

В. В. Гришин

ЧЕЛОВЕК ИДЕАЛЬНЫЙ
и ЧЕЛОВЕК РЕАЛЬНЫЙ
в КОНТЕКСТЕ
РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ:
гуманистический аспект

Монография

В. В. Гришин

**ЧЕЛОВЕК ИДЕАЛЬНЫЙ
и ЧЕЛОВЕК РЕАЛЬНЫЙ
В КОНТЕКСТЕ
РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ
(гуманистический аспект)**



Монография

УДК 94(47)
ББК 71.11
Г82

Автор

В. В. Гришин, канд. филос. наук, доцент кафедры истории
и обществоведческих дисциплин ГБОУ ДПО НИРО

Рецензенты:

Н. С. Шиловская, канд. филос. наук, доцент кафедры
методологии, истории и философии науки
НГТУ им. Р. Е. Алексеева;

М. М. Прохоров, доктор филос. наук, профессор кафедры
истории, философии, педагогики
и психологии ФГБОУ ВО ННГАСУ

*Рекомендовано к изданию
научно-методическим экспертным советом
ГБОУ ДПО НИРО*

Гришин, В. В.

Г82 Человек идеальный и человек реальный в контексте российской истории (гуманистический аспект): монография / В. В. Гришин. — Н. Новгород : Нижегородский институт развития образования, 2018. — 126 с.

ISBN 978-5-7565-0768-3

В монографии рассматриваются проекты идеального человека, которые реализовывались разными политическими институтами и идеологическими лидерами в российской действительности. Исследуются православный, марксистский, советский проекты. В заданном контексте анализируются сущность человека и смысл жизни в концепциях русских философов и писателей. Особое внимание уделяется проекту советского человека и его краху.

Монография адресована учителям и преподавателям истории и обществоведения, а также всем интересующимся отечественной историей в рамках концепции образования взрослых.

УДК 94(47)
ББК 71.11

© Гришин В. В., 2018
© ГБОУ ДПО «Нижегородский институт
развития образования», 2018

ISBN 978-5-7565-0768-3

ВВЕДЕНИЕ

Любой этнос существует приблизительно 1200 лет, как полагает Л. Н. Гумилев. Если взять за точку отсчета зарождение древнерусского народа в IV—V веках н. э., произошедшее в результате слияния межплеменных союзов восточных славян, то легко подсчитать и время его гибели. В XVI—XVII веках, отталкиваясь от традиций Киевской Руси, в рамках феодальных княжеств северо-восточной Руси одновременно с украинским и белорусским зародился русский народ. Согласно Л. Н. Гумилеву, основной фактор, определяющий энергетику последнего, его пассионарность, заключался в синтезе двух культур — древнерусской и татаро-монгольской. Погибая, феодальные княжества Руси и Золотая Орда породили новую этническую общность. Мы не будем подтверждать или опровергать гипотезу Л. Н. Гумилева, а, следуя ее логике, возьмем за точку отсчета образования российского народа и его культуры XVIII век, век Просвещения, заложивший основы светскости.

Как формировались мировоззрение и менталитет русского народа? Как в русском человеке переплетались христианские и гуманистические ценности? Что в нем было естественным, глубинным, а что игровым поведением, скрывающимся под маской благочестия, светским этикетом высших слоев общества или нарочитой грубостью низшего сословия? Вот небольшой круг вопросов, на которые мы попытаемся дать ответы.

В контексте затронутых нами тем уместно вспомнить И. А. Гончарова, вскрывшего сильные и слабые стороны русского человека в вечном споре Ильи Обломова и Андрея Штольца. Эти антиподы представляют собой две возможные позиции русского человека, два вида мировосприятия, два типа мировоззрения — созерцательный и активистский. Писатель с любовью и иронией раскрывал облик этих героев, так что и по сей день ведутся споры, кому же он отдавал предпочтение. Да, Обломов умирает, а Штолец, получив благословение от простой русской женщины, продолжает нести

эстафету жизни. Однако на вопрос о том, в состоянии ли он и подобные ему спасти ту старую Россию, история впоследствии даст отрицательный ответ.

В постсоветское время люди, которые когда-то, до распада СССР, имели единые ценности и тип мышления, в одночасье разделились на обломовых и штольцев, абсолютизируя при этом негативные стороны обоих. Между тем в истории были времена, когда под воздействием внешних сил (религий, идеологий и т. п.) в отдельном человеке можно было одновременно увидеть и Обломова, и Штольца, уравнивающих друг друга. Тем не менее в обществе в целом мировоззрения Обломова и Штольца едва ли могут соединиться: люди с различными психотипами, как правило, расходятся на противоположные фланги. Если говорить о быстро изменяющемся обществе, то в нем доминирует активистский (штольцевский) тип мироотношения.

Человек, в отличие от общества, с одной стороны, имеет индивидуальные психологические особенности, с другой — несет на себе отпечаток той исторической эпохи, в которой живет. Время формирует человека, давая ему возможность проявить свою сущность и изменить самого себя. Поэтому мы ставим перед собой задачу показать, каким образом религия, государство, общество и идеология влияют на человека, в чем заключается его долг и какова его сущность, почему происходят кризисы мировоззрения и как связан смысл жизни человека с исторической эпохой, в которой он живет. Мы выясним, каким образом русская православная церковь, обладавшая государственными рычагами воздействия на формирование человека, его взглядов и ценностей, не только не смогла выполнить возложенную на нее обязанность, но и сама оказалась в кризисе.

Важным этапом в истории России являлся советский период, изначально ориентированный на идеалы и ценности марксизма. Однако марксистский проект, трансформировавшийся в России в советский, не смог опереться на традиционные ценности русского человека, поскольку игнорировал его менталитет и созерцательную пассивную установку. А человек ведомый, как известно, не является ни субъектом истории, ни субъектом вообще. Советский про-

ект в исполнении правящей номенклатуры оказался нежизнеспособным. Смерть проекта «Советский человек» была одновременно и естественной, и искусственной.

Цивилизации гибнут по социально-экономическим причинам, но в памяти потомков вина лежит на самом человеке, чьи морально-нравственные критерии не соответствовали вызовам времени. Тем не менее полагаем, что общество, пытающееся направить творческие силы личности на созидание, достойно уважения и, конечно, тщательного изучения.

Если говорить о нашем современнике, то его суть отражена в нынешней культуре, представляющей довольно разноплановую. Одной из ее сторон, например, является постмодернистское мышление. Однако утверждать, что оно господствует, будет явным преувеличением. Постмодернизм — явление многогранное, и одна из его граней (по крайней мере, провозглашенная) — это отрицание гуманизма. Между тем постулирование отказа от гуманизма приводит нас к новым поискам этого понятия, что видится на сегодняшний день наиболее актуальным.

С другой стороны, на современную отечественную культуру и собственно на человека воздействуют импульсы недавно ушедшей советской эпохи; ее традиции прочно укоренились в российском народе. Кроме этого, можно выделить узкую категорию населения, ориентированную на элитарную культуру и ее вечные ценности.

Однако в целом современный человек, особенно молодой, дезориентирован, и вряд ли ему поможет государство со своими политическими институтами, активно пропагандирующими низкопробную массовую культуру. Современный человек становится объектом игры многих случайных обстоятельств, разнообразных экономических сил, политических игр и просто жизненных ситуаций. Но внутренний, духовно-творческий потенциал личности огромен. Гуманистические ценности, выработанные всей человеческой историей, к сожалению, ставшие для многих голой абстракцией, тем не менее еще живы. Думается, что каждый человек на своем жизненном пути непременно столкнется с необходимостью сделать свой выбор.

Глава I

ЧЕЛОВЕК: СУЩНОСТЬ, ДОЛГ, СВОБОДА

1. **Сушность человека вне человека**

Религиозная доктрина определяет сушность человека в Боге — он подобен Богу. Следовательно, сушность — это не личностные качества человека, не его природные особенности, а божественная частица (дух), заложенная в каждом, но, согласно религиозной логике, труднопостигаемая в силу нашей греховности. Отсюда сентенции: познать Бога, следовать Ему, слиться с Ним. Если вспомнить Аврелия Августина, то познать Бога — значит познать, прежде всего, самого себя. Но Августин, как и положено отцу церкви, отрицает личностное познание (личность у Августина — уже воцерковленный человек: «все, кто вне Церкви, Духа Святого не имеют») [2, с. 422], поэтому прийти к Богу можно только через церковь.

По-философски данную мысль выразил Н. Мальбранш: мир и человек растворяются в Боге, причем корни данного утверждения лежат в античности, а именно в теории эйдосов Платона, полагавшего, что человек разделен на тело и душу, где тело — темница души, состоящей из трех частей, и только разумная — ум — составляет сушность человека. В христианстве, таким образом, божественный дух — суть человеческой сушности, он подчиняет себе душу и тело. Если, по Платону, разрыв между человеком и его сушностью (эйдосом) преодолевается через познание, а следовательно,

и через философию, то в христианстве — только через посредника (пророка, духовенство, церковь).

К. Маркс отмечал: посредники имеют тенденцию затмевать тех, кого они должны представлять. В результате развития института церкви человек, теряя определенную свободу, начинает зависеть от духовенства, преклоняясь перед ним, как перед Богом. Если в раннем христианстве человек, неся частичку Бога в самом себе, сохранял собственную самостоятельность (например, в жизни раннехристианских общин, где присутствовали элементы демократии и социальной справедливости, существовала возможность перехода в другую секту), то, делегируя свою сущность посреднику, христианин становился объектом манипуляции церкви и ее представителей. Он принадлежал теперь не столько Богу, сколько церкви, неправоммерно отождествляя Бога с клиром.

Теряя самостоятельность, человек утрачивает чувство личной ответственности перед внешним миром, перед людьми, перед самим собой. Долг (долженствование) христианина — стремиться к раскрытию своей сущности, освобождению ее от испорченности, которая входит в его жизнь через первородный грех. Если сущность раскрывается только посредниками без активной внутренней работы человека, то происходит трансформация долга: раскрытие собственной сущности подменяется простым посещением церкви, исполнением обрядов, предписаний и т. п.

На самом деле задача человека заключается в том, чтобы соответствовать определенному идеалу, сформированному не столько религией, сколько религиозными деятелями. Философия Нового времени корректирует эту идею сущности человека, заменяя Бога природой (французские просветители), разумом (Т. Гоббс), Абсолютной Идеей (Г. Гегель). Однако человек по-прежнему лишен самостоятельной сущности — она заключена в обществе, государстве или природе. Это хорошо видно, например, в теориях «естественного права» и «общественного договора». Авторы данных теорий выдают процесс делегирования сущности человека государству или обществу за осознанный и добровольный, имеющий интегративную и мобилизующую цели. При этом

человек по-прежнему остается несвободным, поскольку зависит от элиты (высшего духовенства, вождей или руководителей), и его долг — служить элите и государству.

Итак, рассматривая религиозные концепции и социо-философские теории, мы обнаруживаем, что общество, будучи изначально в определенной степени свободным, лишает последующие поколения сознательного свободного выбора. Например, если одно поколение людей сознательно принимает ту или иную веру, то последующее воспринимает веру традиционно, следовательно, в некотором смысле вынужденно. Несомненно, у человека остается часть личной свободы и воли, которые между тем ограничены волей церкви, государства и общества. Человек, который соподчинен другому, будь этот другой священником, представителем власти или общественным институтом, пытается направить свою волю, свободу в общее русло господствующей морали, перешагнуть личностную неприязнь, объективно возникающую при взаимодействии с людьми, тем самым идя против своей совести, или решается на протест (вспомним тургеневского Герасима).

Если внешние факторы (идеал или посредники) определяют общественную мораль, то личностное сознание способно ее корректировать. Орудиями такой корректировки часто являются знания. «...Совесть зависит от знаний и от всего образа жизни человека» [40, с. 140]. Накопленные знания, в свою очередь, могут привести к конфликту личной совести с господствующей идеологией, переоценке роли посредников вплоть до полного отказа от них, что и произошло, например, во время Реформации.

Конфликт становится еще более драматичным, когда человек осознает ложность идеалов, в которые он верил. Трагизм усугубляется тем, что часто осознание этого происходит в одиночестве либо у незначительного меньшинства, что вызывает сначала потенциальный, а потом и открытый конфликт, высшей точкой которого является бунт. Бунт возможен при отсутствии новых знаний, когда господствующая идеология откровенно помогает эксплуатации народа, доводя его до состояния, когда «низы не могут», а «обострение выше обычного».

Но это — бунт неосознанный, чувственный, эмоциональный. Наружу же выходят загнанные в глубину сознания страхи и обиды. В этом случае бунт является разрушительным не только внешне, но и внутренне: размываются последние остатки разума и совести, а человек ищет утешения в погромах и разврате:

Всех в кукол превращало слово «бунт»
И мучило сознание беззаконья.
Казалось, что на нашей стороне
Одни мечи, а что сердца и руки
Сковал мороз, как рыб зимой в пруду.
А тут мятеж возводят в символ веры.

В. Шекспир

Между тем страх содеянного постоянно преследует человека, в результате чего он теряет уверенность в завтрашнем дне. Полученная свобода тяготит, начинается процесс, определенный Э. Фроммом как «бегство от свободы»: поиск сильного лидера (диктатора, вождя, идеолога) или новой религии, идеи. Возможен вариант восстановления прежней ситуации и прежнего статуса. В результате человек остается в том же духовном пространстве «треугольника», вершинами которого по-прежнему являются идея, какой-либо посредник и чувственный опыт. На первый взгляд, Реформация ликвидировала посредника (церковь), но на деле посредник остался в виде идеала успеха, олицетворяемого деньгами. Символический пример: одна из надписей на американской банкноте гласит, что Бог с нами. Теперь путь к Богу лежит через деньги. Человек как личность растворяется в мире — и в природе, и в обществе.

Независимо от личного мироощущения человек несвободен. Он является частью общности своих соплеменников и в своей повседневной деятельности он не может полностью доверять собственным ощущениям. Он вынужден корректировать их, сверяя с ощущениями других. В противном случае возникшие иллюзии и фантазии не позволят человеку адаптироваться в окружающем мире. Так святые, отшельники и пилигримы не всегда отделяли правду от вымысла.

Здесь дело не в субъективном стремлении приукрасить

личные подвиги (например, общение св. Сергия Радонежского с медведем), а в объективной невозможности в экстремальных условиях сравнить свое видение реальности с аналогичным видением окружающих. Отказавшись от внешних посредников и в какой-то степени выразив своим уходом протест, отшельники оградили свои чувства от разума. Тем самым между категорией «я» и внешним миром оказался внутренний посредник — чувства без разума, — искажающий реальность. Вследствие этого литературный язык принимает форму притч и метафор, а преобладающими жанрами становятся легенды и сказки. Только коллективистское сознание позволит адекватно оценить реальность.

История знает примеры, когда различные коллективы — секты, ордена и даже целые народы (например, племена в Америке), — доверяясь своим чувствам, создавали ложный образ мира, что приводило их к гибели. Чувственный мир человека порождает и чувственный долг по отношению к идеалу, к посредникам, которые неизменно возникают в каждую определенную историческую эпоху, претендуя на вечность.

Человек становится заложником как своего чувства долга, так и эпохи. Долг определяет духовный ареал жизни человека, лишая его свободы и четко разделяя мир на свой и чужой. Чужой мир находится по ту сторону лучших чувств человека, его души. Враждебность и равнодушие распространяются на все чужое. Человек двойственен: альтруизм, помощь себе подобным органично сочетаются в нем с эгоизмом по отношению к чужакам.

С другой стороны, сам долг и его принятие есть акт сознания, которое находится в плену чувственности, усиливая раскол в человеке. Человек, набираясь опыта и знаний, стремится расширить собственные горизонты, однако долг сужает их до спектра некоей идеологии, выдаваемой за истинный мир. История развивается по своим объективным законам, и те индивиды, общества и народы, которые пренебрегли разумом, обрекают себя на вырождение: «тот, кто отвергает действительное ради должного, действует скорее во вред себе, нежели на благо» [36, с. 345]. Однако то, что

простительно на начальном этапе исторического пути, становится преступным во времена, когда разум показал свою состоятельность:

Две жизни в нас до гроба есть.
Есть грозный дух: он чужд уму;
Любовь, надежда, скорбь и мечь:
Все подвержено ему.
Он основал жилище там,
Где может память сохранять,
И предвещает гибель нам,
Когда уж поздно избегать.

М. Ю. Лермонтов

2. **Сущность человека внутри человека**

Рассмотрим еще одну концепцию сущности человека, историческим началом которой также является античность. Субстанциональные поиски милетской школы приводят к идее неразделимости человека и природы, общности их происхождения. Человек, согласно Фалесу, есть проявление Мировой души: «Душа есть составная часть всего» [19, с. 75]. Душа отдельного человека, следовательно, соподчинена всеобщей сущности, но не растворяется в ней, а, наоборот, имеет тенденцию к независимости.

Философы по-разному трактуют происхождение индивидуальной души и ее местонахождение в теле. Гераклит связывает душу с разумом, который, в свою очередь, является частицей космического Логоса: «Втянув в себя через дыхание этот божественный Логос, мы становимся разумными» [19, с. 277]. Он обосновывает зависимость знания и ума от близости человека к Логосу: «Итак, подобно тому, как угли, изменяясь от приближения к огню, становятся пылающими, удаленные же гаснут» [19]. Тожественность души и ума отстаивал Парменид [19]. По мере развития философских учений античного общества человек как часть целого, подчиненная ему, начинает приобретать всю большую автономию, что позволило Протагору заявить о человеке как о мере всех вещей [19].

В золотой век развития античной (афинской) культуры

человек уверенно заявляет: «Я есть». Кризис полисной системы, причинами которого стали разрушение коллективизма и связанной с ним общественной морали, а также рост эгоизма заставили Аристотеля напомнить согражданам о том, что человек — политическое (общественное) животное. Следовательно, «я есть» возможно только при условии существования других: «мы есть». Поэтому свобода человека ограничена не идеями, трансцендентальными божествами, а долгом человека по отношению к другим людям и общественным институтам. Таким образом, в античности создается образ идеального гармоничного человека, сформированного в коллективе, высшим счастьем для которого является возможность погибнуть за свой полис. Сущность его, вопреки Платону, определялась как гармония души и тела.

В Римской империи, напротив, развитие экономических отношений достигло уровня, позволившего гражданину, свободному человеку (самостоятельному рабовладельцу) почувствовать себя внешне независимым от коллектива, но быть благодарным своему покровителю — Риму: «А назначение существ разумных — следовать разуму и установлениям старейшего града и его государственности» [37, с. 12]. Сущностью личности в древнеримской культуре, как и в древнегреческой, становится разум. Между тем не разум принадлежит человеку, а человек разуму. Индивидуальный разум — лишь частичка мирового.

Здесь возникает новая парадигма долга: не только овладеть своим разумом как мыслительным инструментом («Разум есть у тебя? Есть. Зачем же без него обходишься?») [37, с. 18]), не только осознать, что именно он, а не душа и тело, является истинной сущностью человека, но и согласовать свои действия, поступки и мысли с природной целесообразностью мирового разума.

Когда Гераклит рассматривает мировой разум, Логос, как сущность всего наличного бытия, он пренебрегает деталями этого бытия — природой и человеком, — отдавая эти области рефлексии мифологии. Этот разрыв был преодолен в Риме: Марк Аврелий, например, включает в сущность социальное — «сколько решит разум общественного по природе существа» [37, с. 19] — и конкретное, а именно Рим,

который входит составной частью в целесообразность природы. Отсюда проистекает противоречие в свободе человека: необходимость жить в соответствии с мировой разумностью (не думать о вечности, так как все смертно), при этом выполняя определенные обязанности по отношению к Вечному городу: «Город и отечество мне, Антонию, — Рим, а мне, человеку, — мир. А значит, что этим городам на пользу, то мне только и благо» [37, с. 34].

