждая вопрос о пределе сложности диссипативной системы применительно к социальным образованиям как к нетрадиционному для синергетики объекту, В. П. Бранский вводит понятие суперотбора,

то есть отбора самих факторов отбора, или, иначе говоря, поиска совершенно новых тезауруса, детектора и селектора²². По его мнению, если «в тезаурус оказываются гораздо более сложные структурные образования, а в роли детектора начинает выступать более “квалифицированное” взаимодействие, подчиняющееся более “мудрому” закону, то результат отбора не заставит себя ждать: он будет резко отличаться по своему качеству»²³ от всего того, что могло бы иметь место, если бы акт суперотбора не осуществился. Применительно к конкретной системе организованной целостности главный результат суперотбора состоит в качественном углублении и количественном ускорении отбора²⁴ факторов ее развития и, соответственно, в повышении эффективности этого процесса.

Теперь, опираясь на все сказанное в этом параграфе, можно вновь обратиться к онтогенетическим механизмам становления человеческой целостности и подчеркнуть самые существенные различия и связи между ними, используя при этом обсуждавшиеся выше элементы понятийно-терминологического аппарата синергетики.

Как было показано ранее, эволюционно-инволюционный и бифуркационный механизмы действуют поочередно в рамках бинарного цикла становления человеческого существа как системно организованной целостности. Важно подчеркнуть то, что специфика этих механизмов исключает их одновременное функционирование. Ориентируясь на терминологию, используемую Н. Н. Моисеевым²⁵, можно сказать, что один из них соответствует спокойному, дарвиновскому, этапу развития самоорганизующейся системы, а второй — этапу ее стремительной катастрофической перестройки. Надо еще уточнить и то, что, хотя этапы эволюционно-инволюционного и бифуркационного развития чередуются между собой, это вовсе не означает, что начало одного из них полностью исключает протекание всех без исключения частных процессов, характерных для другого этапа.

По ходу эволюционно-инволюционного, дарвиновского, этапа становления в человеческой целостности — самоорганизующейся системе накапливаются разнохарактерные результаты множества отдельных, внешних и внутренних, флуктуаций. При этом, с одной стороны, на данном этапе становления флуктуационная чувствительность человеческой целостности, пребывающей в относительно устойчивом, равновесном состоянии, низка, а потому ее качественная

определенность сохраняется сравнительно долго. Но, с другой стороны, исподволь формирующийся суммативно-кумулятивный эффект отдельных флуктуаций через какое-то время обязательно переводит систему в неравновесное, неустойчивое состояние, то есть актуализирует ее ранее потенциальную, скрытую, номинальную диссипативность.

Именно таким образом самоорганизующаяся система переходит к бифуркационному, катастрофически перестраивающему этапу своего становления. Высокая флуктуационная чувствительность, ответственная для данного этапа, относительно быстро приводит человеческую целостность к возникновению более чем одного возможного пути дальнейшего развития, и какая-то случайная флуктуация обязательно инициирует принципиально непредсказуемую развязку этой кризисной ситуации.

Человеческая целостность, претерпевшая изменения, связанные с обретением новой качественной определенности, обязательно оказывается обладателем ранее отсутствующих, для нее прежней малопредсказуемых — эмерджентных — свойств. Причем действие бифуркационного механизма порождает в человеке — становящейся системно организованной целостности такие парциальные свойства, появление которых непременно и безвозвратно меняет специфику уже имеющегося комплекса ее системных свойств. Ведь, в самом деле, взрослый не может вновь стать ребенком, который, в свою очередь, не в силах вернуться в эмбриональное состояние.

Если мы попытаемся выяснить, имеет ли становление системно организованной человеческой целостности кризисный характер или не имеет, то обнаружим, что его эволюционно-инволюционный этап следует признать предкризисным, а бифуркационный — кризисным. Соответственно сам процесс становления человеческой целостности будет выглядеть как чередование относительно продолжительных этапов предкризисного развития и коротких этапов интенсивной эскалации кризиса и его скачкообразного, эмерджентосозидающего разрешения. Полагая, что кризис является принципиально важным моментом развития любой системы, К. Х. Делокаров рассматривает его наличие как признак того, «что прежние источники развития системы исчерпали свои ресурсы, и процессы разрушения, распада сложившихся структур стали преобладающими. Вместе с тем

кризис — это новые возможности, поскольку дезорганизация открывает шлюзы новой организации, процессу самоорганизации»²⁶.

В рамках эволюционно-инволюционного этапа открытость, неравновесность и нелинейность становящейся человеческой целостности какое-то время позволяют ей сохранять свой гомеостатический статус. Однако постепенно, по мере приближения к бифуркационному этапу, соответствие ее гомеостатических параметров особенностям природных, социальных и духовных условий существования неуклонно уменьшается, что и делает кризис неминуемым. На бифуркационном этапе открытость и неравновесность человеческой целостности становятся антигомеостатическими факторами ее становления; продолжающиеся в прежнем режиме внешне- и внутри-средовой процессы обмена веществом, энергией и информацией выводят ее из устойчивого состояния. Параллельно с этим резко возрастает значение свойства нелинейности, делаясь первостепенным в момент перехода человеческой целостности в качественно новое состояние.

Есть определенные различия в проявлении человеческой целостностью свойства изменчивости на разных этапах бинарного цикла ее становления. На эволюционно-инволюционном этапе происходят в ней изменения детерминированы наличным состоянием и соотношением природных, социальных и духовных составляющих, свойственных протекающей в данный момент стадии онтогенеза человеческой целостности (см. § 9). При переходе к бифуркационному этапу ведущая роль оказывается у некой не поддающейся прогнозированию флуктуации, которая может оказываться как прямым следствием прошлого или настоящего человеческой целостности и ее составляющих, тенденций их развития, так и продуктом случайного единичного опосредования.

Во всяком случае общетеоретическое положение о том, что вблизи «бифуркаций основную роль играют флуктуации или случайные элементы, тогда как в интервалах между бифуркациями доминируют детерминистические аспекты»²⁷, можно безальтернативно проецировать на становление человеческой целостности.

Наряду с этим, вполне допустимым представляется предположение о том, что более жесткий или более мягкий характер осуществления бифуркационного изменения человеческой целостности

оказывается во многом предопределенным особенностями предшествующего этапа ее эволюционно-инволюционного развития. Тем не менее на бифуркационном этапе становления свойственная человеческой целостности наследственность его самой отрицается, так как для осуществления эмергентосоздающих процессов ее память обязательно должна быть заблокирована. Полагаем, что две последние мысли не противоречат друг другу, поскольку человеческая целостность ни при каких условиях онтогенеза не утрачивает свою память полностью и безвозвратно; самоблокировка памяти может быть только частичной и ситуативной.

Характерные особенности отбора на различных этапах бинарного цикла становления человеческой целостности между собой не совпадают. На эволюционно-инволюционном этапе в процессе ситуативного перераспределения приоритета между природной, социальной и духовной составляющими человеческой целостности и их конкретными элементами обнаруживаются цикличность и ацикличность, в связи с чем внешний наблюдатель может приписать ему какие-то алгоритмы. В противовес этому процесс изменений на бифуркационном этапе неповторим как по содержанию, так и по направленности, а потому в принципе неалгоритмизируем.

Полагаем, что применительно к становлению человека как природно-социально-духовной целостности и к отбору, действующему в рамках этого процесса, тезаурусом следует признать совокупность актуальных и потенциальных составляющих комплекса его способностей и потребностей. Детектором здесь является комплекс внутренних и внешних условий существования индивидуальной целостности, сложившийся к моменту начала акта отбора. Селектор обобщает в себе три составляющие общей ориентации целостного человека: а) природно-органическую, связанную прежде всего с сохранением гомеостатического статуса его организма; б) социально-личностную, находящую свое концентрированное проявление в успешности его социальной-ролевой репрезентации; в) духовно-душевную, квинтэссенцией которой выступает постижение им смысла жизни и вершин бытия посредством выхода за пределы наличного существования. Причем удельный вес отдельных составляющих селектора (как, впрочем, и мера их внутренней дифференциации) меняется в зависимости от особенностей переживаемой человеком стадии онтогенеза.

Попытаемся уточнить специфику востребованности селекционных факторов — тезауруса, детектора и селектора — на разных этапах бинарного цикла становления человеческой целостности. Тезаурус каждого последующего этапа становления этого феномена обобщает весь объем комплекса способностей и потребностей, который был сформирован у человека к концу предшествующего этапа. О детекторе можно сказать, что при изменениях эволюционно-инволюционного характера все различные условия существования индивидуальной целостности составляют его в рамках суперпозиции; при бифуркационных изменениях отбор непосредственно осуществляется та часть их комплекса, с которой оказывается наиболее тесно связанной флуктуация, по воле случая инициировавшая избрание конкретного варианта последующего пути развития человека. Природно-органические, социально-личностные и духовно-душевные составляющие селектора на обоих этапах бинарного цикла вносят свой вклад в осуществление отбора в соответствии с их иерархией, сложившейся на разворачивающейся стадии онтогенеза человеческой целостности. Впрочем, следует уточнить, что при бифуркационной перестройке, непосредственно в момент выбора, главенствующая роль оказывается у тех элементов селектора, которые сопряжены с флуктуацией, обусловившей неповторимое своеобразие именно этого этапа становления данной человеческой целостности.

Вычленение и раздельное рассмотрение эволюционно-инволюционного и бифуркационного механизмов становления человеческой целостности как самостоятельных феноменов является приемом рационального познания, эвристически ценным для настоящего исследования при выявлении границ человеческой свободы. В действительности же обсуждаемые механизмы реализуются неотделимо друг от друга. Проведение дифференцированного сравнительного анализа этих существенно отличающихся друг от друга механизмов позволило установить, что действуют они в несовпадающих ситуациях онтогенеза целостного человеческого существа. Кроме того, для них свойственно дополнение друг друга по характеру функционирования, а также по тем изменениям, которые их действие вызывает в становящейся, самоорганизующейся человеческой целостности. Сказанное свидетельствует о том, что обсуждаемые онтогенетические

механизмы становления человеческой целостности вполне корректно могут быть признаны парциальными. Если же рассматривать данные механизмы в интегрированном виде, то их совокупность обнуруется как системный механизм становления человеческой целостности.

§ 8. Адаптация и творчество как формы реализации свободы и становления человеческой целостности

Целостность представляет собой одну из наиболее важных сторон качественной определенности ее носителя; она может сохраняться при всех происходящих с ним изменениях качественного характера. В противовес этому обретение целостности всегда сопряжено с глубокими качественными преобразованиями предмета²⁸. И если качественное в становлении индивидуальной целостности действительно связано с количественным (Г. В. Ф. Гегель), то это обстоятельство, вне зависимости от приписываемого данной связи характера, следует учитывать при формировании определения соответствующего понятия. То есть онтогенез целостности допустимо рассматривать как совокупность количественных и качественных преобразований, претерпеваемых ею по ходу становления. При этом вектор преобразований какой бы то ни было целостности может быть как прогрессивным, так и регрессивным.

Следует отметить, что понятие онтогенеза используется здесь применительно к становлению индивидуальной целостности человека, взятой в единстве ее природных, социальных и духовных составляющих (см. § 1).

Атрибутом человеческой целостности является то, что во всякий момент своего становления она глубоко индивидуальна, то есть уникальна, неповторима в своем своеобразии. Соответственно становление отдельного человека как целостного природно-социально-духовного существа есть уникальная совокупность процессов прогрессивных и регрессивных, изменений количественных и качественных, повышающих и/или понижающих уровень его индивидуальной организации.

Становление индивидуальной целостности человека — процесс весьма сложный и, рискуем заявить, являющийся собой вечную тегга

inopnia для неангажированного исследователя, а потому все попытки исчерпывающего постижения этого процесса заведомо бесплодны.

Если же в границах реалий данного исследования вести речь о конкретных формах становления индивидуальной целостности, то следует непосредственно обратиться к таким онтогенетическим феноменам, как адаптация и творчество. Необходимо уточнить, что при анализе обсуждаемого процесса в природном и социальном аспектах обнаруживается адаптация, при обращении к духовному аспекту на первом плане оказывается творчество.

Переходя к направленному рассмотрению адаптации, обнаруживаемой при анализе онтогенетических феноменов в природно-организмическом и социально-личностном аспектах, следует прежде всего отметить, что становление индивидуальной человеческой целостности, начиная с эмбрионального периода, разворачивается как последовательное и избирательное возникновение и развитие различных функциональных систем и как формирование их непрерывно совершенствующегося комплекса. При этом, с одной стороны, функциональные системы выступают результатом процессов адаптивной самоорганизации человеческого существа, а с другой стороны, именно их деятельность обеспечивает приспособление целостного человека к природным и социальным условиям его существования.

Надо подчеркнуть и то, что до рождения и в постнатальный период у человека формируются функциональные системы, непосредственно сопряженные с актуализацией генетически заданной природной составляющей комплекса его способностей и потребностей. Впоследствии их дополняют (а затем и вытесняют с главенствующих позиций) функциональные системы, которые ориентированы на реализацию способностей и потребностей, относящихся к прижизненно обретаемой социальной составляющей этого комплекса.

Констатируя междисциплинарный характер понятия адаптации, Ю. А. Урманцев критически анализирует особенности наиболее распространенных вариантов его определения и указывает на их некорrekтность²⁹. Рассмотрев существенные недостатки представленных в словарно-справочной литературе определений указанного понятия, он формулирует ряд своих определений и вполне убедительно демонстрирует их логико-гносеологическую состоятельность. Дума-

ется, что из всех предложенных им дефинитивных конструкций самой удачной с практической точки зрения будет следующая: «Адаптация — это приноровление системы признаков телеообъектом-системой к особенностям среды его обитания для реализации им его целей в этой среде»³⁰. Необходимо уточнить, что телеообъектом-системой именуется любой объект, который является целеустремленным, деятельностно-активным, то есть способным адаптироваться посредством признаков, созданных или создаваемых (не всегда им самим) сообразно, приноровленно как к целям и другим его особенностям, так и к особенностям среды его обитания.

Многообразие адаптационных явлений этот исследователь делит на адаптации-результаты, то есть эуадаптации, и адаптации-процессы, то есть адаптации-генезы. Среди адаптации-генезов, в ходе которых осуществляется порождение, сохранение и преобразование адаптаций, он выделяет одноуровневые — изоадаптивные и разнуровневые — гетероадаптивные. Если гетероадаптивный процесс ведет к увеличению степени адаптированности, специализации, то Ю. А. Урманцев называет его креадаптациями; если же происходящее имеет противоположный характер, то для его обозначения используется термин «дезадаптация». Кроме того, автор обращает внимание на возможность и действительность проявления адаптивной и адаптирующей активности. Адаптивная активность, то есть приспособление себя к среде, именуется им автоадаптацией; адаптирующая активность, то есть овладение средой, приспособление ее к себе, — антиадаптацией.

Д. Мак-Фарленд отмечает, что термин «адаптация» понимается двояко³¹. В одном значении он используется для указания на филогенетическое явление; адаптации, относящиеся к эволюции мира живых существ, взятого в целом, именуются генотипическими. При употреблении термина в другом значении имеется в виду онтогенетическое явление; адаптации, разворачивающиеся в процессе индивидуального развития живой системы, именуются фенотипическими. Специфика настоящего исследования предопределила необходимость использования рассматриваемого термина только во втором значении.

Р. Фоули утверждает, что термин «адаптация» вполне применим для отражения степени соответствия между организмом (добавим:

как, впрочем, и всякой иной целостностью) и средой³². Возможность определения количественной оценки выводится им из того, что никакой объект не может быть адаптивно совершенным, а адаптация — идеальной. Соответственно оценка адаптации может быть только относительной. Мысли об относительности адаптаций высказывают и другие авторы специальных работ, в частности А. В. Яблоков и А. Г. Юсуфов³³. По их мнению, совершенство всякого приспособления определяется внешней средой и не сохраняется при изменении условий его реализации. То есть в разных внешнесредовых условиях степень совершенства конкретных приспособлений никогда не оказывается одинаковой.

Рассматривая проблемы адаптации, М. В. Ромм применяет понятие адаптивной системы³⁴. Адаптивной он называет такую систему, которая обладает основанной на использовании информационного механизма обратной связи потенциальной возможностью для целенаправленной (активной или реактивной) трансформации своей структуры в соответствии с потребностью³⁵. Эта система, иначе говоря, целостность, особенности системной организации которой известны, может достаточно надежно функционировать только в четко очерченных границах изменений собственных свойств. При этом составляющие ее подсистемы обладают максимумом структурного и функционального разнообразия. Она способна к опережающему отражению, с одной стороны, собственных параметров, с другой — параметров внешней среды. Если использовать понятийно-терминологический аппарат, разработанный Ю. А. Урманцевым, то можно сказать, что для системно организованной целостности такого рода характерны и автоадаптация, и антиадаптация.

Полагаем, что способность к опережающему отражению обеспечивает не только специфическую, но и неспецифическую, перекрестную, адаптацию, при которой приспособление целостности к одним средовым факторам выступает предпосылкой повышения ее устойчивости к воздействию других факторов. Впрочем, оборотной стороной наличия очень глубокой узконаправленной зудаптации может явиться дезадаптация целостности применительно к иным факторам, которые ранее либо вовсе отсутствовали, либо своим воздействием не вызывали сколько-нибудь явно выраженного автоадаптационного эффекта.

В работе А. В. Яблокова и А. Г. Юсуфова³⁶ свойственные живым системам адаптации классифицируются, в частности, на основании их происхождения. В рамках данной классификации адаптации делятся на преадаптивные, комбинативные и постадаптивные. Преадаптивные адаптации характеризуются тем, что адаптационные явления возникают, опережая существующие условия. Комбинативные адаптации связываются с мутагенезом, то есть с процессом образования наследственных изменений в организме — мутаций. Эти адаптации порождаются путем взаимодействия вновь появившихся мутаций друг с другом и с генотипом в целом. Постадаптивные адаптации связаны с редукцией имеющегося признака и переводом определяющих его реализацию генов в рецессивное состояние или с использованием имеющихся морфологических структур для осуществления ранее несвойственных им функций.

Специфика адаптации человека заключается в наличии двух тесно связанных качественно различных сторон: природной и социальной.

Природная сторона адаптации выражается в том, что соответствие выступающего как организм человеческого существа внешнесредовым условиям «достигается посредством изменения целого ряда биологических характеристик: биохимических, физиологических, морфологических и поведенческих»³⁷.

Социальная сторона адаптации человека раскрывается через изменение личностных — статусно-ролевых — составляющих его взаимоотношения. Воздействуя на индивидуальное человеческое существо, «каждая цивилизация, социально-политическая система, режим формируют свой неповторимый адаптивный тип личности, который успешно функционирует в адаптивно приемлемом для него идеологическом, культурном, национально-религиозном и символическом контексте. Этот, довольно устойчивый, адаптивный тип личности воспринимает заданные родовой адаптивной системой приспособительные стратегии, свойства и характеристики»³⁸.

Надо уточнить, что для уяснения специфики адаптации человека в природной сфере его существования вполне достаточно выявить наиболее общие представления об этом процессе. А вот применительно к социальной сфере эти представления обязательно должны быть расширены за счет сведений об особенностях различных вариантов субъектных и объектных сторон взаимодействия, которые

могут разворачиваться в системе «общество — личность». Связано это прежде всего с тем, что в рамках социальной адаптации многообразие внешних и внутренних воздействий на условия протекания адаптации дополняется относительностью формирующихся адаптаций.

М. В. Ромм полагает, что «социальная *адаптация личности* отражает инновационный по природе процесс/результат активной (реактивной) гармонизации внешней (внутренней) настройки (самонастройки) личности с помощью адекватных адаптивным ситуациям стратегий приспособления, оптимальность которых проверяется в процессе инфовзаимодействия с помощью информационной обратной связи»³⁹. Связывая социальную адаптацию личности с реализацией адаптивных установок, он утверждает, что одна их часть целенаправленно формируется извне, другая стихийно усваивается человеком в процессе социализации, третья открывается им самостоятельно.

Рассматривая социальную адаптацию как процесс субъектно-объектного взаимодействия, этот автор выделяет четыре идеальные модели адаптивных взаимодействий в системе «общество — личность»: а) принудительную адаптацию; б) встречную адаптацию; в) ресурсную адаптацию; г) фоновую адаптацию⁴⁰.

Принудительная социальная адаптация выражается в субъектно-сти общества, которое задает параметры, цели и условия приспособительного процесса, и объектности личности, во взаимодействии с обществом оказывающейся относительно пассивной, проявляющей свою адаптивную активность стихийно-реактивно. Личность в данном случае принуждается обществом к определенной ответной адаптивной реакции.

Встречная социальная адаптация заключается в проявлении активности как со стороны общества, так и со стороны личности. Как общество, так и личность вне зависимости от меры совпадения их целей проявляют активность и автоадаптационного, и антиадаптационного характера. Адаптация, разворачивающаяся в соответствии с этой моделью, исключительно сложна, диалектична. Для того чтобы быть полноценным участником процесса такого рода, личность должна находиться на высоком уровне развития.

При ресурсной социальной адаптации общество пассивно, а личность активна. Именно она определяет в этом случае параметры и

цели своей приспособительной активности. При разрешении адаптивной ситуации, интерпретируемой ею в качестве значимой, личность актуализирует все свои многообразные индивидуальные приспособительные ресурсы.

Фоновая адаптация являет собой редкий пример отсутствия активности со стороны обоих участников приспособительного процесса — как общества, так и личности. Влияние общества на личность имеет здесь пассивно-адаптирующий характер. Личность же, влияя на общество подобным образом, не улавливает того, что объективные условия ее осуществления изменились, и продолжает практиковать ранее более или менее эффективные, но неприемлемые в новых условиях адаптивные стратегии.

Следует согласиться с М. В. Роммом, который отмечает, что человек, выступающий субъектом и объектом приспособительного процесса, в своем выборе необходимых и значимых для него стратегий социальной адаптации ограничен обществом⁴¹. Границы этого выбора задает общество посредством адаптирующей активности всей совокупности своих социальных институтов и структур.