Опять же, как и в первом рассмотренном нами случае сущности человека, возникает вопрос о ее взаимосвязи со свободой. Гераклит более свободен, чем римские стоики: он не связывает сущность с условиями природного и социального мира, отрицая наличие четких границ природного, социального и человеческого. Законы Логоса едины: «Все человеческие законы питаются единым, божественным» [74, с. 64]. Смерть наличествующего бытия преодолевается славой, придавая смысл жизни человека, возможности которого неисчерпаемы: «Границ души тебе не отыскать, по какому бы пути ты ни пошел: столь глубока ее мера» [21, с. 65].

Свобода расширяется по мере накопления знаний. Гераклит, в отличие от Марка Аврелия, не заражен имперским мышлением. Последний привязывает свободу к определенному долгу. Отсюда трагизм стоиков во времена упадка Римской империи: долг теряет опору, повисает, целесообразность природы не обосновывается: «Все происходит по божественному определению», — утверждал Сенека [21, с. 371] (а если вспомнить конфуцианство, то там долг служит попыткой вернуть прежнее имперское величие и древнее благочестие).

Попытка симбиоза сущности с природой социального оказалась неудачной. Поздние стоики, киники, эпикурейцы отходят от рассмотрения вопроса о сущности и размышляют о моральном долге человека, который находится в трудном положении, поскольку прежние боги утратили свое влияние — «Поблагодарим бога за то, что никто не может навязать нам жизнь» [21, с. 384], а космологические теории не внушают больше оптимизма — «Нужно либо смеяться надо всем, либо плакать» [21, с. 357].

Трагизм и величие философов кризисной эпохи заклю-

чались в том, что они не дали человеку погибнуть вместе с гибнущей цивилизацией, а значит, и с природой, и с космосом. Они объединили людей, а простые моральные качества (дружба, верность, помощь, долг перед ближним) помогли побороть страх перед смертью: «Смерть настолько не страшна, что благодаря ей ничто не страшно» [21, с. 387].

Они поддержали человека в таком состоянии вплоть до нового осмысления сущности бытия, когда человек попытался вновь войти в соприкосновение с миром, объединив человечество с природой, с Богом, с Абсолютом. Здесь произошло соединение элементов гуманизма, вплетенных в теоретические рассуждения античных философов, с практикой.

Глава II

СМЫСЛ ЖИЗНИ

1. Религиозная философия, русская литература и экзистенциализм в поиске смысла жизни

В начале XX века проблема поиска смысла жизни оказывается как никогда остро актуальной и в философии, и в литературе, что не случайно и вполне объяснимо. Тяжелая экономическая ситуация, сложившаяся после Первой мировой войны, политический кризис и уже появившиеся симптомы надвигающихся новых грозных событий подорвали веру в разумность человечества, просвещение и прогресс. Историческая подоплека философской рефлексии проблемы смысла жизни привела к неразрывности ее связи со смыслом истории.

Наиболее известным философским сочинением XX века о смысле жизни явилась одноименная работа С. Л. Франка. Между тем эта же тема прослеживается и в другой, не менее известной философской книге, вышедшей примерно в то же самое время, — «Бытие и время» М. Хайдеггера. Поэтому представляется небезынтересным сравнить франковский и хайдеггеровский подходы к проблеме смысла жизни.

С. Л. Франк в некоторых моментах оказывается неожиданно созвучен М. Хайдеггеру, например в том, что философия не призвана изменять мир. Для истории это значит, что она развивается по своим внутренним законам, или

просто бытийствует. Но выводы о смысле жизни русский и немецкий философы тем не менее сделали разные.

У М. Хайдеггера смысл жизни заключается в ней самой, в вот-бытии и во времени. Хайдеггеровский экзистенциализм при этом не отказался от признания исторического процесса, который не столько рационально познается, сколько переживается изнутри. С. Л. Франк, напротив, отказывает человеку в возможности открыть смысл жизни в самой жизни, сопрягая его (смысл) с христианскими, трансцендентными ценностями и идеалами. Но попытка отказать земной истории в смысле и, как следствие, в возможности изменения общества вступает в явное противоречие с теми христианскими источниками, которые приводит С. Л. Франк. Например, в одной из евангельских притч, упоминаемых в «Смысле жизни», апостол Петр на вопрос жителей Иерусалима о том, как им жить, отвечает: «Покайтесь и креститесь». Они последовали его совету — люди изменились. Они стали веселиться, совместно преломлять хлеб и вкушать пищу, ходить друг к другу в гости. Иначе говоря, поменялись отношения между людьми.

Тут позиция С. Л. Франка уязвима, но понятна. Он находился в той исторической реальности, когда христианство оказалось на спаде, а само историческое бытие — в кризисе. Автор не задается вопросом, почему кризисные явления проявились именно в христианских странах. Ответ на этот вопрос мы найдем у Августина. Только ответ этот дан с существенной оговоркой: Августин, разумеется, говорил о кризисе поздней античности, но при этом он подметил суть кризиса, актуальную и для XX века. Августин опровергал обвинения язычников в том, что христиане виновны в падении Римской империи.

С. Л. Франк также не связывает причины кризиса с христианством. Вернемся опять к Августину, который порывает с историей, а его переход в экзистенциальные размышления есть, по сути, бегство от действительности. Августин и С. Л. Франк не замечают тех объективных причин, которые привели обоих к отказу от истории: их время рушится и нет больше надежды на всеобщую социальную гармонию. История бессмысленна.

Смысл жизни в истории снова появляется в христианстве уже тогда, когда церковь вновь твердо встала на ноги, здесь бытие обретает ценность. В средние века это утверждение нашло свое отражение в философии Фомы Аквинского, апеллирующей к разуму человека, следовательно, не только к трансцендентному, но и к земному. Происходит, таким образом, некоторое примирение с бытием.

По мере роста могущества и богатства церкви постепенно намечается ее отход от приоритета бедности в духовной жизни. Аргументация клира о защите богатства была грубой и явно фальшивой. Например, вспомним утверждение средневековой церкви о том, что Христос якобы проповедовал защиту собственности и призывал церковь к обогащению. Во время господства католицизма идеи Августина, напротив, уходят в тень — в монашеские ордена и библиотеки.

В эпоху Возрождения время преподносит христианству новые испытания, и идеи Августина снова оказываются востребованными, но уже протестантизмом. Религия в эпоху Ренессанса уходит от только что наметившегося пути в сторону земного и возвращается к изначальным трансцендентным ценностям. Например, отношение христианства к истории зависит от того, как последняя соотносится с христианством, суть которого состоит в преображении не только человека, но и всего общества.

Когда этот проект проваливается, возникает мысль о том, что в истории нет смысла его нет и в бытии, в посюстороннем мире. Однако как только кризис проходит — история обретает смысл, и жизнь человека оказывается ценной в бытии посюстороннего. Между тем игра религиозных мыслителей со временем и историей дорого обходится обществу. Например, ожидание конца света в России в XV веке привело страну к голоду из-за того, что крестьяне отказались сеять хлеб.

Подводя итог вышесказанному, отметим, что С. Л. Франк замыкает человека на себе, приводя его к потере мира. Франк, как в свое время Августин, признает крах старого мира, но отрицает возникновение нового. Гибель своей эпохи оба связывали с гибелью всего времени.

Философия М. Хайдеггера также не оптимистична по от-

ношению к истории. Однако она и не пессимистична. Человек всегда имеет шанс найти смысл жизни в самой жизни. Он (смысл) соединяет человека с бытием и предполагает на основе этого соединения выйти на уровень коэзистенции. Коэзистенциальное переживание есть состояния тревоги, скуки, ужаса, то есть тех пограничных ситуаций, в которых высвечивается классическая экзистенция. Однако, в отличие от экзистенции, они касаются переживания не отдельного человека, это совместные человеческие переживания, при которых люди одинаково переносят пограничное состояние.

Между тем сам выход из пограничной ситуации не однозначен, этот «путь блужданий, которым идет человек, нельзя представить себе как нечто, равномерно простирающееся возле человека, наподобие ямы, в которую он иногда попадает; блуждание принадлежит к внутренней конституции бытийности, в которую допущен исторический человек» [71, с. 23—24].

Религиозные философы, например К. Ясперс, увидели в яме, в ничто — путь к Богу, Ж.-П. Сартр, А. Камю — абсолютную свободу, но их общий интерес к жизни не выходит за рамки вот-бытия, в трансцендентность. Те и другие дали человеку шанс выжить в любом историческом времени, не теряя своего достоинства, что является гуманистической стороной экзистенциализма, но при этом ввели некий дуализм, разрыв между историей и человеком. Теперь каждый развивается или существует независимо друг от друга, по своим внутренним законам. Осознание созданного дуализма станет постоянно мучить этих философов, которые периодически будут прорываться в историческое бытие, несмотря на собственные убеждения, и снова уходить в себя, когда очередной выход в историю завершится провалом, как у М. Хайдеггера.

Вопрос о смысле жизни пыталась решить не только философия, но и литература, в частности русская (например, этот вопрос поднимали в своих произведениях А. И. Куприн, М. Горький, А. П. Чехов и др.). Литература оказалась конкретнее философии, найдя более емкие ответы. Каждый писатель прошел свой жизненный путь, окунувшись в гущу

исторических событий. Так, М. Горький пешком обошел всю Русь, побывал в Европе, был знаком со многими знаменитыми людьми своего времени.

Литературные ответы на вечные философские вопросы зарождались через чувственный (жизненный) опыт и потому отличались от философских, более абстрактных, подчас оторванных от жизни. Кроме того, произведения русских классиков пронизаны гуманистическим пафосом, совсем не ангажированным и не являющимся ключевым. Гуманизм, скорее, вплетен в народное миропонимание, как в рассказах М. Горького, экзистенциально высвечен, как в произведениях А. И. Куприна, или умозаключен в рассуждениях интеллигенции А. П. Чехова.

Рассказы и короткие повести наиболее емко отражают экзистенциальное мироощущение героев, передают состояние вот-бытия, выхватывая его из общего контекста исторического бытия, при этом не теряя связи с ним. Это как раз и есть тот момент жизни феноменологического духа истории, который нашел полное воплощение в творчестве писателя. «Феноменология, — поясняет Г. Гегель, — это являющийся дух, дух в его наличном бытии, которое следует ухватить в противоречии; потому это наличное бытие и есть только являющийся дух» [16, с. 140]. Дух, о котором пишет Гегель, можно трактовать по-разному (и сам Г. Гегель говорил об абсолютности духа), но несомненно, что это есть и дух истории, воплощенный в жизнедеятельности людей, в их работе, мышлении и творчестве.

Другими словами, рассказ как литературную форму можно рассматривать в виде совокупности проявления духа человека, общества, истории, которая передает частицу всеобщего мирового духа через мировоззрение и мировосприятие литературных героев. Мировоззрение их, как религиозное, так и светское, укоренено в реальном и конкретном вот-бытии и бытии в целом; они — суть воплощение реального человека, его экзистирования и переживания исторического времени и исторического бытия.

Например, писатели конца XIX века тонко чувствовали приближающийся крах старого мира; тотальная оппозиционность идеологии самодержавия и государственной религии

или как минимум индифферентность характерны для большинства героев их произведений.

Поиск смысла и правды жизни характерен для народного сознания. Это как раз то, что ушло из поля зрения философской рефлексии, но ярко отразилось в литературе. В качестве примера рассмотрим рассказ М. Горького «Отшельник». Мировоззрение старца, описанного автором, перекликается с идеями средневекового философа Оригена, но при этом выражает именно народное понимание веры и смысла жизни: «Бог не злодей людям, а сердечный друг, только с ним, по доброте его, так случилось: растаял он в слезной жизни нашей, как сахар в воде, а вода сорная, вода грязная, и не стало нам чуть его, не чуем, не слышим вкуса Божия в жизни нашей. А все-таки он во всем мире пролит и в каждой душе живет чистейшей искрой, и надо, говорит, нам искать Бога в человеке, собирать его в единый ком, а как соберется Господь всех душ живых во всей силе своей, — тогда придет к нему сатана и скажет: велик ты, Господи, и силен безмерно, не знал я этого, прости, пожалуйста! А теперь — не хочу больше бороться с тобой, возьми меня на службу себе» [17, с. 70—71].

Разумеется, позиция автора не совпадает с позицией его героя. М. Горький писал «Отшельника» в ту пору, когда для него становилась все более очевидной реакционная сущность этих «гонимых», когда ненависть и презрение окончательно вытеснили из его души сострадание к ним. Разоблачая вредоносную сущность утешительства, «пролетарский писатель» подтверждал свою верность высоким принципам социалистического гуманизма.

М. Горький ничего не разоблачал, но с фотографической точностью описывал жизнь народа, которую он хорошо знал. Ценности человека — в реальной жизни, и каждый должен внести свою лепту в ее улучшение. Поэтому и Лука из пьесы «На дне», и «отшельник» необходимы больному обществу, они являются истинными народными гуманистами наряду с теми, кто готов преобразить общество в целом. Только у каждого своя миссия.

Можно согласиться с П. В. Басинским относительно того, что «позиция Горького разумна. Смерть, мысли о ней не

должны мешать человеку совершенствоваться — прочь эти мысли и да здравствует жизнь! Эта позиция противоположна христианской, где мысль о смерти занимает центральное место. «Помни о смерти, о том, что предстоит после нее, и это организует твою жизнь, направив ее в религиозное русло» [7, с. 254].

Рассказ «Отшельник» написан по автобиографическим воспоминаниям М. Горького почти в те же годы, что и «Смысл жизни» С. Л. Франка, и также в эмиграции. Не случайно в то время, когда слишком много появилось «буревестников» и слишком мало утешителей, сам М. Горький всю жизнь метался между обоими типами этих героев, безусловно, взятых из жизни, так и не отдав никому из них предпочтения. Единственное, что он, несомненно, отвергал, так это мешанство. Не случайно, Его «Отшельник» заканчивается вопросом и многоточием: «Я смотрел на старика и думал: “Это святой человек, обладающий сокровищем безмерной любви к миру?”» Вспомнил хроменькую, пестро одетую девушку с печальными глазами, и вся жизнь представилась мне в образе этой девушки: стоит она перед каким-то маленьким, уродливым богом, а он умеет только любить, всю чарующую силу любви своей возлагает в одно слово утешения: “Милая...”»

А. И. Куприн, в отличие от С. Л. Франка и М. Горького, полностью отходит от религиозного мировоззрения. С другой стороны, действительность автора также не привлекает, а герои его рассказов — это, как правило, пессимисты и неудачники, хотя и с надеждой на светлое будущее, пусть порой и слабой. Вот как, например, рассуждает герой рассказа «Леночка»: «Нет, жизнь все-таки мудра, и надо подчиняться ее законам. И, кроме того, жизнь прекрасна. Она — вечное воскресение из мертвых. Вот мы уйдем с вами, разрушимся, исчезнем, но из нашего ума, вдохновения и таланта вырастут, как из праха, новая Леночка и новый Коля Волницын...» [29, с. 410—411]. То, что герой одинок и не имеет детей, предполагает его веру в человеческое братство. А. И. Куприн, получается, видит смысл жизни в самой жизни, в ее непрерывном потоке, надеясь, что в будущем человечество придет к счастью.

Представляется небезынтесным подход А. П. Чехова к проблеме смысла жизни, который вполне в духе сложившейся традиции классической русской реалистической литературы критически относится к наличествующему бытию. Все его герои ощущают духовный разлом между собственным поиском счастья и пониманием его недостижимости не только в настоящем, но и в ближайшем будущем. Экзистенциальная скука, поглотившая всех героев, не приводит, вопреки утверждению М. Хайдеггера, к примирению с бытием, наоборот, усиливает разрыв с ним, оставляя химерическую надежду на неопределенное будущее.

Бытие, которое порождает «неврастеников, кисляев, отступников», не может качественно преобразиться через такой «человеческий материал», но и бессмысленная жизнь неприемлема для чеховских героев. Отсюда бесконечные созерцательные рассуждения о намерениях активно действовать: «Жизнь дается один раз, и хочется прожить ее бодро, осмысленно, красиво. Хочется играть видную, самостоятельную, благородную роль, хочется делать историю, чтобы те же поколения не имели права сказать про каждого из нас: то было ничтожество, или еще хуже того...» [76, с. 273]. Мы видим здесь бесконечное «хочется» и ни одной попытки реально действовать, так как действие уже скомпрометировано теми предприимчивыми дельцами, которые ради прибыли готовы на уничтожение бытия. Отсюда постоянное порождение то болтливых мечтателей, то спивающихся альтруистов, то жутковатых бесстрастных циников (например, в «Рассказе неизвестного человека» один из главных героев, граф Орлов, является неким прообразом персонажа повести А. Камю «Посторонний»). Именно такие герои будут доминировать в экзистенциальной литературе XX века (в произведениях А. Камю и Ж.-П. Сартра).

А. П. Чехов, в отличие от Л. Н. Толстого, не отказывает прогрессу в гуманистических чертах — здесь он коррелирует с гуманизмом. Автор не только не верит в идеализацию архаической древности и ее возрождение в будущем, но, наоборот, обвиняет во всех неурядицах России крестьянина (повесть «Мужики»). С другой стороны, он не верит ни в рабочих, ни в буржуазию: «Взглянешь на фабрику, где-нибудь в

захолустье — тихо, смирно, но если взглянуть во внутрь, какое непроходимое невежество хозяев, тупой эгоизм, какое безнадежное состояние рабочих, дрязги, водка, вши» [78, с. 478].

Между тем пессимизм бытия преодолевается А. П. Чеховым, главным образом через иронию и сатиру: он доводит образы своих героев до высшей степени критичности, порой до отвращения и тошноты, выводя скучающего читателя из состояния апатии и вводя его чуть ли не в состояние бунта против подобной действительности. Как бы ни критиковал А. П. Чехов мечтательных интеллигентов, он верит в просвещение, культуру и интеллигенцию: «Сила и спасение народа в его интеллигенции, в той, которая честно мыслит, чувствует и умеет работать» [78, с. 481].

Юмор А. П. Чехова есть экзистенциальное переживание вот-бытия, в котором все симулятивное разрушается, открывая человеку подлинную реальность. «Тогда человек станет лучше, когда вы покажете ему, каков он есть» — вот смысл творчества А. П. Чехова.

В социальном плане, как верно отмечал В. Иванов, А. П. Чехов «исполнил важный заказ последнего времени — сведение к абсурду нашей загнившей и затосковавшей действительности, исполнил заказ этот при долгом сопротивлении заказчиков, не разобравшихся сначала, что этот писатель говорит им нужнейшее и полезнейшее...» [24, с. 64]. Философия А. П. Чехова жизнеутверждающая, недаром П. Флоренский, будучи в ссылке на Соловках, в одном из писем советует дочери жить по-чеховски: ценить радость каждого дня и каждого мгновения.

2. **Онтологические аспекты поиска смысла жизни**

Вопрос о смысле жизни, как отмечалось ранее, стал ключевым и в русской литературе, и в русской философии. Но если пристальнее заглянуть в проблему поиска смысла жизни, глубже погрузиться в российскую бытийность, в историческое наследие России, то обнаружится, что ответ на

этот вопрос найден, он лежит на поверхности. Православная церковь, обладая абсолютной монополией на идеологию, веками призывала человека обратиться к Богу, соблюдать заповеди, обещая взамен обретение вечности.

В этом, казалось, и заключен смысл жизни. Однако это вовсе не означает, что человек только подготавливает себя к некоему будущему загробному бытию, жертвуя настоящим для грядущего бессмертия. Напротив, необходимо построить справедливую социальную жизнь: правда на небе, правда и на земле. И оказывается, из десяти заповедей достаточно соблюсти только две, чтобы единая правда, связав в неразрывное единство жизнь земную и жизнь небесную, осуществилась: возлюби Бога и возлюби ближнего своего.