В большинстве жизненных ситуаций для субъективно комфортного самоосуществления человеку вполне достаточно адаптироваться к природно-социальным условиям своего существования. Тем не менее, претерпевая и созидая в процессе взаимодействия с доступными, непосредственно данными фрагментами Мира, всякий человек когда-либо обнаруживает природно-социально заданный предел собственного мироотношения. Чаще всего он, осознав свое падение в тупик природно-социальной детерминированности, принимает предельность своего мироотношения как его атрибут.

Но так случается не всегда. Иногда человек отыскивает в себе и возвращает духовные силы, необходимые для одоления этого дела. Тем самым он в той или иной мере отказывается от адаптации и переходит к другой, в сравнении с ней качественно иной, форме становления индивидуальной целостности, предполагающей порождение чего-то нового, невыводимого напрямую из уже имеющегося. Иными словами, человек приобщается к творчеству, к движению в направлении от преходящего к вечному. «Человеческое творчество», — отмечает С. А. Левицкий, — есть всегда воплощение сущего в бытии»⁴². Собственно, иного пути подлинного приобщения чело-

века к бытию, недвусмысленного обозначения себя в нем просто не существует.

«Человек, как таковой. — пишет С. Л. Франк, — есть творец. Элемент творчества имманентно присущ человеческой жизни»⁴³. «Отказаться от творчества, — как полагает Ф. А. Степун, — человеку нельзя, ибо творить всего только и значит быть человеком»⁴⁴.

Но, конечно же, деятельность человека далеко не всегда имеет творческий характер, то есть осуществляется посредством синтеза интуитивного порождения фантастических образов действительности, их критического осмысления, эмпирической проверки и элиминации всего нежизнеспособного. С. Л. Франк отмечает, что наряду «с деятельностью чисто рационально-умственной, в которой человек целесообразно, то есть в связи с преследуемой им целью, комбинирует уже готовые элементы из окружающего его мира, он имеет еще иную активность, в которой из его души и с помощью его усилий рождается нечто *новое*, доселе небывавшее»⁴⁵. Подобные мысли высказывает и Н. А. Бердяев. «Подлинная новизна, — пишет он, — которая не будет только перераспределением частей, всегда приходит как бы из другого мира, из другого плана, из свободы...»⁴⁶. Е. Н. Трубецкой считает, что свобода «по самому своему понятию есть возможность творческого самоопределения, иначе говоря, — *способность творить новое, от века не бывшее!*»⁴⁷.

«Всякое творчество, — замечает А. Камю, — самим своим существованием отрицает мир господина и раба»⁴⁸. Что же касается самого отношения «господство — рабство», то оно, вне зависимости от его происхождения и специфики содержания, может устойчиво разворачиваться только тогда, когда обе включенные в него стороны — подавляющая и подавляемая — всецело удовлетворены своей зафиксированностью в пределах небогатого набора кажущихся неизбежными реалий природно-социальной действительности.

Необходимое условие творчества — внутренняя свобода как деятельное непризнание «предельности» природно-социального предела собственного мироотношения. «*Творить*, — утверждает И. А. Ильин, — можно только по вдохновению, из глубины, свободно. Нельзя творить по приказу и не творить по запрету»⁴⁹. Само же творчество есть открытый, хотя и не всегда осознанный, бунт осуществляющегося, становящегося человека против во всякий момент

осуществленной, ставшей природно-социальной человекообразности доступных фрагментов Мира, против собственной безальтернативной вписанности в наличные условия всецело детерминированного механического существования, против окруженности всем состоявшимся, заставшим и омертвевшим, превратившимся в декорации бессмысленного спектакля, участники которого — ведомые марионетками марионетки играют роли марионеток. Творчество есть отказ человека от природно-социального прозябания, заменяющего подлинную жизнь.

Следует уточнить, что для достижения успеха (а точнее, того, что реалии природно-социальной действительности конституируют как успех) во многих обыденных ситуациях человеку вполне хватает его природных и социальных сил. Но даже предельная мобилизация только этих сил не оказывается достаточной для обретения человеком подлинной свободы, а значит, и для творчества. Именно применительно к творчеству обнаруживается собственно человеческая внеположенность относительно природы и общества. Реализуя себя в природной и социальной ипостасях, человек оказывается всецело детерминированным. Но наряду с этим, одновременно и однопространственно, человек являет собой духовное существо, чуждое реалиям природно-социальной действительности, «способное, — как пишет Н. А. Бердяев, — возвыситься над собой, и это возвышение над собой, трансцендирование себя, выход за замкнутые пределы самого себя есть творческий акт человека»⁵⁰.

Иными словами, творчество — это активное, самозабвенное созидание, актуализация себя в «ином», прежде не существовавшем и осуществленном посредством творческого акта. «Импульс к творчеству, — отмечает В. А. Кутырев, — идет от недовольства реальностью, не от смирения с ней ... от потребностей и от привязанности к миру»⁵¹. Творческий акт реализуется как нарушение сложившейся целостности мироотношения и обретение его обновленной, иным образом организованной целостности. Человек, продвигаясь к собственным сущностным пределам, трансцендирует за пределы наличного существования, предвещает свои природные, социальные и духовные силы в чем-либо новом, ранее не имевшем места в его собственном существовании и/или в существовании иных людей.

Н. А. Бердяев утверждает, что «творческий акт всегда есть освобождение и преодоление. В нем есть переживание силы. <...> Творчество по существу есть выход, исход, победа»⁵². Разумеется, путь к победе никогда не бывает легким. Творчество суть феномен духовный, а значит, истинно человеческий, совмещающий в себе созидание и претерпевание. Ведя речь о «муках творчества», С. А. Левицкий отмечает, что они «являются следствием мучительной борьбы творческого духа со слепой инерцией материала, в котором и через который проявляется дух»⁵³.

Впрочем, обычно для ведомого творческим духом человека созидаящего основным препятствием на пути к успеху выступает вовсе не преобразуемое внешнее. Гораздо больше ему мешает изначально-но-сущностное несовершенство собственного естества, которое никогда не оказывается в полной мере пригодным для безукоризненного совершения творческого акта.

«Творчество, — пишет Н. А. Бердяев, — по существу своему — субъективно, творящий есть субъект, и в субъективной сфере происходит творческий процесс. <...> Но результаты творческого акта, его воплощения попадают во власть законов объективации мира»⁵⁴. «Творческий акт, — как утверждает тот же автор в другой работе, — происходит вне времени. Во времени лишь продукты творчества, лишь объективация»⁵⁵.

Все порожденное подлинным творчеством оригинально, но далеко не всегда востребуемо кем-либо, в том числе самим творцом. Вероятно, Н. А. Бердяев был прав, когда утверждал, что продукты «творчества не могут удовлетворить творца»⁵⁶. Тех же, кто не был непосредственно причастен к совершению творческого акта, его итоги могут заинтересовать, но только, как правило, своей практической пользой. Тем не менее, обнаруживают ли результаты творчества свои утилитарные свойства и потому «присваиваются» обществом и отдельными его представителями или же, наоборот, отвергаются как нечто не достойное места в сложившейся системе ценностей, — независимо от этого, сам человек-творец избегает участи унифицированной детали социального механизма.

Отождествляя творчество со свободой, Н. А. Бердяев подчеркивает, что оно «идет изнутри, из бездонной и неизъяснимой глубины, а не извне, не из мировой необходимости»⁵⁷. «Свобода, — по его

мнению, — не есть только порождение духовных явлений из предсуществующих духовных явлений в том же существе. Свобода есть положительная творческая мощь, ничем не обосновываемая и не обуславливаемая, льющаяся из бездонного источника. <...> Свобода в положительном своем выражении и утверждении и есть творчество»⁵⁸. Но при этом, по мнению С. А. Левицкого, истинная свобода вовсе «не означает витания в безвоздушном пространстве неопределенности и несвязанности ничем, а неразрывно связана с творческой активностью»⁵⁹. Без активности такого рода или, как пишет С. Л. Франк, «без преодоления и творческого усилия нет реального обнаружения свободы»⁶⁰.

«Если творческий акт есть рождение, созревание и развитие, то всякое развитие имеет свой предел. Иначе развитие было бы неопредельно-бесконечным, и тогда утерялась бы сама цель развития...»⁶¹. Тем не менее всякий единственный творческий акт временно уводит человека из мира природно-социальной детерминированности; творчество как способ существования есть путь к освобождению от конституируемой реальностью этого мира обессмысленности жизни. «Ничего, — как полным на то основанием полагает И. А. Ильин, — не творить “за других” нельзя. Жить и творить должен каждый сам. И это удастся ему тем больше и тем лучше, чем глубже он укоренится в своем *собственном*, в страданном и вымоленном духовном опыте...»⁶². Труд души, собственные духовные искания, созидание в самом высоком его понимании — фактически единственная возможность обретения индивидом подлинно человеческой целостности.

«В каждый момент своей жизни, — пишет О. Уайльд — человек представляет собой не только то, чем он был, но и то, чем он станет. <...> И если мне удастся добиться этого в полной мере, моя творческая жизнь найдет свое самое законное воплощение. Потому что творческая жизнь — это просто самосовершенствование»⁶³. Последнее представляется безусловно верным — по крайней мере, применительно к обсуждаемым вопросам.

«Творчество есть духовное делание, в котором человек забывает о себе, отрешается от себя в творческом акте, поглощен своим предметом. В творчестве человек испытывает состояние необычайного подъема всего своего существа. Творчество всегда есть потрясение, в котором преодолевается обыденный эгоизм человеческой жизни.

И человек, — как утверждает Н. А. Бердяев, — согласен губить свою душу во имя творческого дення»⁶⁴. А потому стоит ли безоглядно одобрять всякое проявление творческой активности человеческого существа? Разумеется, нет!

«Свободное творчество, — по словам В. А. Кутырева, — вовсе не тождественно благу, само по себе аэкологично и агуманно, легко становится антиэкологичным и антигуманным»⁶⁵. Принятие этой мысли как истинной предполагает и согласие с Н. А. Бердяевым, констатирующим совместимость творчества и зла. Обсуждая возможность такого совмещения, выдающийся русский мыслитель пишет: «Не всякое творчество хорошо. Может быть и злое творчество»⁶⁶. В последнем случае творчество именно антиэкологично и антигуманно по сути, по мере сил своего субъекта оно актуализирует идею абсолютного запредельного зла в пределах человеческого существования как индивидуального, так и надиндивидуального. Приобщаясь посредством творческого акта к злу, человек вольно или невольно проникается им и начинает насыщать его проявлениями все доступные своему экспансивному воздействию фрагменты Мира.

Само же по себе творчество предельно индивидуально, его процесс и результат уникальны. И даже если внешний наблюдатель и припишет творческому акту некий алгоритм, это вовсе не будет означать его воспроизводимость с гарантированным успехом. Специфика реализации способностей и потребностей человека в творческой деятельности заключается в сочетании невозможности исчерпания их самих с недостижимостью полного совершенства полученных результатов. У человека-творца всегда есть неиспользованный резерв, готовность его мобилизовать и всепоглощающее желание найти возможность сделать это (даже наперекор природно-социальным реалиям своего существования).