Между тем реальная история оказалась несколько иной. Христианское учение и социальная жизнь разошлись в противоположные стороны, что роковым образом повлияло на человека, раздирая его душу и сознание на две части. Трагические последствия такого процесса хорошо описал М. Е. Салтыков-Щедрин в своей «Рождественской сказке». Суть произведения проста: мальчик Сережа выслушал в церкви рождественскую проповедь местного батюшки, где тот говорил о правде. В конце проповеди прозвучал доходчивый и простой по содержанию и форме призыв священника к прихожанам: «Мы должны стремиться к ближнему на помощь, не рассчитывая, возвратит или не возвратит он оказанную ему услугу; мы должны защитить его от невзгод, хотя бы невзгода угрожала поглотить нас самих; мы должны предстательствовать за него перед сильными мира, должны идти за него в бой... Только те люди живут полной жизнью, которые пламенеют любовью и самоотвержением; только они знают действительные радости жизни... Итак, будем любить Бога и друг друга — таков смысл человеческой Правды...» [59, с. 54].

Мальчик, проникнувшись проповедью, решил жить по правде, нести добро людям, бороться за справедливость, помогать бедным. Но оказалось, что это невозможно. Тот же священник, будучи в гостях в семье мальчика, объяснил, что на то церковь и установлена, чтобы в ней о правде говорить. Мальчик не смог понять и принять мысль, что в жизни

все иначе, люди должны жить совсем по другим законам, что у бедного крестьянина за долги отбирают корову, что никто вовсе не желает жить по справедливости. Подобной откровенной двойственности Сережа не смог принять, в результате чего впал в горячку и умер.

Описанный раскол в сознании русского человека, когда одна правда живет в церкви, другая — вне ее, проходит через всю историю России. Совместить обе правды большинству людей было не по силам. Поэтому они шли на компромиссы с совестью. Человек жил, подчиняясь обстоятельствам, искал определенную выгоду или старался просто выжить, сверяя свое поведение с конкретными жизненными обстоятельствами, а в церкви, вспоминая свои грехи, ставил свечи и исповедывался. Церковь внушала то, во что верующие были сами рады поверить: Бог все простит.

Другой русский писатель, Н. С. Лесков, в повести «На краю света» показал, как подобная двойственность разрушала нравственность новокрещенных якутов, которые слышали от миссионеров, что «водкой во славу Христову упиваться нельзя, драться и красть во славу Христа нельзя, человека без помощи оставить нельзя» [31, с. 355]. Однако приходя в русские поселения, они видели обратное. Н. С. Лесков устами православного священника рассказывает случай, ранее недопустимый: якут бросил своих товарищей в снежную пургу — ведь Бог добр, все простит.

Поиск правды, смысла жизни в условиях, когда церковь призывала жить по христианским заповедям, а государство существовало по законам, обусловленным социально-экономическими отношениями, становился насущным делом каждого мыслящего человека. Отшельничество, скитания стали оппозиционной деятельностью верующих людей; социальные протесты, участие в политической, в том числе революционной, деятельности стали уделом граждан, недовольных исторической действительностью. В романе Л. Н. Толстого «Воскресенье» как раз представлены обе группы ищущих правды людей.

По большому счету христианство как образ жизни, как идеал цельного духовного человека проиграло историческому бытию. Проиграло, подчинившись политической струк-

туре общества. Даже религиозный раскол в первую очередь был вызван политическими причинами. В современной России человек воспринимает христианство как некое добавление к его образу жизни, которое без лишних хлопот обеспечивает спокойное состояние души, заглаживает вину перед близкими и обществом в целом, обеспечивая в дальнейшем комфортную загробную жизнь.

Так, современный писатель А. И. Слаповский в традиции русской критической мысли в «Большой книге перемен» дает срез губернского общества, показывая как образ жизни элиты, так и простых людей.

Обыватели, в том числе представители власти, уголовники в прошлом и коррупционеры в настоящем, ищут опору в Боге, в православной церкви. Они совмещают свой сомнительный бизнес с хождением в храм по праздникам, скупкой недвижимости (вплоть до лучших участков кладбищ), строительством часовен и церквей. Здесь страшно трансформируется позиция известного героя Ф. М. Достоевского: «Бога нет, поэтому все дозволено», — превращаясь в утешительное: «Бог есть, поэтому все позволено», — о чем говорили и герои Н. С. Лескова: «Бог добрый, все простит». «А потому что, когда нет Бога, то неправда, что человек ничего не боится — люди осудят, совесть заест... А когда Бог есть, у самого последнего подлеца есть надежда... Все позволено — потому что все может быть прощено!» — бросает вызов крупным бизнесменам устами честного героя современный прозаик [62, с. 567].

Э. Мунье справедливо отмечал, что современный антропологический кризис берет начало в расщеплении цельности человека. Однако начало этого расщепления было заложено в двойственном отношении к бытию — прагматически-рациональном и абстрактно-идеальном. Человек, живущий ценностями, которые в своем развитии приняли всеобщую форму, но не оторвались от реальной жизни, является цельным. С другой стороны, это совсем не означает, что его ценности являются достаточным основанием для укоренения в бытии.

М. Хайдеггер верно определил проблему связи человека с бытием. Эту связь он рассматривает в четырех аспектах:

- через способ, посредством которого человек является самим собой;
- через проект бытия сущего;
- через существо истины сущего;
- через способ, с помощью которого человек воспринимает и задает меру для истины сущего [70, с. 149].

Разрешая данные проблемы целостно, в единой структуре, человек снова вернется к понятию связи, которая, по существу, поставит его перед дилеммой: «Является ли человек человеком и “имеет” потом еще сверх того отношение к бытию? Или привязанность к бытию составляет все существо человека?» [70, с. 152]. М. Хайдеггер выбирает второе, и мы с этим согласимся.

Между тем М. Хайдеггер показал не только связь человека с бытием, но и то, как бытие взывает к человеку, входя в него и обладая самостоятельной ценностью: «Бытие имеет черту предоставления возможности, оно условие возможности. Бытие есть, скажем с Ницше, ценность» [70, с. 158] — вот позиция немецкого философа.

Страх, ужас, скука — те опыты, через которые человек совершает поворот к бытию; поворот, превращающий опасность в спасение, совершается вдруг. Вот как описывает М. Хайдеггер опыт страха: «При этом повороте внезапно высветился свет бытийной сути. Внезапное просветление есть молниеносная озаренность. Она являет себя в принесенной и явленной ею прозрачности. Когда при повороте опасности молниеносно озарится истина бытия, высветится существо бытия. Тогда возвратится истина бытийной сути» [70, с. 256].

Надо жить в бытии, бытийствовать, а не строить иллюзорную картину мира, «второй град», трансцендентные ценности, какими бы гуманными они ни представлялись. Трансцендентные ценности всегда трансформируются, порождая двойную мораль, цинизм или в лучшем случае донкихотство. Если человек признает свое бытие как продолжение бытия в целом, то и отношение его к бытию будет как к продолжению собственного «я».

Каким станет это продолжение, будет ли оно зависеть от интеллектуальных способностей человека? Полагаем, что единственный критерий, который сводит все миры воеди-

но, — это человечность. Современная антропология научно доказала единое происхождение человеческого рода, разбив рациональную основу идеологий расизма и национализма. Бытийные основания человечества едины, и философия в ее гуманистической традиции начиная с досократиков подчеркивает это. Экономика, религия и политика, напротив, всегда ставят под сомнение единство человеческого рода.

М. Хайдеггер возвращает бытие, забытое в постантичное время, в философию. Между тем во взаимоотношениях человека с бытием первый у М. Хайдеггера занимает пассивную позицию: «Так, при определении человечности человека как экзистенции существенным оказывается не человек, а бытие как экстатическое измерение экзистенции» [70, с. 203]. Даже забота принимает у М. Хайдеггера осторожный пассивный характер, ведь пастух в большей степени слуга, чем хозяин. Немецкий мыслитель не поддерживает (по вполне понятным причинам) активистскую позицию: активистское мировоззрение разорвало связь человека с бытием, превратив последнее в объект покорения; история Возрождения показала, как низко может пасть конкретный человек при восхвалении могущества абстрактного человека.

Однако и созерцательную позицию он не смог принять, поскольку понимал, что время есть ведущий и единственный фактор наличия бытия. Может ли человек, заброшенный в бытие, найти достойную опору в своем существовании, сформировать свои цели и смысл жизни? Ведь его жизнь зависит не только от него, но и от того, как бытие показывает нам себя. Не грозит ли человеку, согласно М. Хайдеггеру, раствориться в бытии, жить в полном неведении, ожидая, пока бытие не покажется из-за своей сокрытости?

Сам М. Хайдеггер видит человека, к которому применим титул гуманиста (в конфуцианстве — «жэнь»), в будущем. В ином случае понятия и титулы превратятся в прикрытие, в маску, в симулякры, которые создадут новые предпосылки к возникновению иллюзорного бытия. Отсюда в ответ на вопрос «что делать?» звучит призыв — «как думать?», искать новый язык, который полнее охватил бы присутствие себя в бытии и бытие в целом. С этого призыва и начинается

неогуманизм, носителями которого являются в первую очередь философы и поэты.

В российской культурной среде эту идею поддержали постмодернистский поэт Л. Рубинштейн и мыслитель М. Эпштейн. Однако их новаторство в литературоведении (далеко не первое в истории — вспомним, например, творчество В. Маяковского, футуристов, структуралистов и т. д.) все больше отрывается от метафизики и диалектики.

Итак, можно сделать вывод, что смысл жизни человека, по М. Хайдеггеру, изначально заложен в познавательной деятельности и во вторую очередь — в деятельности, заботе. Между тем в марксизме, который рассматривался М. Хайдеггером как учение, обращенное к историчности бытия, человек также заброшен: он застает в готовом виде всю совокупность общественных отношений; с другой стороны, его пассивность — временная, обусловленная уровнем развития этих отношений, их историей.

Если К. Маркс видит смысл жизни в преобразовательной деятельности человека во всех сферах общественной жизни, в борьбе и в будущем претендует на преобразование всего бытия, то М. Хайдеггер предпочитает настоящее, вотбытие, не отказываясь при этом от будущего проекта.

Если говорить об экзистенциализме в целом, от которого, кстати, М. Хайдеггер постоянно отрецивается, то можно согласиться с характеристикой В. Франкла позиции Ж.-П. Сартра: «У Сартра человек придумывает сам себя. Это напоминает мне трюк факира. Факир утверждает, что бросит веревку в воздух, в пустое пространство и, хотя она не будет ни к чему прикреплена, мальчик влезет по этой веревке. Не хочет ли и Сартр заставить нас поверить, что человек «проецирует» (что означает — бросает вперед и вверх) идеал в пустоту и все же он, человек, может вскарабкаться к актуализации этого идеала и совершенству своей самости...» [68, с. 292].

Подобную позицию изложил в XIX веке английский философ-прагматист У. Джеймс. Он объединил идеи скептицизма с философией Ф. Шиллера, который вывел собственную формулу гуманизма: «...учение, согласно которому наши истины до некоторых, не определенных точно пределов тоже

представляют собой продукты человеческого творчества» [18, с. 300]. У. Джеймс возвращает человека в мир собственных ощущений. Сознание человека с помощью воли и духа упорядочивает мир: «Нам дают мраморную глыбу, но мы сами высекаем из нее статую» [18, с. 302].

Человек очеловечивает новые восприятия, добавляя в человеческую копилку истины свою частицу. Так познается и осваивается объективный мир. Смысл жизни человека в этом контексте — в познании не внешнего мира, а собственного духа, и только в результате этого процесса он может перейти к определенным действиям.

Не каждый признает себя заброшенным, затерянным в бытии. Эта затерянность не даст человеку шанса встать на ноги. Никакая свобода не сделает его счастливым, если бытие останется в забвении. Человек старается укорениться в бытии, а не противостоять ему как чему-то чуждому. В этом плане трудно согласиться с Н. А. Бердяевым, с его учением об объективизации духа и с негативной оценкой товарного мира.

Действительно, немногими христианскими философами и богословами делается акцент на любовь к земному, напротив, предпочтения отдаются небу. Но и в Новом Завете, и в Ветхом Завете есть места, всеми читаемые и не всеми замеченные, — восхищение Богом сотворенным им же миром. Миром, не разделенным на сакральные части (церкви, алтари, монастыри или святые земли), единым — сакральным.

С этой позиции выступали философы Возрождения Николай Кузанский и Джордано Бруно, проложив дорогу в гилозоизм и пантеизм. Но антропоцентрические идеи этого периода заслонили бытие мощью телесных фигур и силою человеческого духа. Статуи и фрески Микеланджело — явное доказательство этого феномена. Философия Р. Декарта и в целом Нового времени также развела человека и бытие. Их воссоединение — длительный процесс исторического развития, во время которого многие сумели преодолеть религиозную и идеологическую зависимости, подняться над проблемами обыденной жизни и достичь гармонии.

3. Индивидуальные психологические особенности человека в историческом поиске смысла жизни

Условия, при которых человек раскрывает свою истинную сущность, свое настоящее «я», определил К. Ясперс. В обыденной жизни человек не замечает, что всю деятельность, поступки, мотивы и даже ход мыслей определяет не он сам, а целый конгломерат бессознательных сил, сформированных родителями, малыми группами, массовой культурой или социальной средой. Этот феномен хорошо освещен в психологии начиная с работ З. Фрейда, К. Юнга, А. Адлера. Например, психологом К. Хорни была дана характеристика так называемой невротической личности, под определение которой попадает большинство жителей Земли. Подобный человек не живет собственной жизнью, руководствуясь чужими установками, например родительскими.

Невротическая личность в психологии рассматривается как отклонение от нормы. Но в социальной философии такой взгляд должен вызывать некоторые сомнения. Дело в том, что субъект, с детства сформированный как целостная личность, жизненные планы которого предопределены родителями и при этом не встречают внутреннего сопротивления, в реальной жизни редкость. Между тем среди невротических личностей также есть люди, которые нашли свой смысл жизни. Однако подобный человек, как правило, занимается либо творчеством, либо наукой, причем, что особенно важно, эта творчески-научная деятельность была семейной, это своего рода семейная преемственность.

Духовные ценности таких людей далеки от повседневности, это люди в определенной степени отчужденные от внешней среды, погруженные в свой внутренний мир. Например, режиссер Андрей Тарковский, сын поэта Арсения Тарковского, по мнению людей, хорошо его знавших, как раз отличался постоянной нервозностью, тревожностью, погруженностью в себя. Напротив, обыденный человек живет интересами повседневности, насущными житейскими проблемами. Такой образ жизни в литературе получил название мещанского.

Большинство людей живут эмпирическими интересами своей социальной группы, жизнью своих социальных и родственных кругов. Установки родителей, которые они передают своим детям, отражают не только индивидуальные качества пращуров, но и время, в котором они сами воспитывались и формировались. Именно под таким углом призывает изучать общество Ж.-П. Сартр, предлагая в качестве примера анализ истории семьи мадам Бовари из произведения Г. Флобера. Такой метод достоин тщательного изучения. Если его применить в качестве анализа жизни реальных людей, а не литературных героев, можно определить развитие исторического процесса изнутри бытия, самой истории, а не ее суррогата, например в виде политической истории, заполненной абстрактными понятиями и идеологическими схемами.

В родительских установках, как правило, скрываются не столько благие пожелания своим детям, сколько их собственные нереализованные мечты и желания. Во многом этот процесс идет на бессознательном уровне. Родители видят в детях продолжение собственного бытия. Жизнь ребенка входит в жизнь взрослого, становясь ее неотъемлемой частью. Какими бы позитивными мотивами ни руководствовались родители, существование ребенка, а потом и взрослого человека не будет полностью самостоятельным, оставаясь при этом во многом осознанным. Человек, сформированный в таких условиях, не только не нуждается в свободе, но и боится ее.

Если говорить о родителях, то они также не имеют опоры в самих себе, становясь зависимыми от детей. В традиционном обществе установка родителей зависит в первую очередь от социальной группы, к которой они принадлежат, и во вторую — от психологических особенностей индивида, так как социальное время в такой среде меняется незаметно.

В демократическом обществе психологические особенности выходят на первый план, но они также детерминированы социальным положением, имеющим большую базу, чем в традиционном.

К. Хорни выделяет двенадцать установок родителей, ко-

торые дети воспринимают на бессознательном уровне. Однако он выдает их за нечто данное, за феномен. Между тем большинство психологических установок (например, достижение экономического блага, карьерного положения, общественного признания и т. п.) является порождением общественной системы, и лишь немногие связаны с анатомическими и психическими особенностями человека. Таким образом, мировоззренческие установки — основа как для физического здоровья, так и для психологических болезней человека.

Глава III

СТАНОВЛЕНИЕ РУССКОГО ЧЕЛОВЕКА

1. Светское мышление как вариант обновления бытийного поля русской культуры XVIII века

В XVIII веке начинается кризис сознания русского человека, обусловленный противоборством мистицизма и рационализма. В данном контексте ставится вопрос о смысле барочного искусства, которое, с одной стороны, игровым началом разрушает устои прежней жизни, а с другой — возрождает языческие элементы. Православное сознание русского человека XVIII века все еще содержит в себе элементы язычества, при этом намечается разрыв церкви с христианским учением и подчинение ее государству, что усиливает крепостной гнет.

Развитие русской светской культуры, складывающейся в XVIII веке, оценивается философскими и историческими школами как противоречивое. Поставленный В. О. Ключевским вопрос о том, что не все явления русской культуры объясняются исключительно западным влиянием, остается актуальным и по сей день [27, с. 461—475].

При всех спорных моментах несомненно, что XVIII век, по словам С. М. Соловьева, был революционным, с одной стороны, а с другой — выглядел «как результат и следствие предыдущего развития» [64, с. 256]. Внутреннее развитие культуры означает не что иное, как выход ее из религиозных

рамок и обретение самостоятельного светского значения в обществе.

Западное заимствование чисто светского элемента культуры послужило катализатором развития русской светской культуры. Можно согласиться с Г. А. Гуковским, который утверждал, что «разнообразные воздействия, скрещиваясь, создавали нечто оригинально русское, ибо они попадали в сферу действия старых русских традиций» [33, с. 427]. Русская культура XVIII века развивалась в новой исторической эпохе, начавшейся в Европе в конце XVII века, когда на смену феодализму в результате революций пришел капитализм с его новой идеологией, формирующей мировоззрение европейского человека.

Взаимодействие русской культуры с западной не говорит о внутреннем кризисе первой, здесь срабатывает общеисторическая тенденция активности: «Чем богаче и напряженнее культурная жизнь данного этносоциального организма, тем более многообразно ее общение с другими культурами» [28, с. 20]. Несомненно одно: светская культура не только становится самостоятельной, в ней происходит процесс «обмирщения», отхода от религиозных истоков и, как следствие, начинается противостояние старой религиозной культуре.

Светская культура начинает свое движение, и во главе его становятся русские просветители: А. Н. Радищев, М. М. Щербатов, Н. И. Новиков, Г. Ф. Миллер, Г. Р. Державин, Д. И. Фонвизин, А. Кантемир, М. В. Ломоносов, Ф. И. Шубин и др. Языческие пережитки сохранялись и самостоятельно существовали, заняв определенную нишу в мировоззрении русского человека, то вступая в симбиоз с православием, то выступая как оппозиция последнему, примером чему являются в числе прочего гадания, заговоры, запрещаемые церковью. Церковь, имевшая над верующими огромную, но при этом далеко не полную власть, смирилась с таким положением, рассчитывая со временем изжить языческие пережитки. Тем не менее с секуляризацией своей культуры церковь мириться не могла, вследствие чего не шла ни на какие компромиссы, боясь не столько атеистических взглядов (например, в диссертации Д. Аничкова «О начале

и происшествии натурального богопочитания», защищенной в 1769 году в Московском университете и одобренной русскими профессорами, доказывалось, что «религия появилась вследствие страха людей и их беспомощности перед непонятными им грозными явлениями природы» [7, с. 178]) — здесь у нее имелись мощные рычаги воздействия, сколько мирской оппозиционности культуры, уводящей человека из церкви, формируя новое, альтернативное, нерелигиозное мировоззрение.

Бытийное поле человека XVIII века складывалось под воздействием сложных социально-экономических отношений, оформленных и сформированных идеями как господствующими, официальными, так и оппозиционными, а также несформированными, интуитивно угадываемыми, уже ощущаемыми в искусстве, в изменяющемся поведении человека. Главным отличием XVIII века от предыдущих столетий стало исчезновение и десакрализация некоторых сторон общественной жизни, появление вакуума в ранее плотно заполненном бытии — на место сакрального приходит светское и подчас обыденное. Здесь отражается общемировая тенденция кризиса религии, разрушение господствующей клерикальной системы. Поэтому прав А. М. Панченко, утверждающий, что «Европа переживала религиозный кризис, и Россия не осталась в стороне от того мучительного процесса» [49, с. 435].

XVIII век можно охарактеризовать как кризисный. Внешне русская православная церковь выглядела благопристойно, стабильно, могущественно. В некоторой степени прав немецкий богослов П. Тиллих, писавший, что «кризис наступает именно там, где церковь проявляется во всем своем совершенстве, где она действительно воодушевлена живой религией и где она распространяет живое благочестие» [65, с. 116]. П. Тиллих имел в виду объективность исторического процесса, в ходе которого русская православная церковь должна концентрироваться на мировоззренческой воспитательной деятельности, а не пытаться держать под контролем все сферы бытия человека, к чему она продолжала стремиться.

С конца XIX века русские религиозные философы будут

упрекать церковь в том, что, подчинившись юридически государству, она через его властные органы пыталась укреплять свое влияние, расплескивая свою энергию и тем самым неся ответственность за государственную политику в России, выраженную в защите интересов господствующего класса и бюрократии, но отнюдь не народа.

Н. А. Бердяев правильно выявил причину кризиса религии и духовности: «Буржуазная цивилизация возникла в недрах развивающейся культуры. Тип буржуа начинает торжествовать в жизни. Буржуазным духом начинают проникаться князья, пастыри и священнослужители» [9, с. 6]. Дух же буржуазности выражается, по Н. А. Бердяеву, «в похоти жизни, похоти имущества, похоти наслаждения» [9, с. 6]. Основная цель буржуазии — достижение «могущества и блага в мире, не принимая Голгофы» [9, с. 6]. Н. А. Бердяев дал и правильный генезис буржуазного духа («Буржуа порожден видимым миром вещей» [9, с. 6]), близкий к марксистскому толкованию — «Новорожденный капитал источает кровь и грязь из всех своих пор с головы до пят» [41, с. 770]. Но Н. А. Бердяев, в отличие от К. Маркса, стоял на идеалистических позициях преодоления буржуазности путем возвращения к Богу, то есть «преодоления напряжений воли, обращенной к миру» [9, с. 9]. В целом это возвращение апокалиптично: через гибель культуры в результате глобального кризиса.

В XVIII веке начинают зарождаться буржуазные отношения. В недрах феодальной России зреют новые ростки рыночной экономики. Закрытая феодальная система России, основанная на натуральном хозяйстве, без дальнейшего реформирования не выдерживает конкуренции со стороны европейских государств. Северная война начинается с поражения. Поэтому, «независимо от субъективных стремлений Петра и его современников, объективным результатом последующих сдвигов было развитие капитализма» [4, с. 20].

Итак, в XVIII веке происходит раскол общественного сознания (и, как следствие, изменение ментальности), начинавшийся с социально-экономических изменений с последующей трансформацией всех структур. Здесь можно согласиться с В. О. Ключевским в его трактовке образования

нового этноса и нового народа: «До тех пор русское общество отличалось однородностью, цельностью своего нравственно-религиозного состава. При всем различии общественных положений *древнерусские люди* (курсив мой. — В. Г.) по своему духовному облику были очень похожи друг на друга, утоляли свои духовные потребности из одних и тех же источников, они твердили один и тот же катехизис, в положенное время одинаково легкомысленно грешили и с одинаковым страхом Божиим приступали к покаянию и причащению до ближайшего разрешения на все» [27, с. 408].

Петровские реформы, вызванные военной необходимостью, ускорили естественный ход развития истории, внося «революционный» разлом в уже намеченные трещины, углубив старый религиозный раскол и породив новые трещины, последствия которых ощущались спустя века. «Решительные и широкие реформы произвели страшное впечатление после осторожной и медлительной политики московских правителей» [51, с. 550]. Каждая трещина и есть не вполне зрелая, еще не оформленная, интуитивно нащупываемая идея, которая впоследствии оформляется как в чистой теории, так и в творчестве, искусстве, результатом чего стал разрыв мира цельного древнерусского человека.

2. Русская церковь и перемены бытия

Мировоззренческим фундаментом древнерусского человека была православная церковь. Однако лишь на определенном этапе исторического развития. До XVIII века церковь удовлетворяла не только познавательные потребности человека, но и духовные, поддерживала социально-экономическое устройство Руси, сглаживая классовые противоречия. Натуральное хозяйство, которое господствовало в период зарождения христианства в Палестине и на Руси X века, с одной стороны, структура царской власти, освещенная церковью в Византии, и феодализм, основанный на принципе иерархии, зародившийся на Руси к моменту принятия христианства, с другой, стали фундаментом русской христианско-православной мировоззренческой парадигмы.

Изменение одного компонента повлекло изменение другого, разрушая целостность системы, что и привело к кризису религиозного мировоззрения. Параллельно изменялось и хозяйство с натурального на товарное, и кроме того, царская власть сменилась на императорскую, что потребовало новой мировоззренческой парадигмы.

Многобожие язычества и единобожие христианства не меняют суть дела. Как отметил А. А. Богданов, «в абсолютном — носит оно титул божества или не носит — находится источник, и в наличии конец всех фетишистских ценностей, всех императивных норм, всех неизменных и неумолимых законов, извне тяготеющих над миром» [11, с. 216]. Иными словами, абсолют не противостоит многобожию, абсолют есть не только единый бог, множество богов также есть абсолют. Христианство в целом (его начальная стадия) и православие в частности — суть отражения созерцательного мировосприятия, гармоничного отношения с природой, а не противопоставление ей.

Социально-экономическим условием возникновения христианства было рабство, а во время принятия его на Руси — крепостничество. Христианство не протестовало против социального неравенства, хотя и не оправдывало рабство и служение мамоне, делая акцент на духовных ценностях и внутреннем совершенстве человека. Православие же освящает и богатство, и рабство. В качестве примера можно упомянуть благословение крепостной крестьянки-матери, отдающей дочь новому барину, поскольку старый проиграл ее в карты: «Не плачь, мое дитятко, молись Господу Богу и Царице Небесной. *Люби своих господ* и служи им верой и правдой (курсив мой. — В. Г.)» [15, с. 784].

В XVIII веке становится очевидной необходимость адаптации к новым социально-экономическим условиям не только человека, но и церкви. У последней остался единственный путь — уступить первенство государству, подчинившись рационализму светской власти. Период изоляционизма древнерусского государства и православного благочестия завершился. Церковный раскол стал реакцией на политику русских властей сделать Россию центром православного мира.

Необходимость развития отношений с католическими и

протестантскими странами, развитие производства и науки разбило монизм господствующего религиозного мировоззрения. Если А. В. Карташов видел лишь кризис верхов церкви («Петровский классово-аристократический слой заострил в низах глухое озлобление против помещичьего класса и против некоторых верхов в монашестве и епископате, разделявших с поместным классом привилегированный образ жизни» [26, с. 607]), то Н. А. Бердяев, С. Л. Франк и другие возлагают ответственность на всю церковь. В своей критике они отходят от объективизма и историзма, выступая за полную независимость церкви, игнорируя тот факт, что принятие христианства с византийской самодержавной верой осуществляла княжеская власть, освященная церковью, и что церковь в Древней Руси всегда (хоть и в разной степени) зависела от светской власти. В качестве примера можно вспомнить конфликты Ивана Грозного с митрополитом Филиппом и Алексея Михайловича с Никоном. И что особенно важно, независимость церкви должна предполагать независимость ее организующих, то есть верующих, чего не было ни до петровского, ни после петровского времени, чего нет и сейчас, так как современное государство и православная церковь тесно взаимодействуют между собой.

Независимость церкви всегда предполагает ее оппозиционность государству, что имело место лишь при возникновении христианства. Кроме того, церковь есть не только религиозное объединение, но и определенная социальная структура, вписанная в государственную систему, выход из которой привел бы к ее крушению.

Не следует забывать и слова К. Маркса о классовой сущности церкви. Русские философы сочувствовали идеальной евангельской церкви, церкви гонимых и бедных. Так, С. Н. Трубецкой радовался революции, так как «она принесла пользу только Церкви, ибо способствовала ее духовному росту своими гонениями, своими попытками ее разрушить» [66, с. 357].

Чтобы соответствовать идеалам русских философов, русская церковь должна была выражать идеалы обездоленных, содействовать улучшению их жизненного уровня, воспитывать личностные качества. Это возможно, перефразируя Шан

Яна, при условии сильного государства и слабой церкви, и наоборот. В России сильному государству соответствовала сильная церковь как организация, но не как институт веры. Соответственно вера в русском человеке имеет только внешнее проявление, а не глубинный личностный выбор. Человек верующий был слаб и без церкви, и без государства. Попытка претворить христианские идеалы в жизнь, не считаясь с объективными условиями (как это произошло, например, с таборитами в Чехии), бесперспективна. Уход из реальной жизни превращал христиан в сектантов.

3. **Мировоззрение русского человека XVIII века и раскол бытия**

В сознании древнерусского человека доминировал чувственный опыт, основанный на «ориентации в этом мире, общение с ним осуществляется через органы чувств, но существовала и другая духовная реальность, которая постигается лишь через мистическое откровение» [66, с. 206]. Рационализм, безусловно, не господствовал ни в мироощущении, ни в мировоззрении, ни в мировосприятии, он доминировал в деятельности. Если деятельность по отношению к природе была еще пассивна, то другие сферы — политическая, торговая, финансовая — требовали активности. «На Бога надейся, но сам не плошай» — вот чем руководствовался в бытовой реальности человек.

Итак, в религиозной парадигме сочетались три составляющих — рационализм, мистицизм и чувственное восприятие, которые в целом не нарушали созерцательного отношения человека к миру и веры в его сакральность. Рационализм позволил создать церкви иерархию сакральности, оградить православный мир от хаоса, в котором проживали все без исключения народы, — даже к родственным по вере грекам отношение было пренебрежительным.

Сакральный мир человека начиная с XVIII века разрушается. Смена царской власти на императорскую снимает с нее покров святости. «Титул же императорский... Петром Великим заимствован от нечестивого сатанинского папы

римского. Титул же императора значит Перун, Титан или Дьявол» [11, с. 185]. Личность Петра настолько противоречива, что часть общества воспринимала его как антихриста. Указ о престолонаследии уже не нес в себе священства, избранности. Подданные без трагического переживания воспринимали дворцовые перевороты. Власть женщины на престоле вызывала скрытую иронию, неся элемент игры.

Иными словами, рвались связки Бог — царь, Бог — власть, Бог — помещик. Человек перестал доверять власти как императорской, так и местной, как высшему духовенству, так и своим помещикам, всей административной системе. Но эта система являлась не просто элементом государства и общества — на нее ложилась обязанность формировать мировоззрение православного государства. Она являлась посредником между Богом и человеком. Бог, Абсолют то приближается к человеку (становясь определенным партнером купцов и промышленников), то удаляется настолько, что человек вспоминает о Нем в трудные минуты, но упоминание всуе не несет духовных коннотаций.

Если посредники — будь то субъекты (священники) или социальные институты (церковь, государство) — по отдельности искажали сущность христианства, то в целом они удовлетворяли определенные духовные потребности в соответствии с запросами времени, хотя их истинной задачей было приобщение к абсолютным ценностям христианства.

Теперь человек при внешне сохранившейся системе оставался в духовном одиночестве. Получив потенциально свободу поиска связи с Богом, оставаясь в рамках православной парадигмы, он все больше поработался в социально-экономическом плане. Субъект был не в состоянии взглянуть на мир, охватить его со всех точек зрения и через этот мир осмыслить себя. Его взгляд был односторонен.

«Золотое время дворянства» мешало участникам социально-экономического процесса, как крестьянам, так и помещикам, вырабатывать личностные качества. Зарождение русской интеллигенции связано как раз с тем, что она или отошла от социально-экономической деятельности, занявшись творчеством, или подвергла сомнению религиозные каноны, занявшись наукой.

Церковь и культура не всегда являются объединяющим началом. Внедрение товарно-денежных отношений в деревне разрушает патриархальный мир человека. Вот как описывает крепостной тех времен С. Д. Пурловский происходящие перемены, связанные со строительством бумажной фабрики и переводом крестьян на денежный оброк, а также их реакцию на происходящее: «Предприимчивость новых способов добычи денег ограничил мелочным расчетом, прибежал к тому же ко всяким средствам. С этого времени начали постепенно изменяться нравы наших предков... тогдашнее духовенство не только не обратило на это состояние никакого внимания, но и еще приводило крестьян в соблазн своей жизнью, то невежественные толики укрепляли раскол всех почитавших важность христианских обрядов» [15, с. 111].

Попытка уйти от бездуховной реальности оборачивалась подъемом (возрождением) мистического восприятия мира. Люди уходили в старообрядчество, сектантство (например, примыкали к хлыстам), становились отшельниками. В поисках опоры на земле стремились установить связь с Богом, связь быструю и прочную, без посредников. Церковь и правительство осознавали опасность таких проявлений: «Всему злу корень — старцы», — говорил Петр [77, с. 406].

Мистический поиск Бога свойственен человеку независимо от социально-экономических условий. Наиболее склонны к нему люди ранимые, чувствительные, страдающие неврозами и психическими расстройствами, попавшие в кризис личностного бытия и ощущающие трагизм бытия общественного. Здесь мистицизм является не просто оппозицией конкретным формам религии, но и обществу в целом. Человек, уходя в мистицизм, ищет спасения не только личностного, но и всечеловеческого. В этом аспекте можно рассматривать отшельничество, старчество, скитничество.

Несмотря на то что мистические учения оппозиционны религиозно-ортодоксальным, церковь сумела поставить отшельничество себе на службу, нейтрализовав его антицерковность и приблизив к своим интересам, объявив их святость, заменив в итоге мистицизм чувственным восприятием.

Трагизм русских подвижников заключался в том, что

поиск свободы, встречи с Богом оборачивались закабалением свободного духа — церковь превратила святые места в объекты поклонения, коммерческого дохода. Скиты и пустыни превращались в монастыри и церкви, где пропадала связь человека с Богом: «Над всем здесь царит нечеловеческая личность, и не Бог, а участненное и расчлененное обшее» [8, с. 104]. Странники начали уходить оттуда, как, например, в XVIII веке ушел старец Паисий, так как в богатых монастырях «невозможно подражать нищете Христовой и спасти свою душу» [75, с. 78]. Круг замкнулся.

В переломные эпохи мистицизм охватывает целые слои населения, потерявшие уверенность в жизни. Этот мистицизм не глубокий. Он не требует творческого акта и подвержен коллективному гипнотизму, приводившему к массовой истерии (например, моление у хлыстов и позже у пятидесятников). По мере стабилизации общества массовый мистицизм вырождался, оставляя после себя небольшие группы и секты, но не исчезая до конца. Еще А. К. Аксаков заметил, что возрождение старообрядчества в XVIII веке было неглубоким, скорее поверхностным.

Рациональное сознание быстрее внедрялось в городскую жизнь с ее техническим прогрессом. В рамках православия налаживалось протестантское отношение к Богу, однако без мистических поисков. Прагматизм, гедонизм проникали в верхушку общества, а в научной сфере зарождались атеистические взгляды.

Крестьянская жизнь, не затронутая рыночными отношениями, по-прежнему поддерживала чувственное восприятие мира и Бога. Там процветали почитание икон, мощей, молитвы, заговоры, сакральные и проклятые пространства, пантеистическое мироощущение, обрядовая сторона христианства, слепая вера в церковь, ее святость и в духовенство, отсутствие рационального отношения к суевериям. Чувственное восприятие мира возможно как раз в рамках созерцательного отношения к бытию. Бог (Абсолют) нетрансцендентен. Он присутствует, например, в иконах, причем наравне с Богом признается существование потусторонних сил.

4. Барочное искусство, игра и бытие

Восемнадцатый век это расцвет стиля барокко, и более широко — барочного мышления. Тема барокко поднимается многими исследователями. Семиотический анализ барочной культуры дан в трудах Ю. М. Лотмана. В одной из своих работ, затрагивающих проблемы русской культуры XVIII века — «Поэтике бытового поведения в русской культуре XVIII века», — Ю. М. Лотман приводит любопытный рассказ, отражающий черты барочного мышления.

«Вставши рано поутру, еще до восхода солнечного, он прочитывал полунощницу и утреню вместе с любимым своим дьячком Яковом Дмитриевым. По окончании утренних правил являлись к нему с докладами и рапортами дворецкой, ключник, выборной и староста. Они обыкновенно входили и выходили по команде горничной девушки испытанной честности Пелагеи Петровны Воробьевой. Прежде всего она произносила: “Во имя Отца, и Сына, и св. Духа”, а предстоящие отвечали: “Аминь!”. Потом она уже говорила: “Входите, смотрите, тихо, смиренно, бережно и опасно, с чистотою и с молитвою, с докладами и за приказами к барину нашему государю, кланяйтесь низко его боярской милости и помните ж, смотрите, накрепко!”. Все в один голос отвечали: “Слышим, матушка!”. Вошедши в кабинет к барину, они кланялись до земли и говорили: “Здравия желаем, государь наш!” — “Здравствуйте, — отвечал барин, — друзья мои непытанные и немученные, не опытные и не наказанные!”. Это была его всегдашняя поговорка. “Ну! что? Все ли здорово, ребята, и благополучно ли у нас?”. На этот вопрос прежде всего отвечал с низким поклоном дворецкой: “В церкви святой, и ризнице честной, в доме вашем господском, на конном дворе и скотном, в павлятнике и журавлятнике, везде в садах, на птичьих прудах и во всех местах милостью Спасовою все обстоит, государь наш, Богом хранимо, благополучно и здорово”. После дворецкого начинал свое донесение ключник: “В барских ваших погребах, амбарах и кладовых, сараях и овинах, улишниках и птишниках, на витчинницах и сушильницах, милостию Господнею, находится, государь наш, все в целости и сохранности, свежую воду ключе-

вую из святого григоровского колодца, по приказанию вашему господскому, на негой лошади привезли, в стеклянную бутылъ налили, в деревянную кадку поставили, вокруг льдом обложили, изнутри кругом призакрыли и сверху камень навалили”. Выборной доносил так: “Во всю ночь, государь наш, вокруг вашего боярского дому ходили, в колотушки стучали, в трещетки трещали, в ясак звенели и в доску гремели, в рожок, сударь, по очереди трубили и все четверо между собою громогласно говорили; ночные птицы не летали, странным голосом не кричали, молодых господ не пугали и барской замаски не клевали, на крыши не садились и на чердаке не возились”. В заключение староста доносил: “Во всех четырех деревнях, милостию Божиею, все состоит благополучно и здорово: крестьяне ваши господские богатеют, скотина их здоровеет, четвероногие животные пасутся, домашние птицы несутся, на земле трясения не слышали, и небесного явления не видали; кот Ванька и баба Зажигалка в Ртищеве проживают и по приказу вашему боярскому невейку ежемесячно получают, о преступлении своем ежедневно воздыхают и вас, государь наш, слезно умоляют, чтобы вы гнев боярской на милость положили и их бы, виновных рабов своих, простили”.