Полагаем, что во взаимодействии с Миром человек выступает действительно целостным существом. При главенствующей роли гуманного, подлинно человеческого творчества он ищет дорогу к свободе. Впрочем, речь здесь, по-видимому, надлежит вести не о творчестве вообще, и даже не о творческих как о доминировании позитивной созидательной ориентации в мироотношении человека. Думается, что в данной ситуации уместным будет использование понятия творчества.

Креативность — частный случай творческой, ее высшее проявление. О креативности можно говорить тогда и только тогда, когда усилия самого человека, приложенные им в рамках творческого акта, воплотились в чем-то качественно новом, актуально или потенциально востребуемом людьми, а его собственные сущностные силы при этом возросли. Как общая характеристика подлинно человеческого мироотношения, креативность есть сочетание устойчивой ориентации на творческое освоение действительности со стремлением к целостности, относительной законченности каждого единичного творческого акта.

Что же касается людей, не нашедших (и не искавших) себя в творчестве, то их удел — более или менее эффективная адаптация к условиям природно-социального существования. То, что во внешних проявлениях адаптирующегося человека оказывается социально приемлемым, бывает как весьма изощренным, так и откровенно примитивным. Примером первого может служить имитирующая творчество самореализация в сфере производства и потребления так называемых произведений «высокой моды» и «элитарного искусства», примерами второго — редуцированные варианты аналогичной операции с их «массовыми» эквивалентами.

В любом случае та активность, которая проявляется подавляющим большинством людей, к подлинному творчеству, к составляющему его квинтэссенцию символическому отношению не имеет (по крайней мере, к созиданию символов, принимаемых за пределами ограниченного круга «посвященных»). Ассимилированные социальным механизмом человеческие существа перестают созидать (постепенно загоняя в глубь себя и утрачивая при этом соответствующие способности и потребности) и начинают производить. Становясь деталями социально-технологического механизма, они вместо совершения добрых поступков производят услуги; изготовление предметов жизнеобеспечения замещается производством товаров.

Немало людей всецело посвящают себя погоне за богатством, «деланию денег». Стоит уточнить, что это занятие, бизнес, если явно и не отождествляется с творчеством (попытка рефлексировать здесь весьма нечаста!), то воспринимается как нечто родственное ему. Социальная стимуляция такого рода представлений бывает весьма

интенсивной, часто — целенаправленно спроектированной и последовательно осуществляемой (телереклама, к примеру).

Как и многие из реалий социокультурной действительности, бытующие представления о родстве творчества и «погоны за богатством» достойны лишь частичного принятия. Творчество самодостаточно как в своей целостности, так и в частных (процессуальных и результативных) измерениях. Что же касается «делания денег», то если оно и самодостаточно в процессуальном измерении, то результат его (даже положительный, желанный и полагаемый заслуженным) сам по себе бесмысленен.

Близким к творчеству выглядит и «погона за властью». Но эта близость сродни той, которая обнаруживается между творчеством и «деланием денег». Если же рассматривать соотношение «погоны за властью» и «делания денег», то придется признать, что оно наминает соотношение желаний сиамских близнецов в контексте их возможной независимости друг от друга. Их желания могут совпадать как полностью, так и частично или же являть противоречие или противоположность. В любом случае сиамские близнецы, будучи отдельными человеческими существами, неразрывно связаны между собой столь тесными узами, что о реальной независимости не может быть и речи. Полагаем, что «погона за властью» и «делание денег» суть проявления собственного человека стремления (редко им, впрочем, осознаваемого) оказаться единственным субъектом в мире объектов.

Существование в условиях, когда социальное снимает природное и доминирует над духовным, проводит довольно-таки четкую демаркационную линию между человеком-творцом и человеком, проявляющим некоторую — эпизодическую и неустойчивую — склонность к творческому освоению действительности. Первый творит в любых условиях, второй более или менее легко поддается социальному формированию и без сколько-нибудь значительного внутреннего сопротивления начинает отождествлять себя как целостность со своей личностью. Фактически же в последнем случае целостное человеческое существо, по крайней мере в своих внешних проявлениях, редуцируется до личности с ее карьерными устремлениями, ориентацией на престиж и комфорт, принятием потребительского отношения к себе и другим. Не ставший подлинным творцом цело-

век довольствуется иллюзорной самодостаточностью, внешней свободой.

Впрочем, и творец испытывает на себе давление социальной действительности, противопоставляющей непреходящим идеалам и ценностям творчества калейдоскопическую стереотипность синонимутных соблазнов и многообразные способы вовлечения в сугубо утилитарную деятельность. Но не творить он не может, и ему зачастую приходится отдавать силы и время преодолению трудностей, не имеющих никакого реального отношения к созиданию нового. Постоянно проявлять активность в открытом противостоянии неблагоприятным обстоятельствам по силам далеко не каждому из творцов. Многие из них, не опускаясь до социальной адаптации, избирают пассивное сопротивление. Сохраняя свою внутреннюю свободу, они минимизируют внешние проявления склонности к творчеству («спишут в стол» и т. п.), порой без надежды заинтересовать современников-сопостранственников не только процессом, но и результатами своей деятельности.

§ 9. Культура общества, свобода индивида и основные противоречия онтогенеза человеческого целостности

Вопрос о культуре применительно к специфике настоящего исследования уже поднимался при рассмотрении целостного мироотношения, свободы и самоопределения (см. § 3). Сейчас же мы вновь возвращаемся к этому феномену. Ведь, в самом деле, вряд ли кто-то из специалистов не согласится с тем, что культура является важным, а может быть, и важнейшим фактором становления индивидуальной целостности человека. Отметим, что, выявляя ее роль в формировании подлинной целостности человеческого существа, мы опирались прежде всего на идеи, представленные в трудах таких авторов, как Д. Бидни, Л. П. Буева, Л. Н. Коган, К. Лоренц, Л. А. Уайт. Что же касается варианта видения самой культуры, то здесь за основу были взяты положения о сущности и структуре культуры, разработанные Д. В. Пивоваровым⁶⁷.

Согласно Д. В. Пивоварову, культура строится как возделывание идеалов⁶⁸ и обнаруживается как идеалообразующая сторона жизни

ни людей в единстве своих материальной и духовной составляющих. В структуре культуры он выделяет два элемента: а) «твердое ядро» — основополагающий священный текст, выступающий как средоточие идеалов, задающих лояльному индивиду высший смысл жизни и при этом предоставляющих ему некоторую свободу выбора какого-либо социально приемлемого варианта мироотношения⁶⁹; б) «защитный пояс» — светские идеи, адаптированные к толкованиям признанных религиозных принципов и материализованные в бытовой, производственной, социально-преобразующей и научно-технической практике, открывающие людям смыслы их повседневной деятельности. Далее автор уточняет, что генотипом культуры выступает «единство религиозных идеалов и экономических архетипов»⁷⁰.

Развивая эти положения, считаем нужным заметить, что всякая находящаяся в зрелом состоянии локальная культура являет собой суммативно-кумулятивное отражение процесса становления какой-либо этносоциальной общности. «Нет культуры без народа, — пишет Ю. В. Бондарев, — так же как народа без культуры»⁷¹. Культура — явление человеческое и человекообразное, выступающее концентрированным выражением и непрерывным условием становления специфически человеческого естества в его общих, особенных и единичных составляющих. Если культура существует, то принадлежит тому, кто принадлежит ей.

Социоцентрически ориентированная (по крайней мере, до недавнего времени) отечественная философия всем надприродным — сверхорганическим и сверхпсихическим — явлениям приписывает статус социальных. Думается, что эвристическая ценность такого рода представлений о культуре исчерпывается границами социотрического мировидения. Но что в наше время мешает добросовестному исследователю выйти за эти границы, освободиться от необходимости достижения одного из частных вариантов идеологически предзаданных, всеобще-обязательных итогов любых изысканий? Быть может, включаясь в многовековой общечеловеческий процесс постижения истины, стоит разрешить себе позитивно-творческое отношение к эмпирически и теоретически состоятельным исследованиям результатам, вне зависимости от того, в какой мере они соответствуют нашим собственным ранее сложившимся мировоззренческим установкам?

Почему бы, к примеру, вслед за Д. Бидни не признать социальное и культурное самостоятельными, отличными друг от друга уровнями реальности? В этом случае культура может быть названа «не только ко сверхорганической и сверхпсихической, но также и “сверхсоциальной”, поскольку ее эволюция и история не зависят напрямую от общества. Если логически исходить из этой предпосылки, то необходимо отделить уровень социального от уровня культурного, ибо культурное образует по сравнению с социальным “более высокий” уровень»⁷².

Конечно, Д. Бидни далеко не одинок в своем стремлении отделить культурное от социального. Подобные взгляды стали традиционными, в частности, для американских исследователей культуры. Здесь можно упомянуть таких известных мыслителей XX века, как А. Л. Кребера, Л. А. Уайта, М. Дж. Херковица, являющихся авторами целостных культурно-антропологических концепций. Так, по мнению последнего, «культура — способ жизни людей; в то время как общество есть организованный взаимодействующий агрегат индивидов, ведущий данный образ жизни. В более простых терминах — общество состоит из людей, а способ поведения, ими избираемый, есть их культура»⁷³.

Надо подчеркнуть, что всякая развитая культура полиморфична; многообразия присуще как свойствам, так и отношениям составляющих ее элементов. При этом самобытность культуры в основном предопределяют те из присущих ей элементов, которые локализованы в ее «твердом ядре», то есть являют собой сакральные идеалы⁷⁴, и в своей совокупности выступают смыслозадающим текстом для сопряженной с ней этносоциальной общности и составляющих ее индивидов. Материализованные же конкретно-определенные светские идеи обобщаются, институтируются и, выступая как формообразующий каркас социокультурной действительности, отражают и определяют технико-технологические особенности осуществления идеалоориентированной деятельности носителей культуры.

В своей целостности культура возникает и развивается как организм, начальное, синкретическое состояние которого характеризуется уязвимостью «твердого ядра» по причине временной, постепенной изживаемой слабости «защитного пояса». Созревая, культурный организм обретает самодостаточность и толерантность относительно

но внешних объективно разрушительных воздействий, то есть гомеостатический иммунитет.

Зрелая, доминирующая здесь и сейчас, сопряженная с социальными реалиями, то есть встроена в социокультурную действительность, традиционная культура конкретной этносоциальной общности с некоторой долей условности может быть названа «официальной» или базовой. Обновление имевшихся ранее и возникновение новых элементов базовой культуры предопределяют ее самовоспроизводство и развитие. При этом все сколько-нибудь новое в ней обязательно подвергается социальной апробации и либо более или менее прочно конвенционально-институционально закрепляется в реалиях социокультурной действительности, либо, будучи отвергнутым, прекращает свое существование или оказывается за пределами данного культурного организма. Поэтому в процессе становления, в каждом своем новом состоянии культура отличается от себя прежней как по морфофункциональной организации, так и по глубине сопряженности своих исторически сложившихся элементов с социальными реалиями.

Многие авторы объясняют человека продуктом культуры. При чем они делают это вне зависимости от специфики своих методологических пристрастий. Впрочем, их представления о степени влияния культуры на становление человека как целостности оказываются весьма различными. В частности, по мнению К. Лоренца, «поведение человека формировалось в процессе эволюции таким образом, что ряд его специфических функций для своего проявления нуждается в дополнении культурной традицией»⁷⁵. А вот согласно Л. А. Уайту, специфика культурных воздействий всецело предопределяет все поведенческие характеристики целостного человеческого существа. «Поведение людей — функция культуры. Культура — константа, поведение — переменная; если изменится культура, изменится и поведение»⁷⁶. Скорее всего влияние культуры на человека более значительно, чем полагает К. Лоренц, но оно все же не столь велико, как это представляется Л. А. Уайту.