<...> Подготовка ко сну начиналась... приказом закрывать ставни; изнутри прочитывали молитву Иисусову: “Господи Иисусе Христе, сыне Божий наш, помилуй нас!” — “Аминь!” — отвечали несколько голосов извне и с этим словом с ужасным стуком закрывали ставни и засовывали железными болтами. Тут приходили дворецкой, ключник, выборной и староста. В кабинет к барину допускался один дворецкой и отдавал уже прочим приказания. Приказ выборному был такой: “Слушайте приказ боярской: смотрите, всю ночь не спите, кругом барского дома ходите, колотушками громче стучите, в рожок трубите, в доску звоните, в трещотку трещите, в ясак ударяйте, по сторонам не зевайте и помните накрепко: чтобы птицы не летали, странным голосом не кричали, малых детей не пугали, барской замаски не клевали, на крыше б не садились и по чердакам не возились. Смотрите ж, ребята, помните накрепко!”. “Слышим”, — был ответ. Старосте приказ был такой: “Скажите сотским и десятским, чтоб все

они, от мала до велика жителей хранили и строго соблюдали, обывателей от огня неусыпно сберегали б, и глядели б, и смотрели: нет ли где в деревнях Целеве, Медведках и Голявине смятения, не будет ли на реках Икше, Яхроме и Волгуше волнения, не увидят ли на небесах какого-нибудь странного явления, не услышат ли под собою ужасного землетрясения? Коли что такое случится или диво какое приключится, о том бы сами не судили и ничего б такого не рядили и в ту б пору к господину приходили и все б его милости боярской доносили и помнили б накрепко”. Ключнику отдавала приказ девица Воробьева: “Барин государь тебе приказал, чтоб ты провизию наблюдал, в Григорово лошадь отправлял и святую воду принимал. В кадку поставьте, льдом охладите, кругом накройте и камнем навалите, с чистотою и молитвою, людей облегчайте и скотов наблюдайте, по сторонам не зевайте и пустого не болтайте и помните накрепко!” Этим оканчивались приказания. Двери комнат запирали и отпирали обыкновенно Воробьева; ключи она относил к самому барину и, положив под изголовье, говорила: “Оставайтесь, государь, с Иисусом Христом, почивайте, сударь, под покровом Пресвятой Богородицы, ангел-хранитель пребудет над вами, государь мой”. Потом отдавала приказ чередным санным девицам: “Кошек-то смотрите, ничем не стучите, громко говорите, по ночам не спите, подслушников глядите, огонь потушите и помните накрепко!”

Прочитавши вечернее правило, Василий Васильевич ложился в постель и, крестясь, произносил: “Раб Божий ложится спать, на нем печать Христова и утверждение, Богородицына нерушимая стена и защищение, Крестителява благословенная десница, хранителя моего ангела всемогущий и всемогущий животворящий крест, бесплотных сил лики и всех святых молитвы. Крестом ограждаюсь, демона прогоняю и всю силу его вражью искореняю, всегда ныне, и присно, и во веки веков. Аминь!” Ночью в Новоспаском раздавался гром, звон, стук, свист, гам и крик, трещанье и бегание от четырех чередовых и стольких же караульных. Если что-нибудь помешает барину заснуть в первое время, то он уже не ложился спать и расстраивался на всю ночь. В таком случае он или начинал читать вслух свою любимую книгу “Жизнь Александра Маке-

донского” Квинта Курция или садился в большие кресла <...> произносил следующие слова, постепенно возвышая и понижая голос: “Враг сатана, отгонись от меня в места пустая, в леса густые и в пропасти земные, идеже не присещает свет лица Божия! Враг сатана! Отженись от меня в места темные, в моря бездонные, на горы дивия, бездомные, безлюдные, идеже не присещает свет лица Господня! Рожа окаянная, изыди от меня в тартарары, изыди от меня окаянная рожка в ад крошечный и в пекло трисподне и к тому уже не вниди. Аминь! Аминь! Аминь! Глаголю тебе, рассыпья, растрекляте, растрепогане, растреокаяне! Дую на тебя и плюю!” Окончив заклинание, он вставал со стула и начинал ходить взад и вперед по всем своим семи комнатам, постукивая колотушкой <...>. Эти странности естественно поджигали любопытство, и многие подсматривали в щели, что делает барин. Но и на этот случай приняты были меры. Сенные девушки начинали крик с различными прибаутками и приговорками, окачивали из верхнего окошка холодной водой подслушников, и барин одобрял все эти поступки, приговаривая: “Поделом вору и мука, ништо им растреклятым! растрепоганым! растреокаяным! непытаным! немученным! и ненаказанным!”, топоча обеими ногами и второя неоднократно одно и то же» [34].

5. Игра как защита бытия?

При анализе русской культуры XVIII века в контексте ее феномена игры и чудачества Ю. М. Лотман пошел по стопам Й. Хейзинги. Так, комментируя приведенный рассказ, он видит в нем лишь театральность, наигранность, что является, несомненно, элементами барочного мышления. Расписанный по часам распорядок дня и отведенная, несвойственная каждому (слуге, старосте и просто домохозяйцу) роль создают образ чудака-помещика Головина. Но взглянем на этот феномен под другим углом, а именно с позиции психологии и философии, сопоставив личную жизнь этого помещика с жизнью всего российского общества, а не только с барочной культурой, где элементы игры и мифологии вкрапляются в традиционное искусство.

Головин Василий Васильевич (1696—1781) получил прекрасное по тем временам образование, владел четырьмя языками, вращался в придворных кругах, но в эпоху бироновщины, хорошо известному в России периоду гонения на традиционную русскую культуру, оказался в застенках, пережив личную трагедию и человеческие мучения. В дальнейшем вся его жизнь протекала в деревне, где он сконструировал собственный мир.

Испытав на себе несправедливость государственного строя России, помещик создал свое маленькое государство, состоящее из трех деревень, со столицей в собственном имении. В его локальном правлении отразилось представление об абсолютной власти и просвещенном монархе. Так и обращаются к нему его подданные: «Здравия желаем, государь наш».

Но это не светское, не секуляризованное государство, не теократия — сакрализованное царство. Властитель берет на себя функции первосвященника, тем самым обнаруживая свою оппозицию к официальной русской православной церкви, от которой он так долго ждал поддержки и не нашел ее в трудные годы. Он скорее патриарх, чем царь, потому и обращается к подданным: «Здорово, ребята. Благополучно ли у нас?» Головин потерял веру не только в силу церкви, но и в проповедуемые ею догмы. Поэтому охранительную роль в его мире играет не столько православие, сколько язычество, а точнее и то и другое, взятое произвольно самим Головиным для конструкции своего мирка, где кот ближе и дороже, чем собственные слуги.

Игровой момент, который, несомненно, присутствует в жизни Головина, является только формой, как и отмечал Ю. М. Лотман, так как каждое заклинание, каждое действие, не поддающиеся рационализации сознания, являются межевым камнем на границах его царства. Эта граница простирается не только по земле, но и под нею, и над нею. Так, он дает наказ: «Смотрите, нет ли где в деревнях Целеве, Медведках и Голявине смятения... Не увидите ли на небесах какого-либо странного явления, не услышите ли под собою ужасного землетрясения» [15, с. 550].

Именно поэтому строгое соблюдение установленных им

самим же правил игры есть защита не только от демонов и нечистого духа, но и от вмешательства государства и религии в личную жизнь помещика.

В жизненное пространство Головина входят и души подданных, которыми он распоряжается в соответствии с установленными им законами. Для него свое имение — это последняя Палестина. Внешне жизнь напоминает бесконечный спектакль, но по существу это мир целой эпохи, где синтезируются государство и православие, власть и народ, представляющий истинную Россию. Связь государства Головина с внешним миром сведена к минимуму.

За барочной игровой формой скрывается отнюдь не игровое содержание. Просвещение и абсолютизм дали огромный толчок развитию личности и определили меру ее автономии. Сначала Просвещение проникло в царствующие круги, а потом и в среду дворянства.

Своеобразие личности той эпохи заключается в том, что православие, с одной стороны, объединяло слои общества, но, с другой, дворянство, получив определенную свободу, перекраивало веру на свой лад, тем самым дистанцируя мир отдельного человека от мира государства. Крепостные являлись определенными элементами этого мира и не рассматривались как свободные личности. Русский человек, входя в орбиту социально-экономических отношений, оказался частью мира, бытия своего помещика, становясь средством производства его гармоничного закрытого мира.

Однако крестьяне не являлись простым объектом, лишённым свободы, права распоряжаться своей жизнью, собственностью (такого права не было и у помещика, так как в его мир мог вторгнуться чуждый, но более могущественный мир царской администрации и православной церкви).

Крестьянин являлся еще и субъектом — с живой душой, собственными мировоззрением и мироощущением. Крестьяне жили полной жизнью, которая, однако, являлась частью мира помещика. Поэтому они не по своему статусу, а по божьей избранности, с рвением (иногда и с лукавством) выполняли свой долг, играя в объект. Мир помещика — это и мир крестьянский, поскольку он состоял из тех же элементов язычества и православия: слово (например, молитва

или заговор), жест (крестное знамение), охраняющие его мир, определенный распорядок дня, сделавший время циклическим. Их также объединяли традиции, история и кровь, то есть Русь.

В этом и состоял трагизм эпохи, именно отсюда вели свое начало такие явления, как Салтычиха и казацкие бунты в крестьянской среде. Циклическое время крестьянина, несомненно, должно было войти в конфликт с линейным временем, обусловленным развитием науки, техники и производства, развитием прогресса. Общинный мир стоял перед угрозой разрушения. Понимая это (как сознательно, так и бессознательно), крестьяне должны были замыкаться в своей среде, причем сельская община становилась границей их мира.

Поэтому от того, кто будет двигателем прогресса (буржуазия или рабочий класс), зависела и реакция деревенского жителя. Следовательно, к прогрессу предъявлялись моральные требования. Именно поэтому крестьяне сопротивлялись столыпинской реформе и поддерживали кооперативное движение в СССР.

Но крестьяне, в отличие от помещика, не были «испорчены» просвещением, не имели просвещенного экзистенциального опыта, поэтому житейско-разумная часть их мира выходила за пределы мира помещика, да и экономические интересы общины не всегда совпадали с аналогичными интересами владельцев земли. Вследствие этого крестьяне не могли принять некоторые поступки своего патрона, например приравнивание жизни кота к жизни слуги. Эта разумная, житейская часть землепашца вынуждала его подыгрывать своему хозяину, поэтому с его стороны элемент игры был весомее, чем у помещика.

Двойной пласт сознания в человеке (как в крестьянине, так и в помещике) помогал не только адаптироваться в окружающем мире, но и опредмечивать себя в нем, не погружаясь с головой в мистику и не расплывая душу, сохраняя свое достоинство. Вера при отсутствии достаточных оснований является стержнем личности, и не так важно в бытийности, каков ее объект — Бог, царь или помещик.

Важно сохранить свою территорию бытия, в которой и

раб-крестьянин имел бы свою свободу. Игра становится элементом свободы. В дальнейшем мы увидим, как жизнь помещика и первый будет постепенно выходить из поля жизни помещика и первый будет идентифицировать себя только с самим собой. Но для этого были необходимы как экономические предпосылки, так и развитие рациональной стороны сознания, на что понадобились века и плоды просвещения. В тот момент их единение с хозяином было еще весьма значительным.

Жизнь крепостного воспринималась им как долг и обязанность: «... если мы Всевышним Промыслом *обречены* (курсив мой. — В. Г.) быть крепостными, то не совсем лишены средств устроить свой быт» [15, с. 13]. Это подлинная осознанная мысль русского человека, крепостного мужика XVIII века, труженика С. Д. Пурловского.

Со временем русский крестьянин стал осознавать противоестественность своего долга. Долженствование — это акт, действие. Крепостное право превращает этот акт во вневременное состояние, и на каком-то этапе долженствование и существование сливаются в неестественное единство. Существование должно обрести свое основание — «я есть», а долженствование — стать его атрибутом. Так, долг (обязанность перед помещиком, государством) долгое время был стержнем русского человека, делая его гармоничным придатком мира помещика, но не наделяя личностными категориями — внутренней и внешней свободой, исторической памятью, проектированием будущего. Осознание положения долга есть первый робкий шаг к свободе.

Русскому человеку должно было мириться с таким положением, так как оно создано Промыслом Божиим. Следовательно, для русского человека мир был статичен и не требовал объяснения через категорию справедливости. Вековое напряжение, выраженное в непосильном труде крестьянина, заставляет задуматься о справедливости Божьего Промысла. Однако, поскольку Бог есть абсолют, то сомнениям подвергался институт религии, что являлось вторым шагом к свободе, будучи предпосылкой пробуждения сознания личности. Крестьянин начинает искать ответ в Библии, не доверяя ни проповедям, ни властям.

В истории России и Европы открывается удивительный факт: в XVIII веке мало кто из свободных людей читал Библию. Власть и русская православная церковь предчувствовали, какое влияние может оказать на российское общество знание священных текстов. Вот отрывок из рассказа Н. С. Лескова «Однодум», действие которого происходит в рассматриваемое нами время, а его герой, представленный через диалог священника и мещанина, продолжает лесковскую галерею праведников: «Все же значит есть в нем вредная фантазия. А в чем она заключается? Библии начитался — ишь его, дурака, угораздило!» [32, с. 15]. Здесь представлены срез общественного мнения, идеология властей, мораль общества.

Православие и Библия есть не соотношение общего и единичного (в любом их сочетании), а пример логического отношения пересечения, то есть библейская мораль — только часть морали церковной. Далее можно отметить, что общество индифферентно к религиозному знанию, а власть рассматривает стремление людей самостоятельно познать истину как девиантное поведение. Однако поскольку данные стремления пока еще единичны, она не видит в них угрозу и не знает, как вести себя.

Барочное мышление есть не только плод гуманизма и просвещения, связанный с раскрепощением человеческой плоти, освобождением ее от христианского аскетизма, но и возрождение языческого восприятия мира, это элементы мистерий и дионисизма. Христианство не уходит на второй план, а вживается в языческую культуру, растворяясь в ней, хотя и несет при этом самостоятельную нагрузку или просто оказывается «в забвении».

На Руси мышление было представлено языческими и даже христианскими праздниками с их застольями и участием скоморохов, а также семейными и общественными торжествами: «В эти дни безумствовали, то есть надевали на себя личины, костюмы, причем переряжались мужчины в женские костюмы, а женщины в мужской наряд, иногда мужчины наряжались в довольно странные костюмы, чтобы показаться страшнее, и такая костюмировка служит на масленице поводом к самому веселому разгулу, неистовству,

разврату, в котором принимали участие и женщины» [22, с. 34].

Христианство постоянно боролось с такими проявлениями и к XVIII веку добилось немало: в практической плоскости — запрещалось скоморошество, в идеологической — удалось внушить населению греховность смеха, привить чувство стыда. «Если кто желает сократить свою жизнь на пятнадцать лет, пусть едет в страну москвитов и живет среди них как подвижник. Он должен упразднить шутки, смех, развязность, ибо москвит подсматривает за всеми денно и ночью сквозь дверные щели» [48, с. 405]. Однако в XVIII веке эти достижения разрушаются — так, при Петре «смех стал непременным ингредиентом придворного обихода» [48, с. 405]. Шутовство, порожденное абсолютизмом, мистерии, карнавалы возрождали язычество и в соединении с элементами просвещения создавали особенную российскую барочную культуру, которая из верхов потихоньку проникала в народные массы, одновременно вымывая из нее театральность, «с царствования Елизаветы Петровны, и это продолжалось при Екатерине II, когда могло показаться, что форма правления в России была близка к театрокрации» [11, с. 109]. Этот процесс шел по нарастающей, разрушая нравственные основы общества. Возрождались кулачные бои, пьянство, сквернословие, что резко контрастировало со старообрядчеством, сохранившим древнерусскую культуру и христианское благочестие.

В целом мышление русского человека XVIII века ортодоксально, о чем, например, писал Б. А. Успенский [67, с. 322]. Если такой человек верил, что перед ним истина, то эта вера была незыблема. Но вера и истина могут не совпадать. Человек как самостоятельная личность, как экзистенция, отвечающая за каждый поступок, в том числе и за бессознательный, должен иметь в себе запас знаний, позволяющий ему направить свою волю к поиску истины или определить область этого поиска.

Он не мог появиться в эпоху господства религиозной системы, которая хотя и шла к кризису, но не достигла момента ее вытеснения научным мировоззрением. Поэтому русскому свойственен не столько поиск истины, сколько

вера, объект которой формируется внешней средой. Человек может верить в царя, самозванца, Бога, человека, справедливость, разум. В XVIII веке начинаются процессы кризиса общественного сознания, которые, несмотря на все перипетии истории, не завершились и в наши дни.

6. Кризис проекта российского православного человека

В царской России основным фактором стабильности было православие, которое, с одной стороны, поддерживало власть в лице самодержавия, а с другой — формировало мировоззрение российского народа, его культуру, патриотические, моральные и другие ценности. Это позволило министру просвещения С. С. Уварову провозгласить хорошо известную официальную доктрину — «Православие. Самодержавие. Народность», которая стала и программой действий, и подтверждением свершившихся фактов.

Взаимоотношение «трех китов» российской государственности было непростым и неоднозначным. Но православие стояло незыблемо, и в целом его авторитет не подвергался сомнениям в народе. Исключение составлял церковный раскол, но и здесь мы видим не отход от православия, а споры в его рамках. Таким образом, перечисленные факты позволяют констатировать, что именно православие являлось главным стержнем как общественной жизни, так и политической системы России с IX до начала XX веков.

Одна из основных функций православия — воспитание населения в христианской традиции, стремление дать определенные жизненные знания и в целом обеспечить формирование мировоззрения человека. Долгие годы и даже века церковь справлялась со своими обязанностями, но к концу XIX столетия стал намечаться кризис, который завершился гибелью государства и изменением всей политической системы общества. В мировой истории кризисы религиозного мировоззрения — дело небезызвестное, их главной причиной, на наш взгляд, является недовольство человека религиозной картиной мира, неспособность церкви, религии

ответить на реальные вызовы истории, связанные с общественным развитием науки и всей производственной сферы.

Русская православная церковь в конце XIX века представляла собой мощную систему, состоящую из четырех духовных академий, 55 семинарий, 155 духовных училищ, в которых обучалось 50 тысяч человек, а преподавательский состав составлял 3 тысячи.

На первый взгляд, кажется парадоксальным известное высказывание священника А. И. Осипова, что революция вышла из семинарии. Это суровый приговор всей образовательной системе, и не только церковной, но и государственной. Кризис образования, по А. И. Осипову, начался не в XIX веке, а с зарождением самой государственной системы в виде школ, училищ, семинарий, то есть с момента, когда произошел духовный разрыв между учителем и учеником, выражаясь марксистской терминологией — «отчуждение».

Непосредственную связь субъекта и объекта образовательного процесса, представленную в домашнем и монастырском обучении, наставничестве заменили групповым, безличным образованием, сутью которого являлось изучение отдельных предметов, не всегда между собой согласованных, а порой и противоречивших друг другу. Воспитание и образование от слова «образ» стали заменяться просто обучением. Обвинения А. И. Осипова во многом справедливы, но не следует забывать, что появление школьного, классного обучения — это объективное требование времени, и ни одно современное общество не осталось на уровне системы «учитель — ученик». Поэтому шопенгауэровский подход — «не успел человек родиться, а он уже движется к смерти» — здесь неприемлем. Причину надо искать не отвергая систему образования, а анализируя эту самую систему.

Неоценимым источником для изучения как самой системы духовного развития, так и ее кризисных проявлений в России являются воспоминания митрополита Евлогия, которые он оставил в автобиографической книге «Путь моей жизни» [46]. Эта книга является путеводителем по всей иерархии учебных заведений — от духовных училищ до Академии. Митрополит не просто описывает, а анализирует учебные процессы как со стороны студентов, так и со стороны пре-

подавателей. Высокопреосвященный митрополит Евлогий (Георгиевский) (1868—1948), выдающийся церковный деятель, богослов, вышедший из низов, знающий жизнь народа не понаслышке, с болью в сердце рассказывает о проблемах общества и образования.