«История культуры, — пишет Л. П. Буева, — при всем ее многообразии и изменчивости свидетельствует о том, что в ней всегда сознательно или бессознательно определялась мера человеческого в человеке, переход за которую грозил самоуничтожением»⁷⁷. Дума-

ется, что в культуре, вне зависимости от каких-либо обстоятельств ее возникновения и становления, находят отражение все природные, социальные и духовные составляющие сущности человека и его существования. Утрачивая связь с культурой, современный человек ставит себя как природно-социально-духовную целостность на грань разрушения.

Реальный, здесь и сейчас живущий человек не в силах обеспечить свое природное существование вне культуры. «Культура не только и не столько украшение жизни, которое может быть, а может и не быть, а специфический способ его бытия»⁷⁸. Возникновение же самой культуры невозможно без исходных природно-органических, материально-вещественных оснований, а существование составляющих ее сакральных идеалов и светских идей — без их материальных носителей.

Применительно к социальному осуществлению целостного человеческого существа культура предстает как «нормативная общественная система, она предъявляет человеку неписанные, не зафиксированные никакими актами и правилами требования к знаниям, навыкам и умениям, к качественной стороне, способу деятельности членов общества»⁷⁹. Требования эти глубоко социогенны, но им тем не менее нельзя отказать и в некоторой природосообразности. Однако «культура как самостоятельный уровень реальности может быть названа не только сверхорганической ... но также и “сверхсоциальной”, поскольку ее эволюция и история не зависят напрямую от общества»⁸⁰. В каждый момент существования человека как целостности культура раскрывается ему какой-то из своих возможных сторон. Но во всех многообразных требованиях культуры к человеку явно или же неявно присутствует изначально-сущностное в ней — ее духовная основа.

Какова же роль понимаемой таким образом культуры в становлении индивидуальной целостности? Думается, что культурные влияния придают прежде всего определенную направленность этому процессу в каждый момент его осуществления. Особенности суммативно-кумулятивных воздействий доминирующей культуры, частных по отношению к ней субкультур и противодействующих ей контр-культур во многом предопределяют многообразие условий жизни людей и оказывают формообразующее влияние на все их природ-

ные, социальные и духовные силы. И если верна мысль о том, что тип целостности (см. § 1), обретаемый человеком в процессе индивидуального существования, в значительной мере отражает складывающиеся соотношения между его сущностными силами и условиями их реализации, то культура является важным фактором формирования становящейся человеческой целостности по конкретному типу.

Процесс становления индивидуальной целостности начинается с изначально имеющейся природной, то есть телесной, материально-вещественной основы — организма. Природное в человеке — предпосылка и условие возникновения и становления социального — доминирует в детском возрасте. По мере взросления индивида, включения его в систему межчеловеческих отношений главенствующую роль постепенно обретает социальное. Становление социального, в свою очередь, выступает непременным условием возникновения духовного, которое может стать (но может и не стать!) преобладающей стороной человеческого существа.

Согласно оказавшейся эвристически весьма ценной для настоящего исследования концепции Э. Г. Эриксона⁸¹, становление человека является собой совокупность восьми последовательно протекающих стадий. Причем на каждой из них у человека могут сформироваться какие-то из альтернативных свойств, одни из которых имеют положительное, а другие — отрицательное значение для формирования его как целостности. Результатом каждой из стадий, необходимым для адекватной самоидентификации становящегося индивиду, на следующей за ней стадией, является обретение человеком базисных добродетелей (термин Э. Г. Эриксона).

Первая стадия охватывает время от рождения ребенка до достижения им возраста одного года. Для этой стадии характерно формирование у становящегося человеческого существа доверия или недоверия к доступным ему, изначально человекообразным для него фрагментам Мира. Положительным результатом проживания человеком своего первого года является обретение им таких базисных добродетелей, как энергия и надежда. На данной стадии природно-органическая составляющая человеческой целостности безоговорочно доминирует. Интенсивность развития человеческого организма (прежде всего присущих ему гомеостатических механизмов) в первый год его существования достигает индивидуального онтогенетического максимума.

Взаимодействуя с доступными фрагментами Мира генетически предопределенными способами, ребенок прежде всего: а) обнаруживает и постигает пространственную организацию своего тела и входящие в нем изменения; б) выявляет прямую связь между некоторыми ощущаемыми им изменениями во внешней среде и некоторой комфортности своего собственного состояния; в) начинает связывать свои внутренние, телесные по своему источнику ощущения и образы с внешними ощущениями и образами, со знакомыми и предсказуемыми вещами и людьми. Тем самым собственная свобода приобретает для индивида какие-то границы, то есть утрачивает свою изначальную номинальность.

Противоречия, свойственные первой стадии становления индивидуальной целостности, проистекают из соотношения, с одной стороны, множества неприятных, беспокоящих ребенка периодически воспроизводящихся состояний, процессов, ситуаций, непосредственно связанных с удовлетворением его природно-органических потребностей, и, с другой стороны, действий окружающих людей (прежде всего матери), которые в той или иной мере снимают возникающее напряжение и создают у ребенка ощущение внутреннего благополучия. Психически закрепленные последствия разрешения этих противоречий во многом определяют особенности мироотношения человека во всех последующих стадиях его жизни. Они становятся, в частности, предпосылками будущего соотношения негативного и позитивного в ориентации индивида на свободу.

Вторая стадия продолжается от одного года до трех лет. В это время у человека формируются автономия и противостоящие ей стыд и сомнение. При благоприятном протекании этой стадии человек обретает самоконтроль и силу воли. На данной стадии человеческое существо подвергается интенсивным внешнесредовым социализирующим влияниям, но тем не менее общее доминирование природно-органической составляющей в содержании его целостности сохраняется. Однако если на предшествующей стадии социализированность невозможно было безоговорочно признать атрибутом новообразований, то сейчас уже можно вести речь о ее тяготении к такому статусу. Опираясь на приобретенное ранее доверие к жизни и наиболее важное новообразование этой стадии — обусловленную психофизическим совершенствованием актуализацию функций удер-

жания и отпущения, ребенок опробует вновь возникшие варианты взаимодействия с доступными фрагментами Мира. Удержание, как пишет Э. Г. Эриксон, «может стать деструктивным и жестоким задержанием или ограничением, а может принять характер заботы: иметь и сохранять. Отпущение тоже может превратиться во враждебное высвобождение разрушительных сил или стать расслабленным “а-а... —” и “пусть себе”»⁸².

Данной стадии присуще противоречие между стремлением ребенка к автономии и его неспособностью удерживать и отпустить, как выразился автор рассматриваемой концепции, «с разбором»⁸³. Человек, уже обретшему некоторую свободу, но еще не научившемуся делать собственный выбор осознанно и с максимальной вероятностью успешно, грозит опасность накопления несомненно отрицательного для него, бессмысленного и случайного опыта переживания стыда и преждевременного сомнения. Следствием этого зачастую становится развитие не по годам требовательной совести, никновение постоянно усиливающегося чувства собственной ничтожности и стремления любой ценой избавиться от него.

Обсуждая перспективы разрешения данного противоречия, Э. Г. Эриксон аргументированно объясняет, что из «чувства самоконтроля как свободы распоряжаться собой без утраты самоуважения берет начало прочное чувство доброжелательности, готовности к действию и гордости своими достижениями; из ощущения утраты свободы распоряжаться собой и ощущения чужого сверхконтроля происходит устойчивая склонность к сомнению и стыду»⁸⁴.

Следующие два года жизни человека составляют ее третью стадию. Эти годы характеризуются формированием инициативы, противостоящей чувству вины. И именно теперь человек может обрести общее направление своего становящегося мироотношения и целеустремленность. Рассматриваемой стадии жизни, как и двум ранее пройденным, присуще доминирование природно-органической составляющей человеческой целостности. Растущий ребенок успешно осваивает множество самых различных двигательных умений и стремится, зачастую весьма изобретательно, использовать их в соответствии со складывающимися жизненными ситуациями. Впрочем, социально-личностная составляющая в это время также развивается весьма интенсивно.

Более того, противоречия, выступающие движущими силами процесса развития человека на данной стадии, возникают именно потому, что природно-органическая и социально-личностная составляющие индивидуальной целостности начинают реально конкурировать между собой. Потребности ребенка в свободно проявляемой высокой двигательной активности и в освоении действительности в игровой форме, подкрепляемые соответствующими способностями, могут не соответствовать требованиям со стороны взрослых, особенностям социальной ситуации. И если стремление становящегося человека активно (как в двигательном, так и в интеллектуальном отношении) взаимодействовать со всем окружающим социальным миром, то вместо инициативы у него формируется чувство вины; рост потребности в свободе оказывается подавленным, способности ее реализации не развиваются.

С шести до одиннадцати лет человек переживает четвертую стадию своей жизни. Альтернативными формирующимися свойствами здесь выступают трудолюбие и чувство неполноценности. Становление человека на этой стадии предполагает обретение им таких базисных добродетелей, как система и компетентность в осуществлении мироотношения. Делаясь все более весомой социально-личностная составляющая человеческой целостности пока еще не стала доминирующей. На этой стадии ребенку оказываются доступными групповые занятия с правилами, четко регламентирующими действия участников. Игровая форма деятельности, которая была для ребенка ранее практически единственной, теперь дополняется и частично замещается учебной и трудовой, что стимулирует интенсивное развитие трудолюбия.

Противоречия, определяющие специфику становления индивидуальной целостности на этой стадии, тесно связаны с приобретением ребенком к пока еще непривычным для него учебной и трудовой форм деятельности, которые с необходимостью изменяют границы его свободы. Эти противоречия возникают между реальной эффективностью его участия в социально предписываемых видах учебы и труда, с одной стороны, и ожидаемыми обществом результатами этого процесса — с другой. Чувство неадекватности, неполноценности проявляется у ребенка в том случае, если он не может идентифицировать себя с теми своими ровесниками, которые осваивают и осуще-

ствляют учебную и трудовую деятельность в полном соответствии с предписаниями и ожиданиями общества.

Кроме того, здесь, по мнению Э. Г. Эриксона, существует опасность ограничения «человеком самого себя и сужение границ своих горизонтов до границ поля своего труда... Если он признает работу своей единственной обязанностью, а профессию и должность — единственным критерием ценности человека, то может легко превратиться в конформиста и нерассуждающего раба техники и ее хозяев»⁸⁵. Стоит ли сомневаться в том, что вести речь о перспективах становления такого человека как подлинно свободного существа просто бессмысленно?