В каждом учебном заведении, где побывал митрополит как в качестве учащегося, так и преподавателя, инспектора, ректора, были и свои специфические проблемы, и общие, характерные для всех учебных заведений. Обобщая все написанное им, можно распределить проблемы образования по следующим группам:

■ Отношение учащихся к учебе и преподавателям: «Неуважительное отношение к учительскому персоналу»; «К вере и церкви семинаристы (за редким исключением) относились довольно равнодушно, а иногда и вызывающе небрежно»; «Семинария — alma mater быть не могла».

■ Отношение учителей к студентам выражалось, по словам одного из ректоров, в следующем тезисе: «Семинаристы — это сволочь».

■ Проблемы учебного процесса: «Отсутствие правильного педагогического образования»; «Из казенной учебы ничего возвышающего душу семинарист не вынесет»; в Академии «допекали нас инструкциями и были до того скучные лекции, что студенты всячески их избегали».

■ Проблемы, связанные с бытом, с безденежьем: «Среди учителей было распространено пьянство».

В итоге только 20 % обучающихся заканчивали семинарии. Нетрудно догадаться, чьи ряды пополняли озлобленные недоученные студенты.

Надо сказать, что перечисленные проблемы в той или иной степени присущи многим образовательным системам как царской, так и современной России, а также других стран. Сами по себе они не могут вызвать системный кризис, приводящий к революции. Основная причина, на которую указывал митрополит в своих воспоминаниях, в следующем: «Впоследствии я понял, откуда в семинариях революционно настроенная молодежь. Она развивалась из ощущений социальной несправедливости, воспринятой в детстве». Это поистине марксистское понимание историче-

ского процесса, и с ним нельзя не согласиться. Таким образом, основой духовного кризиса является социальная несправедливость в обществе.

Следует отметить тот факт, что неблагоприятные кризисные симптомы общественной жизни, русской православной церкви, всей образовательной системы всерьез волновали российское общество. Именно в это время развивалась русская религиозная философия, попытавшаяся ответить на те мировоззренческие вопросы, на которые не смогла ответить церковь. И в самой церкви появилось «модернистское» направление, которое пыталось выйти за пределы догматического учения, вдохнуть в него свежую струю.

В области образования Государственная Дума начала XX века разрешала вопросы в комиссии по образованию, но, по словам депутата Евлогия, сделано было мало...

Глава IV

МАРКСИСТСКИЙ ПРОЕКТ ЧЕЛОВЕКА

Необходимость рассмотреть феномен советского человека вызвана не столько желанием разобраться в недалеком прошлом, сколько попыткой найти опору в человечности ушедшей эпохи, плодами которой мы пользуемся и по сей день. Массовая культура современной России, не без влияния экономической элиты и либеральных политиков, упорно создает картину негативного прошлого. По их мнению, тоталитарная система задушила все лучшее в человеке, превратив его в «совка» и «винтик». Сам же советский человек оказался в подобном положении добровольно, наивно полагая, что живет в самой справедливой державе мира.

Но как объяснить неподдельный интерес постсоветского человека к ушедшей культуре? Фильмы тех времен имеют многомиллионную аудиторию, а все ведущие специалисты в области кино признают регресс современной киноиндустрии. Советские мультфильмы считаются самыми добрыми и гуманными в мире и рекомендуются в некоторых странах в качестве воспитательного пособия. Не теряет своей актуальности и советская литература: в Японии, например, существует научная школа, специализирующаяся на наших писателях-«деревенщиках». Реалистическая живопись той эпохи постоянно экспонируется за рубежом, находя там подлинное признание, которого не знала даже в СССР. Рост интереса ко всему советскому нельзя приписать только чув-

ству ностальгии: постсоветская молодежь, например, гордится не только советскими спортом и наукой, но также приобщается к духовным ценностям той поры.

Кто же создал такую, по форме возрожденческую, гуманистическую культуру? Кто же он — советский человек? «Винтик» или творческая личность? В этом необходимо разобраться, не впадая в крайности и голые абстракции.

Для того чтобы рассмотреть советского человека, необходимо правильно подобрать ключи к изучению этого феномена: найти составляющие компоненты проекта советского человека, его идеальную абстрактную форму, выраженную в философской мысли, его абстрактную и конкретную формы, выраженные в искусстве; диалектическую взаимосвязь между ними; механизмы воплощения проекта в жизнь. Следующий шаг состоит в соотнесении идеального проекта человека с реальным советским человеком. Отсюда и привлечение различных источников: работ классиков марксизма, руководителей Советского государства, партийных источников, наследий русской философской мысли и русской классической литературы о человеке, советских кино, искусства, советской литературы и, наконец, документальной кинохроники, мемуаров, записей, интервью людей, родившихся в СССР.

Темой изучения должен быть не столько статистический типовой человек, сколько его стремления, цели, мотивы — все, что можно отнести к «миру человека». При этом не надо строить иллюзий, что можно охватить этот мир рациональными методами: в человеке есть еще иррациональное, трудно объяснимое и порой приводящее к неразумным, на первый взгляд, поступкам. Необходимо учесть, что в обществе существовали и те, кто находился под влиянием религии, немарксистской идеологии, «ценностей» уголовного мира и тем самым не вписывался в рамки проекта советского человека. Но тем не менее и они в той или иной степени пребывали под воздействием советской идеологии. Учитывая все трудности познания человека и тем более создания его идеального типа, мы можем определить только контуры проекта советского человека и выделить некоторые штрихи реального индивидуума.

В основе советского проекта лежала марксистская концепция в том виде, в каком она была доступна большевистским лидерам и понята ими в специфических условиях строительства социализма. До 1932 года были не известны ранние работы К. Маркса, в том числе «Экономическо-философские рукописи 1844 года», в которых акцентировалось внимание на гуманистической сущности человека. Но, как показали дальнейшие исследования наследия классиков марксизма, в поздних работах этого мыслителя, в частности в «Капитале», все его первоначальные идеи о гуманистической сущности человека не только сохранились, но и усилились. Изменилась только терминология. К. Маркс старался не использовать те понятия, которые стали слишком морализированы и затасканы буржуазной прессой.

Становление гармоничной гуманистической личности — это длительный путь всего человечества, цепь бесконечной борьбы людей как с природой, так и с себе подобными за собственное освобождение. В этой схватке происходит становление характера. Но успех в борьбе не гарантирован, в отличие от христианской уверенности в благополучном завершении тех событий, которые произойдут во время второго пришествия Христа. История может пойти и по альтернативному сценарию, когда человечество станет плутать по лабиринту страданий и лишений, причем каждое поколение вновь и вновь обречено воспроизводить ошибки своих предшественников.

Сегодня в нашей стране марксизм как целостное философское учение крайне непопулярен. Все негативные процессы сталинской эпохи, «большой террор», нарушение прав человека, ограничение свободы приписали последствиям реализации марксизма. На Западе, где он всегда был в оппозиционном положении, стараются научно подходить к трудам К. Маркса и Ф. Энгельса. Но и там приходится отделять классический марксизм от его интерпретации советской идеологией.

Э. Фромм правильно указал на главные особенности марксистского учения:

■ в этой теории нет положения, что главным мотивом

человеческой деятельности является материальная выгода;

■► истинная цель Маркса состояла в освобождении человека от экономической нужды, с тем чтобы он мог сформировать себя как гармоничную личность. То есть главная забота этого мыслителя — помочь человеку преодолеть утраченную гармонию с природой и другими людьми;

■► философия Маркса — это скорее духовный экзистенциализм [69, с. 579].

К. Маркс дает онтологическую характеристику общественного человека, куда входят такие определения, как природа, труд, отчуждение. Человек есть родовое существо, и независимо от классово-сословного состояния он — существо страдающее. Все то, что позднее выделили философы-экзистенциалисты как онтологически имманентно присущее человеку, а именно тревогу, страх, тоску, скуку, в марксистской теории связано с процессом отчуждения и может быть преодолено с его исчезновением.

Разумеется, страх, тоска и т. п. останутся как психические состояния человека, связанные не только с особенностью характера, но и с подлинным отношением к бытию, прорыв к которому станет свободным.

Экзистенциалисты сделали шаг назад, загнав все бытие вовнутрь индивидуального существования, и теперь человек обречен либо преодолевать абсурд, либо смириться с существованием, меняя свое отношение к этому бытию. При таком отношении он может быть абсолютно свободным даже в лагере для военнопленных, как утверждал Ж.-П. Сартр.

Если принять это утверждение как кантовский императив, то тогда всякая борьба теряет смысл. Отсюда и восхищение части интеллигенции поступком французского художника А. Матисса: когда немецкие войска маршировали под Эйфелевой башней, он погрузился в творчество. Напротив, защитники Москвы, преодолев экзистенциальный страх и ужас, спасли человеческий род. Поэтому попытка оторвать индивидуального человека от всего рода дорого обходится и ему, и самому роду.

Марксистский экзистенциализм не прописан так глубоко, как последующее экзистенциальное направление, и впле-

тен как в теоретические разработки К. Маркса, так и в его практическую деятельность и личную жизнь.

Духовная сущность человека, по мнению мыслителя, как внутри человека, так и вне его заключена в природе: «Природа есть неорганическое тело человека, а именно в той мере, в какой она сама не есть человеческое тело. Что физическая и духовная жизнь человека неразрывно связана с природой означает не что иное, как то, что природа связана с самой собой, ибо человек есть часть природы» [43, с. 330]. В соединении человека с природой в процессе деятельности и труда лежит подлинная сущность человека.

Здесь мы видим отголоски не только античной философии и немецкой натурфилософии, но и восточное, в частности даосское, понимание человека как посредника между небом и землей. Активистская мировоззренческая позиция человека нового времени теряет смысл, граница между объектом и субъектом становится условной.

Как ни странно, но именно экономическое отчуждение создало такую границу, противопоставив природу и человека, и все попытки в наше время вернуться к гармонии с природой, не меняя экономических отношений, не дают желаемого результата.

Вернуться к природе, стать ее языком и сознанием — вот космологическая цель человечества; задача же отдельного человека — найти духовную энергию для данного действия не только в себе, но и в других людях, в классе, который смог бы решить эту задачу. Для того чтобы прорваться к самому себе, человек должен осознать свою задачу — увидеть подлинный мир отношений, а не мир явлений в виде чуждого предметного мира, который тем могущественнее становится, создаваемый им самим против самого себя, тем беднее становится он сам, его внутренний мир... [43, с. 327].

Существуют ли для этого антропологические предпосылки? Для рассмотрения данного вопроса необходимо вернуться к Г. Гегелю, его «Феноменологии духа». По Г. Гегелю, в структуре человеческой сущности присутствуют два центра, два «я». Одно — это собственное «я», в котором сконцентрирован эмоционально-духовный мир, и, говоря современным языком, «я», где заложена вся спираль нашего развития

(поэтому сущность человека заложена в самом себе). Благодаря диалектической связи между двумя «я» и происходит развитие личности. Каждый из нас обречен на человечность, будучи в состоянии понять ближнего, сострадать и радоваться вместе с ним.

Двойная сущность «я» и наличие в нем общечеловеческого отмечены Р. Декартом в категории интеллектуальной интуиции, врожденных идеях Ф. Бэкона и априори И. Канта. Но только Г. Гегель дал развернутую картину этого феномена, связав его с развитием мирового духа.

Между тем феноменология Г. Гегеля оторвалась от реальной действительности, которая сама оказалась временным явлением мирового духа. Отсюда и прорыв индивидуального «я» к общечеловеческому «я», объективно развивающемуся по законам диалектики, которое находится в области рефлексии сознания, а именно в образовании, просвещении.

Марксистское понимание этого процесса лежит в иной плоскости, а именно в реальной действительности, в природе. Общечеловеческое «я» есть отражение реального человеческого духа. Получается, что в гегелевской логике человек может поменять только отношение к действительности, но не саму действительность.

К. Маркс вышел из феноменологии сознания, в которую позднее снова погрузится Э. Гуссерль и его последователи. Человек у К. Маркса может измениться индивидуально, выйти из-под власти предметного мира, увидеть диалектику природы и человека, но он не в состоянии изменить мир в одиночестве.

Если А. Камю, отступая от К. Маркса, призывает с этим смириться, то последний видит путь к изменению общественного сознания: «Если мы избрали профессию, в рамках которой больше всего можем трудиться для человечества, то мы не согнемся под его бременем, потому что это — жертва во имя всех; тогда мы испытаем не жалкую, ограниченную, эгоистическую радость, а наше счастье будет принадлежать миллионам, наши дела будут жить тогда тихой, но вечно действенной жизнью, а над нашим прахом прольются горячие слезы благородных людей» [42, с. 36]. Именно в философии он и предлагает пролетариату, выражаю-

щему интересы всего человечества, найти идейное оружие.

Неустанная просветительская работа, согласно К. Марксу, разовьет самосознание отдельного человека, группы людей, а потом и всего класса, ведя к изменению бытия. Человек в своем сознании вступает в диалог с родовым существом. Отчуждение, которое существует в действительности, преодолевается. Человек становится личностью.

Разумеется, такое осознание, прорыв к истинному бытию, восстановление целостности человека было и до К. Маркса — в творчестве человека, порой в бессознательном порыве, в философских рефлексиях. Примирение с бытием проповедают и мировые религии. Но только в Новое время появилась материальная сила, способная изменить мир, ликвидировав процесс отчуждения, возвращая человеку его власть над вещами и возможность свободного труда.

К. Маркс, выбрав пролетариат в качестве движущей силы современной истории, показал, насколько противоречив духовный мир рабочего. В экзистенции наемного рабочего труд является чем-то внешним, не принадлежащим его сущности: рабочий в своем труде не утверждает себя, а отрицает, чувствуя себя несчастным, не приумножает физическую и духовную энергию, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свой дух.

Отсюда подавленное, гнетущее состояние такого работника. Он бежит от труда, как от чумы, и только на досуге чувствует себя человеком, «свободно действующим при выполнении своих животных функций — при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае, еще расположась у себя в жилище, украшая себя и т. д. — а в человеческих функциях он чувствует себя только животным» [43, с. 328].

В современном информационном обществе отчуждение не только усилилось, но и стало всеохватывающим. Весь образ жизни человека с момента рождения формируется под мощным воздействием информационного поля рекламных агентств, связанных с экономическими структурами. Производство создает потребителя. Формируется психология потребления и удовлетворения низменных желаний. Досуг как свободное времяпрепровождение, о котором говорил К. Маркс, утратил свое значение. Традиции, родственные

связи, семья претерпели коренные изменения, человек больше не подвластен их влиянию.

Информационное общество усугубило раскол в социуме. Экономическая сфера производства, где были задействованы значительные группы людей и каждый рабочий находился в зоне вербального общения с себе подобными, уходит в прошлое.

Одиночество становится участью многих. Созданный виртуальный мир связей порождает иллюзию сопричастности и на некоторое время снимает тягостное чувство тревоги, порожденной процессом отчуждения. В итоге наступает момент, когда человек осознает эту иллюзорность, и в этом случае его разочарование может принять трагическую форму.

К. Маркс возлагал надежды на рабочего, но не по причине наличия у того особых духовных свойств, выделяющих его из всех угнетенных слоев, и не вследствие некоего «классового чутья» (популярный термин в первые годы советской власти), а из-за соединения антропологической необходимости выживания человеческого рода с возможностью сознания рабочего человека осмыслить эту грандиозную задачу.

Откуда происходила такая уверенность немецкого ученого в возможностях сознания рабочего? Он сам объясняет это логикой развития капиталистического производства. Экономическая целесообразность заставляет капиталиста обучить рабочего рациональному мышлению, вникнуть в глубину природных законов, на которых основано движение машин и механизмов. При этом большие группы людей придают процессу обучения общественный характер, что позволяет увидеть всеобщность значения труда в становлении человечества. Солидарность, коллективизм, чувство ответственности становятся неотъемлемой частью характера человека.

В современных условиях роботизации и автоматизации, в эпоху господства фирм, работающих в сфере услуг и развлечений, труд рабочего, как и крестьянина, становится невидим для общества, уходит в потаенность, поэтому кажется незначительным по сравнению с трудом менеджеров и торговых агентов, не говоря уже о звездах шоу-бизнеса.

Отсюда продолжающееся бегство человека от труда, как от чумы.

Принудительный труд по-прежнему доминирует, но экономическая система перевернулась на 180°. Подводная часть ее — механизм, воспроизводящий жизненно необходимые ресурсы общества, причем неадекватно за это вознаграждаемый. Труд не рассматривается «верхушкой айсберга», как нечто необходимое, и зачастую игнорируется. Массовая культура исключила тему рабочего, сам труд, сделав предметный мир феноменологичным, а праздного человека — героем нашего времени.

Солидарность из экономической и политической сфер перекочевала в абстрактно-гуманистическую, например, всем миром собирают средства для беженцев, либо в конкретно-гуманистическую — допустим, снимают зазевавшихся рыбаков с льдины. При этом отсутствует общечеловеческая солидарность, когда каждому перед лицом надвигающейся антропологической катастрофы необходимо думать о спасении цивилизации.

Взаимозависимость людей становится всеохватывающей. Общественное сознание, если оно еще в состоянии уловить глобальные проблемы, не в силах запустить механизм их реализации: эгоизм, конкуренция, корпоративная этика, а также не только не отмершие, а наоборот, усиливающиеся религиозные и национальные конфликты являются помехой этому. Рабочий класс как организованная группа людей с собственным самосознанием уходит в прошлое, а все те, кто вынужден трудиться, не в состоянии идейно объединиться.

К. Маркс понимал сложность и неоднозначность процесса формирования духовного мира рабочего. Он видел, что машинное производство усиливает разделение труда. Роль труда амбивалентна: «Он творит красоту, но также уродует рабочего. Он заменяет рабочих машинами, но при этом отбрасывает часть рабочих назад, к варварскому труду, а другую часть превращает в машину. Он производит ум, но также и слабоумие, кретинизм как удел рабочих» [43, с. 327].

Негативная характеристика рабочего в последующих работах К. Маркса как бы задвигается на второй план, а на-

дежда на миссию пролетариата, наоборот, выпячивается. Но в реальности слабоумие и кретинизм никуда не делось. Рабочий, как и каждый человек, обладает достоинствами и недостатками, добродетелями и пороками. Роль культуры и воспитания в осознании своих и общечеловеческих интересов огромна, «чутье» здесь не поможет. Отсюда попытка ученого внедрить в сознание рабочих новое политическое и мировоззренческое (гуманистическое) мышление.

К. Маркс не строил иллюзий о скоротечности этого процесса. Порой оптимизм по поводу наступления новой эпохи сменялся у него пессимизмом, иногда и трагизмом. Гамлетовский вопрос приобретал некоторую особенность: как жить человеку, когда его сознание вознеслось над историческим бытием и с высоты полета он видит все сложные противоречия мира не только в проявлениях, но и по сути. Такой человек уже не может принять этот мир в силу его несправедливого устройства, но и не в состоянии ничего изменить ввиду отсутствия той силы, которая, по его убеждениям, смогла бы это сделать. Уйдешь в себя — потеряешь мир, уйдешь в мир — потеряешь себя. Но, по К. Марксу, работа для блага своих современников есть и работа по совершенствованию себя. Это — экзистенциальное решение социальной проблемы. Будущее в настоящем, поэтому оно так ценно. Не аскетизм тела и души, не подвиги и бесконечная борьба, а сама жизнь со всеми страстями и борьбой и является смыслом бытия.

Марксистский проект гуманистичен по своей сути и универсален по форме, так как связывает судьбу отдельного индивида с судьбой всего человечества. Все лозунги о братстве, справедливости, свободе должны обрести подлинное звучание. Тогда экзистенция отдельной личности освободится от всего социально чуждого. Человек выйдет на новый простор взаимоотношений с природой, и время, к чему призывал М. Хайдеггер, станет пространством общего развития [38, с. 147].

Человек не становится идеальным в платоновском смысле слова, не приобретает святость, так как, по мысли Ф. Энгельса, «уже самый факт происхождения человека из животного царства обуславливает собой то, что человек ни-

когда не освободится полностью от свойств, присущих животному, и, следовательно, речь может идти только о том, имеются ли эти свойства в большей или меньшей степени, речь может идти только о различной степени животности или человечности» [80, с. 102].

Экзистенциалисты XX века, потеряв надежду на устранение отчуждения, на изменение негативных социальных сторон, внесли их вовнутрь экзистенции, не различая метафизических, психологических, биологических особенностей каждого индивида. Поэтому, например, очень трудно разобрать, какой именно страх присутствует в данный момент времени, и определить его истоки. Человек попадает в экзистенциальную ловушку: раз мотив страха один, то и выход тоже один — изменить свое отношение к бытию. Но причина страха может быть конкретной — страх перед безработицей, экономическим кризисом, заболеванием (болезнь может быть вызвана социальными причинами) и т. д.

Короче говоря, это страх перед социальным неустройством, перед историческим бытием, которое подвержено изменениям, если человек активен, к чему и призывал К. Маркс. Однако индивид, находящийся в экзистенциальной ловушке, пассивен, он может разрешить только метафизические вопросы, в которых социальному не оказывается места. Этот разрыв экзистенциального и социального дорого обходится человечеству: марксизм принимает вульгарную форму, из него выхолащивается все личное, экзистенциализм же смыкается с субъективным идеализмом, все человеческое становится ему чуждым.

В наше время марксизм, потеряв своего носителя в лице рабочего класса, находит новую опору в той части человечества, которая, обладая рациональным сознанием, не может смириться с тем, что технологический прогресс не только не несет освобождения человечеству, но, наоборот, скорее способствует его гибели.

Еще недавно культура, идя по стопам просвещения и романтизма, была в целом гуманистична, литературные герои, как правило, положительны или, во всяком случае, неоднозначны. Если С. Цвейг называет одну из своих книг «Звездные часы человечества», то сейчас «Тварь», «Чудови-

ще», «Вампиры» и т. п. — привычные названия в массовой литературе и кинопрокате.

Современному человеку необходимо приложить усилия, чтобы отыскать настоящее гуманистическое искусство, ставшее элитарным по причине своей труднодоступности, и, возможно, в скором времени оно станет субкультурой узкой группы людей.

Поэтому задача современных марксистов сродни задаче философов эпохи Просвещения и Нового времени: борьба за свержение вновь возродившихся бэконовских идиолов и просвещение населения на основе разума, с тем чтобы в итоге взять под контроль стихийные силы развития человеческого социума. Изменив общественное сознание, можно будет изменить бытие. Такая надежда реалистична до тех пор, пока в каждом из нас живет человечность.

Глава V

ПРОЕКТ СОВЕТСКОГО ЧЕЛОВЕКА И СОВЕТСКИЙ ЧЕЛОВЕК В РЕАЛЬНОСТИ

1. Советская модель человека

Советская модель человека, в отличие от христианской, никогда не была завершенной. Имея в наличии некоторые канонические константы (например, идеал равенства и справедливости), советский проект человека тем не менее оставался открытой системой.

В мемуарах, относящихся к тому периоду, часто отмечаются, например, неординарные поступки советских вождей. Однако вопреки ожиданиям, эти поступки, их решения по частным и общественным делам далеко не всегда вытекали из логики их предшествующих действий. Удивляться тут нечему — каноны, прагматизм и спонтанность характерны для людей всех времен, а советские каноны слагались как из коммунистических идеалов, так и из сиюминутных веяний.

Эти идеалы оказались аналогом платоновскому миру эйдосов, также трансцендентно недоступных: пленникам пещеры только предстояло выйти на их свет. В реальном мире эти идеалы были выражены, например, в советских партийных документах либо пропагандировались советской литературой, единственным методом которой был провозглашен соцреализм. Таким образом, советские идеология и культура в целом должны были показывать действительность не

такой, какая она есть, а какой должна быть в соответствии с коммунистическими идеалами.

С другой стороны, в отличие от вечных и неизменных платоновских идей, коммунистические находились в постоянном развитии. Они вбирали в себя предшествующие нравственные общечеловеческие ценности (вспомним слова В. И. Ленина о том, что коммунисты должны овладеть богатством всей всемирной культуры), а также часть ценностей российского народа, например патриотизм или поиск правды.

Образ коммуниста, идеал нового человека в истории Советского государства корректировался по ходу его развития. Также со временем менялся и образ реального человека, его мироощущение и мировоззрение. Идеал и его развитие отразились в программных заявлениях коммунистической партии, в уставах ее и комсомола. Воплощение этого идеала имело место в советском искусстве: литературе, кинематографе, живописи.

Каким же был этот реальный советский человек, без прикрас и идеологических клише? Очевидно, что ответ на этот вопрос нужно искать в документах эпохи, письмах, анкетах, автобиографиях, материалах уголовных дел, жалобах и доносах. Кроме того, можно обратиться к газетным и журнальным статьям (особенно интересны в этом плане публикации с критической и сатирической направленностями), а также к зарубежной публицистике и мемуарам. Главным источником все-таки остается искусство, однако не столько отечественное, которое, вследствие его идеологизированности, требует более внимательного критического изучения, сколько зарубежное и, в частности, эмигрантское. В современном обществе представлена определенная часть людей, воспитанных советской системой и порожденной ей культурой. Они также являются живыми свидетелями истории той ушедшей цивилизации.

Первое поколение коммунистов у власти, воспитанных в духе свободомыслия, получивших классическое образование, ставило принцип интернационализма выше патриотизма, но в целом не отличалось ни от российской интеллигенции, ни от европейской элиты. Революция, непримири-

мое политическое противостояние, гражданская война, международная изоляция, железная дисциплина — все это создало образ большевика, вошедшего в историю в качестве преобразователя мира: «Товарищ Ленин, / я вам докладываю / не по службе, а по душе. / Товарищ Ленин, / работа адская / будет / сделана / и делается уже» (В. Маяковский «Разговор с товарищем Лениным»).

Между тем основное население, крестьянская масса, смутно представляло идеи коммунизма. Отсюда призыв В. И. Ленина к культурной революции; его же призыв — «Учиться, учиться и еще раз учиться»; его понимание роли кино и литературы, в которых режиссер и писатель должны идти не со всеми, а впереди всех.

Крестьяне, составляющие основную массу населения, дистанцирующиеся от марксистской теории и по этой же теории не являющиеся двигателями прогресса, увидели в большевизме силу народной воли. Л. Аннинский писал о С. Есенине, что когда тот увидел огромный роскошный пароход «Париж», то сказал: «С этого момента я разлюбил нищую Россию». И — сообщает далее Л. Аннинский — он даже большевиком настоящим себя на мгновение почувствовал: «Вздернуть бы эту вшивую Русь железной уздой, поставить бы ей стальную клизму — пусть догонит Европу» [5, с. 202].

Крестьяне, получив землю, что отождествлялось с приобретением свободы («Земля и Воля» — название одной из революционных организаций), на какой-то момент истории, а именно на момент разрушения старого мира, были солидарны с большевиками. Максимализм всегда был присущ российским земледельцам: «Дрожали, качались ступени, / Но помню / Под звон головы: / “Скажи, // Кто такое Ленин?” // Я тихо ответил: // “Он — вы”». Этот момент С. Есенин описал в «Анне Снегиной».

Крестьянин спрашивает про Ленина не как про человека, а как про явление — «кто такое Ленин?». Подобную мысль высказал философ Степин, только с другим акцентом: «Ленин до конца сливался с самыми темными, разрушительными инстинктами народных масс. Не буди Ленин самой ухваткой своих выступлений того разбойничьего присвис-

та, которым часто обрывается скорбная народная песнь, его марксистская идеология никогда не полонила бы русской души с такой силой, как оно, что греха таить, все же случилось» [55, с. 544].

Таким образом, рассматривая власть и народ в диалектическом единстве, можно глубже понять процесс зарождения и развития культа личности в Советской России, генезис сталинизма и всю последующую историю, которую современные историки искусственно разделяют на историю властей в качестве палачей и на историю народа в качестве их жертвы.

«В 1920-х годах формировалась и новая идеология потребления, краеугольным камнем которой выступал бытовой аскетизм: стремление избавить советского человека от буржуазного культа вещей. В новой действительности вещи должны были выступать в своей настоящей, а не “извращенной” ипостаси» [72, с. 46].

Основными идеальными чертами советского человека, коммуниста в 20—30-е годы прошлого века являлись классовая непримиримость, железный характер, безграничная вера в коммунистическую идею, преданность вождям и аскетизм. Общечеловеческие качества отходили на второй план, иногда игнорировались, а иногда презирались (например, гуманизм рассматривался как явление чисто буржуазное). Одним из идеалов советской эпохи, на котором воспитывались поколения советских людей, был Павел Корчагин.

Русский писатель Андрей Платонов, человек, которого трудно упрекнуть в лицемерии, говорит о советском народе следующее: «Осуществление этой идеи (идеи пролетарской революции и коммунизма) заново образовало советский народ — народ без антагонизма внутри своего существа, народ не в качестве обожествленной самоцели, но в качестве объединенных, единокрутных работников, в качестве первого слуги и помощника всего подневольного человечества. Этот народ знает себе цену, но если потребуется, он не будет хранить себя во что бы то ни стало, он поступится многими своими интересами, чтобы не поступиться душой. Он, наш народ, есть шахтер Стаханов и электромонтер Павел Корчагин, он — бригадир всего передового, прогрес-

сивного человечества, поскольку он существует как советский народ; неодушевленное же этнографическое понятие нам не дорого» [51, с. 153].

Такая идеалистическая картина, нарисованная А. Платоновым, есть продолжение славянофильской русской религиозной традиции, повествующей о мессианской душе русского народа. Но А. Платонов придал ей конкретную форму, соединив идеальное и реальное, литературного героя с конкретной личностью. Такой подход имеет огромное метафизическое значение для жизни советского общества в целом и советской культуры в частности. Создается единое поле реальности и идей как продуктов сознания, в котором советское (в духе Платона) двоemiрие становится советским (в духе Аристотеля) гилеморфизмом. Теперь каждая идея воплощается в вещь, и в каждой вещи заложена идея. Отсюда такие лозунги-метафоры, как «мы сказку сделаем былью», «все профессии равны, все профессии годны» и др. Теперь человеку в лице государства, вооруженному наукой и техникой, под силу любые экономические проекты. Человек не только бросает вызов стихийным силам природы, но и внедряется в ее метафизическую сущность. «Время, вперед!» — один из лозунгов нового времени.

Таким образом, отсекается все негативное и случайное, становящееся достоянием мифологического сознания, носителями которого выступают реакционные классы. Именно в этом контексте следует искать сущность соцреализма, в произведениях которого долженствовало предшествовать бытийствованию.

Переход от идеального героя к реальному — сложный диалектический процесс, в котором идеология и образование занимают далеко не последнее место. Чтобы его ускорить, советские идеологи идеализируют реальную личность. Так, Стаханов, живой человек, шахтер со всеми достоинствами и недостатками, отрывается от родной рабочей среды и превращается в символ, его недостатки прикрываются, затушевываются, достоинства, напротив, абсолютизируются. Не сам человек движется к своему идеалу, а его туда ведут.

Однако ведомый еще не есть субъект: как говорил Микеланджело, «кто идет за другими, никогда не опередит их».

Чтобы стать субъектом, человек должен осознать свои личные интересы, разрешить дихотомию личного и общественного таким образом, чтобы его внутренний мир, экзистенция не вошли в противоречие с совестью, связывающей человека с обществом.

С другой стороны, именно идеал и лишается внутренне-го мира. В этом трагизм советской культуры, который усиливается, если идеальный герой лишается человеческих качеств, недостатков и слабостей, превращаясь в идеологического святого, приблизиться к которому представляется нереальным. Так, первая экранизация романа «Как закалялась сталь» с В. Лановым в роли Павла Корчагина была намного реальнее, человечнее, чем вторая, снятая в 70-е годы, где в роли Корчагина снялся В. Конкин. Последнего, как правило, камера показывала крупным планом, вызывая аналогии с иконописью.

Процесс перемещения реальных героев в разряд небожителей отрывал их от обыденной жизни; и живые люди, верившие своим героям, оказались перед потенциальной угрозой разочароваться в них. История СССР, как известно, дала немало примеров крушения кумиров, что не могло пройти бесследно для сознания советского человека.

Советское общество было обществом гендерным, поэтому оно ставило акцент не просто на человеке как таковом: особое внимание в культуре того времени уделялось женщине и ее роли в обществе и семье. Идеальная модель женщины представляет ее свободным человеком, равным мужчине. При этом юридическое равенство должно быть подкреплено фактическим. Женщина освобождалась как от эксплуатации общества, так и от семейного гнета, хорошо отраженного в русской классической литературе. В реальности женщина получила то, чего на Западе добивалось феминистское движение. Однако необходимо учесть тот факт, что свобода касалась только женщины труда; напротив, дворянское, купеческое, буржуазное сословия теряли все права и переходили в разряд лишенцев.

Многим общественным процессам, происходившим и происходящим по сей день в России, свойственно, в силу ее исторического развития и менталитета, принимать край-

ние формы. Так, женщина стала перенимать мужские черты, а слабости стали недозволительной роскошью. Комиссар в «Оптимистической трагедии» — один из многочисленных примеров такой героини. Но если здесь герой дан в готовом виде, то в фильме «Член правительства» И. Хейфица и А. Зархи героиня, подобно горьковской матери, показана в становлении — замордованная бытом и мужем труженица выходит на высокую трибуну и становится делегатом одного из Съездов.

В жизни примером советской женщины служила пламенная революционерка и государственный деятель А. М. Коллонтай, выступающая с идеей свободной любви. «Вперед, навстречу Эросу!» — звучал ее призыв к молодежи. Однако подобный проект советской женщины не являлся продуктом деятельности партии большевиков. Спиридонова, глава левых эсеров, Каплан, стрелявшая в Ленина, и многие другие были прежде всего революционерками, а потом уже женщинами. Такой тип породила сама история освободительной борьбы в России.

Софья Перовская, Софья Ковалевская — реальные героини. С другой стороны, персонажи, например, толстовского «Воскресенья», женщины-революционерки, «политические», с которыми общались князь Нехлюдов и Катя Маслова, обладали реальными чертами революционеров-аскетов. Советская власть в первые годы существования, таким образом, пыталась сделать качества, присущие немногим, всеобщими.

Между тем только у небольшой части писателей портрет коммуниста совпадал с идеалом — например, у упомянутого ранее писателя Н. Островского. В. Маяковский, напротив, в сатирических стихотворениях и поэмах вывел образ коммуниста-бюрократа. У М. А. Булгакова в «Собачьем сердце» дан совершенно иной образ коммуниста Швондера.

Однако если в общественно-политической деятельности коммунист показан непреклонным и бескомпромиссным борцом, то человек творческих профессий раскрывается в поиске. Новые стили в архитектуре и искусстве (концептуализм, авангардизм и др.), «революция языка» в поэзии (футуризм), неординарные подходы в науке, покорение севера и воздушных просторов, смелые прожекты будущего в

20-х годах прошлого века стали неотъемлемой стороной общественной жизни. То, что человек каждый день открывал для себя новые перспективы и расширял собственное мировоззрение, совмещалось в его сознании с застывшими идеологическими установками, а свобода в творчестве — с покорностью перед властью.

Особое внимание коммунистическому воспитанию уделялось в детском и юношеском возрасте. Героизация отдельных личностей, взрослых и детей, совершивших явные или, в лучшем случае, преувеличенные подвиги (мы не будем затрагивать историю Павлика Морозова, которая в постсоветское время рассматривалась крайне цинично: осуждали доносительство, не задумываясь над тем, чем это было вызвано и как было наказано), стала одной из главных задач советской культуры.

Вопрос воспитания имел важное жизненное значение для страны Советов. В крестьянской общине согласно марксистскому принципу невозможно строительство социализма. Коллективизация позволяла перевести крестьян в разряд сельского пролетариата, индустриализация предоставила им рабочие места, постепенно «перековывая» в рабочих. Между тем сознание человека, искусственно поменявшего свой статус, продолжительное время остается прежним, то есть крестьянским, мелкобуржуазным, мещанским. Отсюда и надежда на молодежь: «Коммунизм — это молодость мира, и его возводить молодым» (В. Маяковский).

Главной задачей при работе с молодежью на первом этапе советской власти была борьба с беспризорностью. Она велась по двум направлениям: создание сети трудовых школ, колоний с привлечением опытных педагогов, энтузиастов, людей с сильной волей и твердыми убеждениями, то есть через непосредственное соприкосновение с субъектом воздействия, и через идеологическую работу средствами культуры, то есть борьбу опосредованную, в которой больше места занимали литература и кинематограф. А. С. Макаренко, великий педагог-воспитатель, вел борьбу за детские души сразу по двум направлениям. Единство теории и практики дало свои результаты. Беспризорничество сошло на нет, молодежь активно занялась строительством новой жизни.

Советские писатели и режиссеры пошли дальше советской идеологии: используя опыт мировой литературы, они подготавливали человека ко всем непредвиденным обстоятельствам. Например, повесть А. Гайдара «Судьба барабанщика» и одноименный фильм учили подростков, потерявших родителей, бороться за свою жизнь, не теряя веру в человечность.

Со временем героизируется партия, ее вожди и прежде всего Сталин. Превращение героев во врагов народа вызвало различную реакцию в сознании людей. У некоторых, например у родственников и знакомых, зародились первые семена сомнений в коммунистической идее. У других, напротив, укрепилась фанатичная вера в эту же идею.

Часть общества приспосабливалась к меняющимся условиям. Многие, особенно крестьяне и рабочие, жили обыденной жизнью, не вникая глубоко в происходящие события, слепо веря в официальную коммунистическую версию. Более того, даже часть интеллигенции, отождествив Сталина с коммунистической идеей, смотрела на репрессии как на продолжение классовой борьбы. «Я думал, что стоял на посту у красного знамени, а оказалось, стоял у нужника», — сказал А. Фадеев незадолго до самоубийства.

Тем не менее в 30-е годы XX века Сталин был идеалом и кумиром советской молодежи. Идеалы коммунизма, строительство новой всесторонне развитой страны требовали появления не просто сознательного человека, преданного партии и правительству, а человека-борца. Отсюда новый культ тела, схожий с греческим, венцом которого были парады физкультурников. Массовая пропаганда, особенно советский кинематограф, отлично справились с этой задачей.

В последнее время в исторической науке развернулась дискуссия по поводу калорийности питания крестьян, что было следствием столыпинских реформ и отразилось на росте и весе призывников в первой мировой войне. Неплохо было бы сравнить по этим же категориям призывников двух мировых войн, что дало бы ответы на многие вопросы, в том числе на итоги коллективизации и индустриализации.

Если рассматривать события 30-х годов XX века, связанные с репрессиями, в плане их влияния на общественное

сознание, мировоззрение людей и их мироощущение, то среди исследователей, историков и философов нет единого мнения, как нет его и у живых свидетелей этих событий. По статистике, количество увеселительных заведений не уменьшалось, а, напротив, выросло, выходило больше фильмов и ставилось больше спектаклей с комедийными сценариями («Веселые ребята», «Волга-Волга» и др.), сочинялись патриотические песни и марши, никуда не исчезла и лирика. Документальная хроника, письма, регулярные массовые гуляния не свидетельствуют о нарастании пессимизма в советском обществе и разочаровании во власти. В годы Великой Отечественной войны немецкая пропагандистская машина не смогла убедить советских граждан подняться против советской власти; лишь незначительная часть населения пошла на добровольное сотрудничество с оккупантами.

Между тем существует и совершенно иное мнение по этому вопросу. Так, например, В. Владимиров пишет: «Русский народ, как и другие народы СССР, в массе своей был враждебен советскому режиму, и наиболее ярко это проявилось в 1941—1942 годах. Важнейшей причиной поражения Красной Армии в тот период явилось категорическое нежелание воевать за власть коммунистов» [13, с. 477]. Однако этот автор не замечает того факта, что отношение немецких захватчиков ужесточалось по мере роста сопротивления со стороны местного населения.