Подростковый возраст и ранняя юность (12–18 лет) являются собой пятую стадию человеческой жизни. На эти годы выпадает формирование идентичности, альтернативой которой выступает смешение ролей. В данном возрасте человек обретает посвящение в своиственные определенной этносоциальной общности межчеловеческие отношения, непосредственно и опосредованно и притом своеобразно отражающие реалии социокультурной действительности и верность данной, ставшей для него своей этносоциальной общности. Если на первых четырех стадиях человек проживает свое детство, то достижение им половой зрелости на пятой стадии делает ее переходной к взрослому состоянию. При этом интенсивное физическое развитие человека завершается именно в это время, вследствие чего во многом природно-органическая составляющая человеческой целостности неуклонно теряет статус доминирующей, фактически уступая его социально-личностной составляющей к концу рассматриваемой стадии.

Необходимо отметить три обстоятельства, определяющие принципиальные различия в становлении человека до достижения им пятой стадии своей жизни и после этого. Во-первых, сам по себе процесс вхождения ребенка в базовую культуру той этносоциальной общности, членом которой он стал по рождению, не был по своей сути неизбежно конфликтотенным, сужающим границы доступной свободы. Разворачиваясь постепенно и, как правило, незаметно для самого ребенка, этот процесс предполагал в основном его приобщение к светским идеям и к их материально-социальным репрезентантам. Прямой контакт ребенка с сакральными идеала-

ми если и имел место, то ограничивался констатацией их существования, а подлинное, то есть критическое, осмысление содержания «твердого ядра» культуры явно или неявно табуировалось определенными социальными институтами. Во-вторых, если в детстве основными проводниками социального воздействия на человека, входящего его в базовую культуру, выступали самые близкие люди (прежде всего члены его семьи), то теперь круг посредников значительно расширяется. В-третьих, в новой жизненной ситуации идущие на него извне воздействия сами по себе являются значительно менее однородными по содержанию и менее разнообразными по форме.

В связи со всем этим человек — зачастую незаметно для себя — встает перед выбором того варианта дальнейшего приобщения к базовой культуре родной для него этносоциальной общности, который оказывается одним из возможных в сложившихся социальных условиях. Иными словами, именно естественный ход событий заставляет растущего человека совершить поступок, который может оказаться (а может и не оказаться) важным для него шагом на пути к подлинной индивидуальной свободе.

Вхождение индивида в базовую культуру происходит через более или менее глубокое освоение части общекультурных сакральных идеалов и сопряженных с ними, опосредующих их светских идей, обобщенных какой-либо субкультурой. Субкультура являет собой компонент целостной системы культуры, «суверенное целостное образование внутри господствующей культуры»⁸⁶, частный случай ее саморепрезентации, обладающий большим или меньшим индивидуальным своеобразием. Будучи вторичной по отношению к базовой культуре, каждая субкультура в свойственных ей идеалах и идеях в концентрированном виде фиксирует и конституирует специфические формы мироотношения определенной группы людей.

Общая структура субкультуры совпадает с рассмотренной выше структурой целостной культуры. При этом, будучи порождением социокультурной действительности, субкультура сама по себе является целостной системой, каким-либо образом взаимодействующей как с родственными ей системными образованиями внутри базовой культуры, так и с чуждыми ей внешнесредовыми системными и внесистемными природными и надприродными образованиями.

Отметим, что вне зависимости от специфики субкультуры возможны два варианта отношений между объемом ее «твердого ядра» и объемами основных структурных элементов базовой культуры. В первом варианте объем «твердого ядра» субкультуры ограничен, варьируется обобщением некоторой части сакральных идеалов, составляющих объем «твердого ядра» базовой культуры. Во втором варианте, помимо этого, в «твердом ядре» субкультуры обобщены и сакрализованы светские идеи, в своем изначальном виде являющиеся частью оснований «защитного пояса» соответствующей культуры.

Упомянувшиеся ранее контркультуры, в отличие от субкультур, характеризуются изначально-сущностной оппозиционностью относительно базовой культуры, неприятием ее идеалов и, как следствие, безальтернативным противостоянием ей. Развитие всякой контркультуры с необходимостью предполагает десакрализацию официальных сакрального, трансформацию устоявшихся культурных реалий. Причина этому – качественное отличие содержания «твердых ядер» культуры и контркультуры.

Объем «твердого ядра» контркультуры не совпадает с объемом «твердого ядра» базовой культуры ни полностью, ни частично. Что же касается соотношения объемов «твердого ядра» контркультуры и «защитного пояса» той культуры, с которой она сопряжена своей пространственно-временной локализацией, то здесь возможны три варианта. В первом варианте «твердое ядро» контркультуры сформировано посредством сакрализации светских идей, являющих собой некоторую часть оснований «защитного пояса» базовой культуры. Вторым вариантом построения «твердого ядра» контркультуры характеризуется практически полным отсутствием опоры на идеи того рода; все то, что составляет его объем, оказывается несвойственным, альтернативным не только «твердому ядру», но и «защитному поясу» базовой культуры. В третьем из возможных вариантов объем «твердого ядра» контркультуры выступает как комплекс сакральных идеалов, одни из которых, как в первом варианте, имеют базовокультурное происхождение, а другие, как во втором варианте, прямого отношения к элементам базовой культуры не имеют.

Развитая, обретшая устойчивость относительно практически всегда неблагоприятных условий своего существования контркультура в концентрированном виде фиксирует формы человеческого миро-

отношения, которые разительно отличаются от традиционных форм мироотношения членов конкретной этносоциальной общности. Следует уточнить, что если нечто отличающееся от базовокультурных аналогов для внешнего — глубоко постороннего, а иногда и откровенно преудежденного — наблюдателя и выглядит в лучшем случае как дискретно-аморфная бессмысленная смесь сакрального и профанного, то вовлеченному в соответствующие контркультурные процессы и события индивиду это может казаться неотъемлемой частью оптимально человекокоразмерного континуума существования. Надо отметить и то, что контркультурные составляющие процесса становления базовой культуры могут быть связаны с реализацией специфики мироотношения индивидов, как являющихся, так и не являющихся членами непосредственно сопряженной с ней этносоциальной общности.

Реализация индивидуального мироотношения, строящегося не на сакральных идеалах базовой культуры, оказывается для нее объективно разрушительной. И это вовсе не зависит от того, является ли обладатель такого мироотношения членом этносоциальной общности, выступающей совокупным творцом и носителем данной культуры, или нет. Единственным непремым условием здесь будет пространственно-временное совпадение становящегося базовокультурного организма и человеческого мироотношения, реализующегося как его неприятие.

Но вернемся к субкультуре, так как именно она, а не контркультура в подавляющем большинстве случаев выступает важным фактором становления целостности индивида, осуществляющего себя как личность. Более того, только своевременно приобщаясь к ответственности его возрасту (а также полу и иным существенным характеристикам) субкультуре, человек обретает возможность с наибольшей внутренней и внешней эффективностью формировать социально-личностную составляющую своей индивидуальной целостности в имеющихся социокультурных условиях.

Следует особо подчеркнуть, что целостное мироотношение человека любого возраста обязательно несет в себе некоторое субкультурное содержание (национально-региональное, к примеру). Но до перехода к пятой стадии своей жизни человек обычно приобщается к детским субкультурам, отличие которых от всех иных подобных

образований заключается в том, что в их рамках суммативно-кумулятивное и опережающее отражение процесса актуализации и освоения ребенком своих природных сущностных сил происходит в подающей алгоритмизации игровой форме.

Наряду с этим всякая детская субкультура представляет собой предельный по объему и содержанию вариант базовой культуры, присущий которому редуцированный набор общекультурных идеалов и идей доступен ассимилированию сознанием ребенка. Данные особенности детских субкультур предопределяют отсутствие сколько-нибудь существенных, а тем более взаимоисключающих различий между ними. Что же касается особенностей бытующих в рамках определенной субкультуры игровых правил и актуального понятийно-терминологического аппарата, то при необходимости они обычно осваиваются ребенком с минимальными издержками и отрицательными социальными последствиями.

По мере взросления человека функции содействия его социализации переходят от детских к инновационным, и в первую очередь — к молодежным субкультурам. Здесь надо уточнить, что тенденции становления отдельных, не являющихся детскими субкультур могут в различной мере совпадать с главенствующей тенденцией становления этносоциальной общности или же вовсе противоречить ей. Поэтому в рамках одной и той же культуры обнаруживаются социально принимаемые, поддерживаемые и клонируемые субкультуры и субкультуры отвергаемые, гонимые и искореняемые. Отношение социума к конкретным субкультурам распространяется на индивидов в зависимости от меры их реальной и декларируемой вовлеченности в субкультурные процессы становления базовой культуры.

Любой индивид, частично воспринимающий и своеобразно интерпретирующий ее основополагающий священный текст и вследствие этого устойчиво демонстрирующий тип поведения, не в полной мере соответствующий традиционным образцам, подвергается социальному воздействию, объективно направленному на социальную консолидацию этносоциальной общности. В самом деле, ни одна субкультура не является ни квинтэссенцией, ни уменьшенной копией содержания обобщающей ее культуры. И именно поэтому задаваемый ею вариант мироотношения всегда будет отличаться от варианта, который мог бы быть задан базовой культурой, если бы

кто-либо сумел бы воспринять ее во всей ее подлинной целостности. Противоречия между официально-культурно задаваемым безлико-усредненным мироотношением и его субкультурно акцентированными альтернативами неизбежны. Альтернативный характер мироотношения, реализуемого молодым человеком в условиях официальной-но-культурного окружения, обрекает его на прямое и косвенное участие в разнохарактерных конфликтах — как внешних, так и внутренних.

Расматривая особенности молодежи субкультур, надо обязательно уточнить, что к их реалиям следует отнести все то, что создано и создается обществом для молодежи при активном ее участии и его же прежде всего потреблении. Реалии молодежной субкультуры неоднородны, зачастую внутренне противоречивы и постоянно трансформируются. Они могут как взаимодополнять, так и взаимоисключать друг друга. Однако тщательный анализ их содержания в каждом конкретном случае практически всегда позволяет вычленив в них общекультурный компонент, связанный с задаваемыми субкультурой идеалами и конкретно-поведенческими установками. Это касается и специфических поведенческих ориентаций молодых людей, и их неуклонного стремления придать себе соответствующий существующей (непрерывно изменяющейся) моде облик, освоить характерные для сверстников манеры поведения и ритуалы общения, и свойственного им чувства групповой сплоченности и солидарности.

Приобщение человека к реалиям молодежной субкультуры в настоящее время происходит, как правило, на фоне осуществления им важной социальной роли обучающегося. В рамках этой роли молодой человек призван усваивать идеалы базовой культуры и производные от них конкретно-поведенческие установки, при этом все идущие вразрез с обретаемыми идеалами элементы его мироотношения подвергаются педагогическому — специально организованному коррекционно-формирующему — воздействию. Молодежная субкультура, таким образом, выступает важным, но, несомненно, не единственным фактором становления индивидуальной целостности на пятой стадии жизни человека; влияние ее на протекание этого процесса в какой-то мере опосредуется спецификой взаимодействия становящегося человека с людьми, которым общество делегировало социально важные педагогические функции.

На рассматриваемой стадии жизни человека основными движущими силами его развития выступают противоречия между присущими ему актуальными потребностями и потенциальными способностями и тем вариантом социально-ролевой репрезентации, который актуализируется им в действительности. «Растущих и развивающихся подростков, сталкивающихся с происходящей в них физиологической революцией и с необходимостью решать реальные взрослые задачи, прежде всего, — по мнению Э. Г. Эриксона, — заботит то, как они выглядят в глазах других в сравнении с их собственным представлением о себе, а также то, как связать роли и навыки, развитые и ценимые ранее, с профессиональными прототипами дня сегодняшнего»⁸⁷. В частности, являющееся атрибутом половой зрелости естественное половое влечение, то есть «стремление к половой близости, выраженность и направленность которого определяется генетическим набором хромосом, дисцефальным отделом мозга, железами внутренней секреции и формированием условнорефлекторных комплексов под влиянием индивидуального опыта»⁸⁸, в наше время зачастую противоречит социальной регламентации процесса его реализации в рамках предписываемой человеку половой роли. При этом обязательное на данной стадии выступление в роли обучающегося предполагает постоянно возобновляющееся противоречие между непрерывно усложняющимися социально обусловленными требованиями к знаниям и умениям человека и его готовностью выполнить их.

Что же касается вторичных, частных противоречий становления индивидуальной целостности, связанных с приобщенностью человека к реалиям молодежной субкультуры, то наиболее существенными из них являются те, которые порождены конкретно-субкультурными различиями мироотношения индивидов и тех групп, в которые они входят или пытаются войти. Возможно, в большинстве случаев именно эти противоречия наиболее остро переживаются пытающимися и самоидентифицироваться с самим собой, и самоотодествиться с избранной группой становящимся человеком в подростковом и раннем юношеском возрасте. Да и стоит ли ожидать чего-то иного от обычного, объективно нуждающегося в устойчивом круге комфортного общения и пока еще далекого от подлинной зрелости индивида, если именно в это время «молодые люди могут становиться в высшей степени обособленными в своем кругу и грубо отвергать

всех “чужаков”, отличающихся от них цветом кожи, происхождением и уровнем культуры, вкусами и дарованиями, а часто — забавными особенностями одежды, макиажа и жестов, временно выбранных в качестве опознавательных знаков “своих”»⁸⁹.

Необходимо отметить, что если у индивида ранее сформировалась ориентация на свободное самоопределение в Мире, то именно сейчас эта составляющая его целостного мироотношения испытывает первые по-настоящему серьезные разрушающие воздействия.

Шестая стадия, ранняя зрелость, начинается после 18 лет и завершается достижением взрослости. На данной стадии для человека характерно формирование близости (физической, половой — в узком смысле, способности разделить жизнь с другим человеком, полностью довериться ему и самому взять на себя заботу о нем — в широком смысле) и противостоящей ей изоляции (неспособности сойтись с иными людьми, формировать устойчивые положительные взаимоотношения с ними). В процессе взросления человек обретает стремление быть в обществе других людей, способность и потребность любить и быть любимым. Эта стадия примечательна тем, что именно в ее рамках в человеческой целостности начинается уверенно доминировать социально-личностное содержание, задающее специфические границы индивидуальной свободы и допустимые варианты ее реализации.

Противоречия, свойственные предшествующей стадии, теряют свою остроту по мере взросления человека. На пути к взрослому состоянию человек, как правило, упорядочивает свою половую жизнь, в целом завершает образование (оказавшись впоследствии в роли обучающегося, он обычно переживает это значительно менее болезненно), у него постепенно притупляется и обычно пропадает стремление приобщиться к реалиям молодежной субкультуры и нелюбимое продемонстрировать это окружающим. Следует отметить, что место в жизни взрослого человека, которое раньше принадлежало той или иной молодежной субкультуре, теперь оказывается занято субкультурой профессиональной (которая по сути своей может существовать только тогда, когда является социально приемлемой, поддерживаемой и клонируемой), что в подавляющем большинстве случаев, при прочих равных условиях, снижает вероятность его вовлечения в социогенные конфликты.

Противоречие, инициирующее на данной стадии жизни человека становление его целостности и определяющее основное содержание этого процесса, порождается одновременностью свойственных ему стремлений, с одной стороны, к свободному единению с окружающими, к обретению с ними интимных и товарищеских отношений и, с другой стороны, к столь же свободному дистанцированию от тех же самых людей.

Очередная, седьмая стадия, называется взрослостью. Повзрослевший человек в своем развитии не останавливается; альтернативными свойствами, формирующимися у индивида в этом возрасте, являются генеративность, под которой Э. Г. Эриксон понимает прежде всего «заинтересованность в устройстве жизни и наставлении нового поколения»⁹⁰, и стагнация. Проживающему эту стадию человеку свойственны такие добродетели, как производство и забота. Утвердившись в жизни, освободившись от противоречий, свойственных предшествующей стадии его развития, человек получает возможность реализовать свое стремление быть нужным близким людям, человечеству в целом.

Духовно развивающийся индивид в этом возрасте является человеком культуры. Он, будучи свободно самоопределяющимся творением культуры, находит свой путь в ряды ее творцов и по мере сил вносит вклад в ее развитие. Если же человек не ощутил в своей душе духовного по сути чувства сопричастности иным людям (а фактически — не дал ему пробудиться), то он сосредоточивается на удовлетворении своих природно-органических и социально-личностных потребностей и, попутно, в соответствии со спецификой социальных ситуативных установок, имитирует вовлеченность в конкретные базовокультурные процессы.

Противоречия становления индивидуальной целостности, которые оказываются на данной стадии основными, возникают между присущей взрослому человеку потребностью быть нужным представителям младшего поколения, заботиться о них, наставлять их, ощущая при этом благодарность с их стороны, и недостаточной сформированностью необходимых для такого рода деятельности умений, связанных прежде всего с эффективным осуществлением педагогического общения, а также с неприятным молодежью его заинтересованности в ее жизни или же отсутствием в ближнем окружении тех, кого можно было бы опекать.

Восьмая стадия, зрелость, является последней стадией жизни человеческого существа. У достигшего этой стадии индивида формируются целостность и отчаяние, и только опора на первое может позволить ему достойно противостоять второму. Основное занятие человека на этой стадии его жизни — размышления о ней, подведение ее итогов и их осмысление. Завершающему свой жизненный путь человеку при благоприятном стечении внутренних и внешних обстоятельств свойственно обретать самоотречение и мудрость, которые относятся к духовно-душевым явлениям. Следует отметить, что одни люди в процессе жизни трудом своей души и духовными исканиями смиренно и мужественно ведут себя по стезе становления подлинной духовности, другие же по тем или иным причинам довольствуются бездуховностью. Впрочем, как бы ни складывался онтогенез индивида, на итоговой его стадии природно-органическая составляющая человеческой целостности заметно инволюционирует, социально-личностная составляющая в связи с этим оказывается в большой мере утраченной. Поэтому в целостности зрелого человека, хотя бы к концу его жизни, с необходимостью доминирует ее душевно-духовная составляющая.

Не всякий человек в зрелом возрасте испытывает противоречия, подобные тем, что выступали движущими силами его жизни на предшествующих стадиях. Если в детстве человек осознает конечность своего земного существования, переживает это более или менее остро, то на последней стадии своей жизни он обнаруживает, что абстрактная неизбежность смерти явственно становится ее совершенно конкретной близостью. Осознание близости момента прекращения земного существования приводит четкую демаркационную линию между духовными и бездуховными людьми.

Человек, в жизни которого последовательно доминировали временно сменяющие друг друга природно-органические, социально-личностные и духовно-душевные составляющие его естества, кому каждая из стадий принесла соответствующие базисные добродетели, стал теперь подлинно духовным, индивидуально свободным существом. Именно сейчас, когда сумевший обрести и сохранить человеческое достоинство индивид становится зрелым, в душе его «возникает полнейший покой ... ослабевает и прекращается власть влечений»⁹¹. Оказавшийся в почти полной независимости от многих

вроде бы еще совсем недавно важных для него природно-органических и социально-личностных проблем, он зачастую обнаруживает, что изжил, исчерпал свой потенциал постижения и обретения сакральных идеалов родной ему культуры, что масштаб его мировидения существенным образом укрупнился, а прежние культурно конституируемые ориентиры его мироотношения потеряли свой смысл.

Но среди чувств, переживаемых этим человеком, нет места страхи смерти. Он свободен как от него, так и от всех иных негативна-астенических эмоциональных переживаний. Формировавшиеся на протяжении онтогенеза истинно человеческие честность, цельность и полнота примиряют его как с горестями и радостями, утратами и достижениями прошедшей жизни, так и с неизведанностью грядущей смерти. «Ибо он, — как пишет Э. Г. Эриксон, — знает, что от-дельная жизнь есть лишь случайное совпадение одного единствен-ного жизненного цикла с одним и только одним отрезком истории и что для него вся человеческая целостность сохраняется или терпит крах вместе с тем единственным типом целостности, которым ему дано воспользоваться»⁹².

Живший принципиально по-иному человек на исходе своих дней оказывается существом бездуховным, не ведающим самоотречения и мудрости. Доставшийся ему единственный и неповторимый жи-зненный цикл не принимается как завершение жизни, и страх смерти овладевает им всецело. «Отчаяние выражает сознание того, что вре-мени осталось мало, слишком мало, чтобы попытаться начать но-вую жизнь и испытать иные пути к целостности»⁹³. Но менять что-либо уже поздно. Вот тут то и возникает последнее противоречие становления индивидуальной целостности. С одной стороны, субъек-тивной, человек готов отдать все свои сущностные силы реальному самопреобразованию в человека культуры, формированию и осуще-ствлению нового для себя, подлинно духовного мироотношения. С другой стороны, объективной, ни его сущностные силы, ни про-странственно-временные границы их реализации не позволяют ре-шать задачи такого направления и масштаба. Трагичность этого про-тиворечия несомненна; однако если оно и может реально подвиг-нуть человека на что-либо, то только на горькое раскаяние в совер-шенном и сожаление об утраченном.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Синергетике — 30 лет: Интервью с проф. Г. Хакеном // Вопр. философии. 2000. № 3. С. 55.

² См.: *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: Новый диалог цело-века с природой. М., 1986. С. 228.

³ См.: *Моисеев Н. Н.* Логика динамических систем и развитие природы и общества // Вопр. философии. 1999. № 4. С. 5.

⁴ В изданной за последние годы словарно-справочной литературе при-водятся разновидности именно этого определения. См., к примеру: Боль-шой толковый словарь русского языка. СПб., 2000. С. 1512; Словарь рус-ского языка: В 4 т. М., 1999. Т. 4. С. 746.

⁵ *Моисеев Н. Н.* Логика динамических систем и развитие природы и об-щества. С. 5.

⁶ *Гленсдорф П., Пригожин И.* Термодинамическая теория структуры, ус-тойчивости и флуктуаций. М., 1973. С. 11.

⁷ См.: *Бранский В. П.* Теоретические основания социальной синергетики // Вопр. философии. 2000. № 4. С. 113.

⁸ См.: *Хакен Г.* Синергетика: Иерархия неустойчивостей в самооргани-зующихся системах и устройствах. М., 1985. С. 73.

⁹ См.: Там же. С. 88.

¹⁰ См.: *Тоффлер О.* Предисловие. Наука и изменение // Пригожин И., Стен-герс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М., 1986. С. 17.

¹¹ См.: *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. С. 56.

¹² См.: *Пиоваров Д. В.* Эмерджент // Современный философский словарь. Лондон; Франкфурт н/М; Париж; Люксембург; М., Минск, 1998. С. 1032.

¹³ См.: *Бранский В. П.* Теоретические основания социальной синергети-ки. С. 115.

¹⁴ См.: Там же. С. 114.

¹⁵ Там же.

¹⁶ См.: Интервью с С. П. Курдюмовым // Вопр. философии. 1991. № 6. С. 55.

¹⁷ См.: *Моисеев Н. Н.* Логика динамических систем и развитие природы и общества. С. 3–4. Следует отметить, что под Универсумом (или Вселен-ной) этот автор понимает доступный человеческому наблюдению фрагмент Мира. По его мнению, существует именно Универсум, и только он. Всему же тому, что лежит вне Универсума, что находится вне науки и практиче-ского опыта, он фактически отказывает в существовании.

¹⁸ *Моисеев Н. Н.* Логика динамических систем и развитие природы и об-щества. С. 5.

¹⁹ *Моисеев Н. Н.* Логика динамических систем и развитие природы и общества. С. 4.

²⁰ Там же.

²¹ *Бранский В. П.* Теоретические основания социальной синергетики. С. 115.

²² См.: Там же. С. 124.

²³ Там же. С. 123–124.

²⁴ См.: Там же. С. 124.

²⁵ См.: *Моисеев Н. Н.* Системная организация биосферы и концепция коэволюции // *Обществ. науки и современность*. 2000. № 2. С. 124.

²⁶ *Делокаров К. Х.* Системная парадигма современной науки и синергетика // *Обществ. науки и современность*. 2000. № 6. С. 113.

²⁷ *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. С. 235.

²⁸ См.: *Афанасьев В. Г.* Проблема целостности в философии и биологии. М., 1964. С. 15–16.

²⁹ См.: *Урманцев Ю. А.* Природа адаптации (системная экспликация) // *Вопр. философии*. 1998. № 12. С. 21–36.

³⁰ Там же. С. 36.

³¹ См.: *Мак-Фарленд Д.* Поведение животных: психофизиология, этология и эволюция. М., 1988. С. 15–16.

³² См.: *Фоули Р.* Еще один неповторимый вид: экологические аспекты эволюции человека. М., 1990. С. 79.

³³ См.: *Яблоков А. В., Юсуфов А. Г.* Эволюционное учение. М., 1989. С. 175.

³⁴ См.: *Ромм М. В.* Адаптация личности в социуме: Теоретико-методологический аспект. Новосибирск, 2002.

³⁵ См.: Там же. С. 30.

³⁶ См.: *Яблоков А. В., Юсуфов А. Г.* Эволюционное учение. С. 171–174.

³⁷ *Фоули Р.* Еще один неповторимый вид... С. 79–80.

³⁸ *Ромм М. В.* Адаптация личности в социуме. С. 13.

³⁹ Там же. С. 65.

⁴⁰ См.: Там же. С. 64–69.

⁴¹ См.: Там же. С. 178–179.

⁴² *Левицкий С. А.* Трагедия свободы. М., 1995. С. 159.

⁴³ *Франк С. Л.* Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия // Франк С. Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 365.

⁴⁴ *Степун Ф. А.* Жизнь и творчество // *Русские философы (конец XIX — середина XX века)*: Антол. М., 1994. Вып. 2. С. 184.

⁴⁵ *Франк С. Л.* Реальность и человек. С. 359–360.

⁴⁶ *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Бердяев Н. А. Дух и реальность. М., Харьков, 2003. С. 503.

⁴⁷ *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни // Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 115.

⁴⁸ *Камю А.* Бунтующий человек // Камю А. Бунтующий человек. М., 1999. С. 332.

⁴⁹ *Ильин И. А.* Путь духовного обновления // Ильин И. А. Собрание сочинений: В 10 т. М., 1993. Т. 1. С. 93.

⁵⁰ *Бердяев Н. А.* Проблема человека // Бердяев Н. А. О человеке, его свободе и духовности: Избр. тр. М., 1999. С. 25.

⁵¹ *Кутырев В. А.* Осторожно, творчество! // *Вопр. философии*. 1994. № 7–8. С. 76.

⁵² *Бердяев Н. А.* Смысл творчества: Опыт оправдания человека // Бердяев Н. А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. Харьков, М., 2002. С. 18.

⁵³ *Левицкий С. А.* Трагедия свободы. С. 139.

⁵⁴ *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики. С. 518–519.

⁵⁵ *Бердяев Н. А.* Самопознание (опыт философской автобиографии). М., 1990. С. 208.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. С. 130–131.

⁵⁸ Там же. С. 132.

⁵⁹ *Левицкий С. А.* Трагедия свободы. С. 141.

⁶⁰ *Франк С. Л.* Смысл жизни. Брюссель, 1992. С. 97.

⁶¹ *Левицкий С. А.* Трагедия свободы. С. 148.

⁶² *Ильин И. А.* Путь духовного обновления. С. 40.

⁶³ *Уайльд О.* Тюремная исповедь // Уайльд О. Избранное. Свердловск, 1990. С. 385.

⁶⁴ *Бердяев Н. А.* Спасение и творчество: (Два понимания христианства) // Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. Харьков, М., 2002. С. 649.

⁶⁵ *Кутырев В. А.* Осторожно, творчество! С. 78.

⁶⁶ *Бердяев Н. А.* Спасение и творчество. С. 650.

⁶⁷ См.: *Пивоваров Д. В.* Религиозное самоопределение человека в контексте культуры // *Философия самоопределения*. Оренбург, 1996. С. 41–70; *Он же*. Религия как социальная связь: (Сакрализация основания культуры). Екатеринбург, 1993. С. 39–68.

⁶⁸ Д. В. Пивоваровым идеал трактуется как «гениальная идея, идея-ро-доначалник, не требующая для своего обоснования иных и более фундаментальных идей» (см.: *Пивоваров Д. В.* Религиозное самоопределение человека в контексте культуры. С. 50).

⁶⁹ Рассматривая идеал как конституент культуры, Д. В. Пивоваров считает, что это «медиум между человеком и вещью, посредник между людьми, мост между сознанием и самосознанием индивида, среднее звено между ве-

рующим и Богом» (Пивоваров Д. В. Религиозное самоопределение человека в контексте культуры. С. 44).

⁷⁰ Пивоваров Д. В. Религиозное самоопределение человека в контексте культуры. С. 53.

⁷¹ Бондарев Ю. В. Человек несет в себе мир. М., 1980. С. 67.

⁷² Бидни Д. Концепция культуры и некоторые ошибки в ее изучении // Антология исследований культуры. СПб., 1997. Т. 1. Интерпретация культуры. С. 73.

⁷³ Hershkovits M. Cultural Anthropology. N. Y., 1955. P. 351. Цит. по: Белик А. А. Культурология: Антропологические теории культур. М., 1998. С. 94.

⁷⁴ Следует отметить, что идеалы, составляющие «твердое ядро» культуры, иерархичны и альтернативны (см.: Пивоваров Д. В. Религиозное самоопределение человека в контексте культуры; Он же. Религия как социальная связь).

⁷⁵ Лоренц К. Эволюция ритуала в биологической и культурной сферах // Природа. 1969. № 11. С. 49.

⁷⁶ Уайт Л. А. Понятие культуры // Антология исследований культуры. СПб., 1997. Т. 1. Интерпретация культуры. С. 28.

⁷⁷ Буева Л. П. Духовность и проблемы нравственной культуры // Вопр. философии. 1996. № 2. С. 6.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Коган Л. Н. Восторженное развитие личности и культура. М., 1981. С. 57.

⁸⁰ Бидни Д. Концепция культуры... С. 73.

⁸¹ См.: Эрикссон Э. Г. Детство и общество. СПб., 1996.

⁸² Там же. С. 352.

⁸³ См.: Там же. С. 353.

⁸⁴ Там же. С. 355–356.

⁸⁵ Там же. С. 365.

⁸⁶ Гуревич П. С. Субкультура // Культурология. XX век: Энцикл.: В 2 т. СПб., 1998. Т. 2. С. 236.

⁸⁷ Эрикссон Э. Г. Детство и общество. С. 366.

⁸⁸ Кон И. С. Введение в сексологию. М., 1990. С. 327.

⁸⁹ Эрикссон Э. Г. Детство и общество. С. 367.

⁹⁰ Там же. С. 374.

⁹¹ Платон. Государство // Платон. Государство. Законы. Политик. М., 1998. С. 67.

⁹² Эрикссон Э. Г. Детство и общество. С. 376–377.

⁹³ Там же.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенные изыскания позволили авторам выявить и выдвигать, обобщить и концептуализировать представления о целостности человеческого существа и роли свободы в ее становлении. Эта монография, являясь для философского сообщества очередным вполне естественным и предсказуемым актом приращения потенциально востребуемого антропологического знания, для ее авторов представляет собой важный промежуточный итог многолетних исследований.

Авторы надеются, что в процессе исследований им удалось избежать как крайностей изолированно используемых натуралистического, социопсихического и теопсихического подходов к постижению действительности, так и необоснованного, бессмысленно-эклектичного рядоположения разнородной и разнообразной информации о человеке.

Принципиальная неисчерпаемость избранной авторами проблематики неминуемо придает дискуссионный характер теоретическим положениям, представленным в разработанной ими концепции. Впрочем, авторы и не претендуют на окончательное разрешение поставленных в данном исследовании вопросов. Более того, в будущем они и сами надеются продолжить поиск в избранном направлении и призывают коллег включиться в процесс философского постижения целостности и свободы человека.

Думается, что приоритет при осуществлении дальнейших изысканий должен быть отдан:

— углубленной разработке и концептуализации представлений о человеке как природно-социально-духовной целостности, становящейся по мере своего осуществления;

— определению границ свободы индивидов в контексте их соотношения друг с другом как становящихся целостностей;

— уточнению роли индивидуальной свободы в функционировании онто- и филогенетических механизмов становления человеческой целостности.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. ПРОБЛЕМА ВЗАИМОСВЯЗИ ЦЕЛОСТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО СВОБОДЫ	5
§ 1. Человек как природно-социально-духовная целостность: структура и типология	5
§ 2. Свобода как проблема природного, социального и духовного существования человека	21
§ 3. Целостное мироотношение, самоопределение и границы индивидуальной свободы	38
Глава 2. ТРИ ИЗМЕРЕНИЯ СВОБОДЫ	69
§ 4. Свобода в социально-личностном измерении	69
§ 5. Свобода в ценностном измерении	85
§ 6. Свобода в духовно-душевно-м измерении	105
Глава 3. ОНТОГЕНЕЗ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ И СВОБОДЫ	127
§ 7. Становление человеческой целостности: онтогенетические механизмы	127
§ 8. Адаптация и творчество как формы реализации свободы и становления человеческой целостности	139
§ 9. Культура общества, свобода индивида и основные противоречия онтогенеза человеческой целостности	153
Заключение	177

Научное издание

Беляев Игорь Александрович
Максимов Александр Михайлович

ЦЕЛОСТНОСТЬ И СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА
Монография

Редактор и корректор *В. И. Перушина*
Верстка *А. П. Никифоров*

Подписано в печать 06.12.04. Гарнитура Times.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.
Заказ

Издательство Уральского университета.
620083 Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.