Достаточно всмотреться в лица военнопленных, запечатленные в документальной кинохронике, — никакой радости и оптимизма по поводу намечающегося краха сталинского режима. Только шок, растерянность, испуг, страх, присутствующие всем людям без исключения. Джеффри Хоскинг не видит никакой враждебности населения к коммунистам в годы войны, так как коммунисты и были населением страны: «Легитимность Советского государства казалась в то время более убедительной, чем когда-либо ранее. Советский Союз не создал совершенного общества, но он освободил Европу от страшного и разрушительного врага, что имело практически такую же ценность» [74, с. 268].

Российский писатель Василий Аксенов, родители которого пострадали от сталинских репрессий, принимавший

участие в создании «Метрополя», не скрывая своего отношения к советской власти и ее идеологии, тем не менее увидел в ней то, что не замечают многие критики, претендующие на объективность: «Надо сказать, что среди привычной большевистской пошлости и пропагандистской трескотни присутствовала, по крайней мере, в начале их движения, одна действительно глубокая, чуть ли не ницшеанская утопическая идея — создание нового человека, советский вариант «юберменша», всегда правого во всех своих дерзновениях» [3, с. 233].

Да и сам Аксенов, будучи определенным воплощением советской модели, сохранил романистические черты до конца жизни и передал их своим литературным героям, а во времена цинизма и бездуховности романтизм трансформировался в байронизм. Забегая вперед, отметим, что этот переход не случаен, и многие романтики, ориентированные на светлое будущее, ушли в интеллектуальное одиночество, в байронизм, но не изменили своим моральным принципам.

В целом воплощение советского проекта в реальность напоминало христианские методы воспитания: вера была заменена идеологией, на смену христианским обрядам и ритуалам пришли советские (прием в октябрята, пионеры, комсомольцы, члены партии, торжественные шествия по праздникам 7 ноября и 1 мая и т. д.). Появилась советская символика, такая как герб, красное знамя; свои святые — Ленин, Сталин и многие другие революционеры и герои гражданской и Великой Отечественной войн; новые праздники. О религиозном подобии марксизма говорил еще русский философ С. Н. Булгаков, но даже он не мог представить, до какого обожествления дойдет культ Сталина.

Некоторые нововведения оказались неудачными и были отброшены (например, отмена воскресенья и украшения елок на новогодний праздник), что стало символом сохранения русских традиций, идущих от язычества и христианства, в новой, коммунистической эпохе. Все это помогло массе верующих людей относительно легко принять новую жизнь. Некоторые, а таких было немало, совмещали религиозный и коммунистический образы жизни, что зачастую было небезопасно.

2. Советское кино 60-х годов XX века как раскрытие сущности советского человека

Советский кинематограф времен «оттепели», долгие годы скованный вульгарным социологизмом, отразил философские поиски интеллигенции. Несмотря на то что в целом кинематограф оставался социоцентричным, он потихоньку поворачивался лицом к человеку. Для этого советской культуре было необходимо обратиться к экзистенциальной философии.

В киноискусство экзистенциализм вошел двумя путями. Первый заключался в методе создания картины. В этом случае социально-социалистическая тематика остается, но иной становятся операторская работа, звуковой ряд, монтаж: они обретают смысловую значимость, превращаются в смысловой стержень картины, фокусируя тем самым внимание на человеке, его внутреннем состоянии и мироощущении. Примером этого может служить фильм М. Хуциева «Весна на Заречной улице».

Второй путь — это собственно проблематика фильма, которая из привычной социальной плоскости переходит в экзистенциальную. Сама съемка остается классически вторичной. Например, в фильме Г. Чухрая «Сорок первый» общественная коллизия оборачивается человеческой трагедией. Гражданская война отзывается не героическим пафосом, переполнявшим тогдашнюю советскую культуру, а трактуется как противоестественное для человека явление.

Если социальное кино раскрывает негативные стороны бытия как элемент развития, то экзистенциальное — с тревогой и болью. Однако настоящее экзистенциальное искусство возникает только на пересечении обозначенных путей: экзистенциальная проблематика должна соединиться с соответствующим ракурсом камеры.

Ранее в советском кинематографе, безусловно, присутствовали элементы подобного подхода к созданию картины. Например, можно вспомнить образ Ивана Грозного из эпического полотна С. Эйзенштейна. Профиль царя, выхваченный камерой, выражает как тревогу, так и волю победителя. Он заслоняет собой народ, тянущийся змеевидной колон-

ной, напоминающей знак вопроса. Подданные покорно просят царя вернуться на трон. Судьбы человека и народа сплетаются воедино в целостной картине безмолвия.

Особенностью экзистенциального кино является целостность восприятия бытия. Эта особенность была тонко подмечена В. Набоковым, который превращает ее в правило прочтения художественного произведения в целом: «Следует стремиться, как мне кажется, к художественно-гармоничному равновесию между умом читателя и умом автора. Следует оставаться немного в стороне, находя удовольствие в самой этой отстраненности, и оттуда, с наслаждением — переходящим в страсть, исторгающим слезы и бросающим в дрожь — созерцать глубинную ткань шедевра» [47, с. 37]. В. Набоков, как мы видим, находился под влиянием экзистенциальной культуры.

Экзистенциальное кино разрывает субъектно-объектные отношения, но при этом делает зрителя сопричастным экранной жизни. Зритель смотрит на мир глазами создателей картины.

Фильм, как правило, рождается в коллективном творчестве. Талант режиссера состоит в соединении собственного замысла с трудом коллектива. Экзистенциальное кино уходит от второстепенности операторской работы и вторичности музыкального ряда: оператор и композитор становятся соавторами фильма. Авторская идея режиссера остается тем не менее доминантой. Поэтому можно сказать, что такое кино парадоксально. С одной стороны, оно — авторское, с другой — коллективное.

Чтобы получился авторский фильм, необходим коллектив единомышленников, людей, обладающих схожим мировоззрением и, главное, мироощущением. Тем не менее о режиссере экзистенциального кино можно сказать словами Ж.-П. Сартра: «Быть человеком, значит стремиться к бытию Бога, или... человек есть желание быть Богом» [61, с. 837].

Автор фильма, таким образом, должен быть человеком неординарным. Он объективирует собственный мир, в котором рождаются и умирают герои будущего действия. Конечная цель режиссера чисто философская — познать самого себя и мир в целом, разрешить мировоззренческие проблемы, как это сделал, например, в своей трилогии М. Хуциев.

Ж.-П. Сартр в книге «Бытие и ничто» утверждал, что реализм не может справиться с поставленной перед ним задачей и прибегает к помощи идеализма. Но в экзистенциальной философии все по-другому: внутренний мир человека — не отдельный объект и не трансценденция.

Предтечей экзистенциального кино является импрессионистское искусство. Поймать впечатление для художника-импрессиониста аналогично приближению к бытию режиссера-экзистенциалиста. В живописи и кинокартине бытие конструируется прежде всего на основе чувственного мироощущения, в котором, несомненно, присутствует концептуальная целостность. Однако завершенность картины (как фильма, так и полотна художника) зависит только от зрителя, который также является соавтором.

Кроме впечатления в фильме есть сюжет, мысль, идея, но они лежат в глубине. Вывести их на поверхность — в этом состоит творческая работа зрителя, связанная с преодолением эмоционального воздействия, высшей точкой которого является катарсис. Поэтому экзистенциальное кино, как и философия существования, должны найти подготовленного к восприятию зрителя.

Встреча автора и зрителя происходит на почве экзистенциальных страха, тревоги, свободы и заботы. С другой стороны, человек («мир человека», по К. Марксу) несет в себе социальные проблемы, экономические интересы, политические и философские взгляды. Поэтому экзистенциальное кино так или иначе отражает наиболее острые проблемы в жизни человека и общества, а экзистенция сопряжена с социальной сферой.

Социальное кино, отражающее конфликты и проблемы малых и больших групп людей, напротив, старается проникнуть в духовный мир человека, преобразить его той или иной идеей. Так, в экранизации романа М. Горького «Мать» забитая жизнью Ниловна превращается в сознательную революционерку. Социальное кино реалистично, точнее социалистично.

Однако соцреализм как программное утверждение ВКП(б) в области культуры есть явление чисто симулятивное. Соцреализм, как отмечалось ранее, был представлен-

ем-идеалом о том, какая должна быть жизнь в советском государстве. Несмотря на то что соцреализм являлся явно политически ангажированным методом искусства, он отражал идеалы режима, который впоследствии назовут тоталитарным; к социальному кино можно отнести и другие шедевры киноискусства вроде «Кубанских казаков».

В советском кинематографе были и пограничные фильмы. Переходным мостиком от социального кино к экзистенциальному являлись, например, фильмы по произведениям Ф. М. Достоевского и А. П. Чехова, творчество С. Герасимова и Г. Чухрая. Так, фильм С. Герасимова «У озера», обращаясь к экологической теме, воздействует при этом и на общественное сознание. Речь в нем идет о защите природы Байкала, которой угрожает строительство бумажного комбината. Тем не менее внимание зрителей привлекает не столько социальная проблематика, сколько жизненная драма главной героини. Именно через ее внутреннее переживание передается экзистенциальная тревога человека за бытие.

Социальное и экзистенциальное обязательно сосуществуют в каждом талантливом фильме. Примером является фильм «Коммунист» с Евгением Урбанским в главной роли. Здесь явная доминанта социального. Главный герой — простой человек, вобравший в себя весь окружающий мир в стремлении быть ответственным за него. Здесь религиозный и этический типы в соответствии с традицией С. Кьеркегора слиты воедино. Герой делает выбор (становится коммунистом, принимая советскую власть), и ничто не в силах сломать его.

Эмоциональный мир персонажа не вмещается в социальные рамки, герой, по терминологии С. Кьеркегора, представляет собой «рыцаря веры». Для окружающих он — человек абсурда, ему не на кого и не на что рассчитывать, кроме самого себя. «“Рыцарь веры” всегда молчит», — считает С. Кьеркегор. Герой Урбанского также немногословен. Далее датский мыслитель утверждает, что «рыцарь» всегда выходит победителем. В фильме герой, напротив, погибает. Идея коммунизма тем самым выходит за пределы экзистенции и принимает трансцендентальную форму.

Экзистенция — это попытка преодоления тотального отчуждения в идеалистической форме. Научно-техническая революция также способствовала процессу отчуждения, избавив человека от страха голода. Однако научно-технический прогресс встал по ту сторону страха смерти и не смог защитить человека от ее неизбежности. Востребованность экзистенциальной проблематики породила новаторские направления в европейском кино, такие как неореализм или экзистенциализм. Европейское киноискусство развивалось в том числе и под влиянием советского — достаточно вспомнить творчество С. Эйзенштейна, В. Пудовкина, А. Довженко.

Советское киноискусство 50—60 годов XX века формировалось под воздействием новой парадигмы, в которой общечеловеческие ценности стали превалировать над классовыми, и здесь очевидно веяние западной культуры, в частности литературы (например, влияние Э.-М. Ремарка и Э. Хемингуэя) и философии (экзистенциализм А. Камю и Ж.-П. Сартра).

«Эстетика фильмов Андрея Тарковского, — замечают авторы книги о нем, — это не только обогащенное личным опытом наследие кинематографа Довженко, Бергмана и итальянских неореалистов, но и аура русской классической поэзии — Тютчева, Блока, Ахматовой и, конечно, Арсения Тарковского» [50, с. 188].

С другой стороны, советский кинематограф обозначенного периода был результатом внутреннего развития отечественной культуры и общества в целом.

К экзистенциальному кино применимы те же виды анализа, что и к историческому источнику. Экзистенция — это и мир человека, и мир автора, и мир общества, и мир исторической эпохи. Отсюда различные жанровые формы кинопроизведений: от комедий и мелодрам до трагедий. Через экзистенцию героев зритель входит в историческое бытие, не теряя при этом связи с настоящим.

Отношение к прошлому должно носить личностный характер, утверждал русский религиозный экзистенциальный философ Л. Шестов. Зритель становится исследователем своего прошлого и самого себя только в том случае, если его существование входит в резонанс с духовным миром авто-

ра. Тогда, согласно М. Хайдеггеру, «аналитика присутствия должна... оставаться первой задачей в вопросе бытия» [70, с. 32]. Зритель, погружаясь во время, о котором повествует картина, вместе с автором сопереживает встречу с минувшим бытием. Он проживает тот отрезок времени, о котором слагается история.

Зритель может заинтересоваться не только субъективным представлением автора о времени, переданном им в фильме, но и объективными данными, касающимися той или иной исторической эпохи. Когда автор поглощен созданием образов героев, их чувствами и духовным миром, все окружающее остается на периферии этого мира.

Например, комедийная мелодрама «Влюблен по собственному желанию» показывает развитие отношений, изменивших обоих героев. Но авторы фильма вводят в сферу деятельности героев производство. Зритель может смотреть фильм с исторической точки зрения: ощутить рабочую атмосферу 80-х годов прошлого века (эпохи развитого социализма), наблюдать производственные цеха с устаревшей техникой, простаивающие станки, горизонтальные и вертикальные отношения в рабочем коллективе. Режиссер фильма не просто раскрывает мир героев, он снимает их жизнь и быт, не разделяя главное и случайное.

Таким образом, советское экзистенциальное кино есть уникальное явление в мировой культуре. Оно отразило гуманистические поиски советской эпохи в попытке преодолеть наметившийся разлом в человеке и бытии, соединяя лучшие достижения прошлого с новаторскими идеями своего времени, используя для этой цели все технические достижения эпохи, умноженные на коллективное творчество и любовь человека к жизни.

3. Советский человек и его ценности

Коммунистические идеалы, которые, согласно К. Марксу и В. И. Ленину, должны включать и мировые достижения культуры, вульгаризировались в 20—30-е годы XX века, разделив культуру по классовому принципу, причем сделав это

крайне субъективно и произвольно. Но и в этих условиях программа нового человека, строителя светлого будущего и романтика, имела много общего с прежними идеалистическими представлениями.

Советская система формировала человека не только через идеи и образы коммунистических идеалов, но и через определенные государственные и социальные институты. Виртуальный (идеальный) образ советского человека буквально вторгся в реальную жизнь с экранов кинотеатров и телевизоров, с плакатов и театральных подмостков, со школьных уроков и лекций университетов, через музыку радиотрансляторов и даже через моду. Человеку, которому общество предлагало бесплатные образовательные услуги и давало возможность соприкоснуться с высокой культурой (через музеи, библиотеки, телевидение и радио), легче было подняться наверх (при условии, что человек имел такое желание), чем упасть вниз.

Стабильность, относительная безопасность, доступность образования и здравоохранения, реальная возможность вертикальной и горизонтальной мобильности, возможность найти работу, соответствующую способностям, гарантированная пенсия — вот ценности советского общества. Однако эти ценности, добытые непомерным трудом нескольких поколений советских людей, стали восприниматься в конце 70-х годов прошлого века как имманентно присущие всем общественным системам. Человек перестал дорожить ими. Для части населения труд стал терять сакральное значение, работа превратилась в место зарабатывания денег, в промысел или времяпрепровождение.

Таким образом, задача советских идеологов по воплощению проекта нового человека заключалась в смене мировоззренческой парадигмы: от созерцательного типа, присущего большей части населения Советского Союза, необходимо было перейти в активистскую форму, носителями которой выступал рабочий класс и его представитель в лице коммунистической партии. Активистское сознание есть только антитезис созерцательного. В своей активности, как в научной деятельности, так и в практической, человек преобразует природу, общественные отношения, но это не зна-

чит, что он автоматически будет преобразовывать самого себя. В активности, если она не преодолевается новой парадигмой сознания, таится угроза потери экзистенции. Человек, живущий личной жизнью, становится антиобщественником, мещанином. Тот, кто понимает необходимость перемен, но боится их, тщательно оберегает свой внутренний мир, превращаясь в общественном мнении в «лишних людей». Подобного человека показал Б. Пастернак в «Докторе Живаго».

Лишний человек XIX века, в отличие от лишнего человека XX века, видел заблуждения и недостатки своего времени и был готов бросить им свой вызов, принимающий, однако, экзистенциальную форму. Он верил в прогресс, науку и человечество как создателя цивилизации.

В XX веке человек, напротив, разочаровывается в прогрессе, теряет всякую надежду на перемены, уходит из внешнего мира, сохраняя видимость связи с ним. Он до конца не «обрезает пуповину», связывающую его с обществом, и, не приемля конкретных людей, верит в человечество как носителя мировой культуры. Так, герой Ильфа и Петрова Остап Бендер — «лишний человек» из XIX века, его активность подчеркивала индивидуальность, не желавшую нивелироваться в советском обществе. Юрий Живаго или герои В. Гроссмана — также «лишние люди», только уже XX века, избегающие всякой активности и сторонящиеся общества.

Что касается реальных «лишних людей», то их судьбы, если они талантливы, являются показателем зрелости общества в понимании гуманизма. При Ленине курсировали «философские пароходы», при Сталине таких людей ожидал ГУЛАг, при Хрущеве — ссылка, при Брежневе и Андропове — высылка за рубеж. Яркий пример — судьба Иосифа Бродского. Будучи в ссылке в Вологодском крае, он не только не потерял себя, но и получил мощную подпитку от общения с местными жителями. Народ зачастую оказывается гуманнее своих политиков.

В 60-е годы XX века также начинают формироваться прагматические ценности — отдельная квартира, сад, автомобиль. Они в силу экономических причин не могли появиться ранее. Советская власть, ставя приоритетом духовные ценности, тем не менее делала многое, чтобы разрешить жи-

личный вопрос, хотя автомашины оставались предметом роскоши во все время существования Советского Союза.

Что касается садового участка, то он выходил за рамки обыденной материальной ценности. Своя земля, шесть соток, дом в деревне или близкие родственники в сельской местности позволяли человеку ощутить родство с природой, общность городского и сельского населения, продемонстрировать свою независимость от государства, уединиться. Таким образом, человек проявлял свою заботу о бытии, которая, по замыслу М. Хайдеггера, должна быть всеобщей. Однако советский человек четко проводил границу между своим и чужим, к которому он относил и общественное.

4. Мироззрение советского человека

Большинство дореволюционных жителей России — крестьянство, дворянство, священники — находились в парадигме созерцательного мироззрения. В литературе их ярким представителем, как отмечалось ранее, стал Обломов. Активистское сознание, в отличие от созерцательного, нацеливает человека на преобразовательную деятельность во взаимоотношениях «человек — природа». И. А. Гончаров вывел и такого героя. Это всем известный Штольц. В литературном произведении между двумя героями происходит противоборство — вернее, идет борьба Штольца за своего друга с целью его спасения от полусонной жизни, которая губит не только самого Обломова, но и его окружение, жителей Обломовки. И. А. Гончаров показал реальные процессы, происходившие в России в эпоху зарождения капиталистических отношений. Штольц не сумел вразумить Обломова, хотя правда жизни осталась за ним.

Теперь обратимся к советской эпохе. Активность человека при капитализме и втягивание миллионов крестьян в строительство социализма еще не означают автоматическую смену парадигмы мироззрения. Человек попадает в поток ускоряющегося времени, отрываясь от своих корней, от прежнего относительно спокойного образа жизни. Однако внутренний мир субъекта остается прежним, размеренным,

в результате чего диссонанс внешнего и внутреннего приводит его к стрессу и даже кризису. Происходит ломка от внешнего воздействия, которая может затянуться надолго.

Человек останется опустошенным до тех пор, пока не найдет внутреннюю опору, в качестве которой может выступать как религия, так и любая идеология. Поэтому так легко верующие становились коммунистами, а после перестройки коммунисты — верующими. Однако многие в советском обществе ощущали себя опустошенными, «перекачено». Их жизнь вернулась к чувственному уровню, но вечное метание стало их сущностью. Говоря кьеркегоровским языком, человек от эстетического типа переходил к этическому и даже поднимался до религиозного, однако снова возвращался к этическому, чтобы сызнова начать свои метания.

Такой тип людей подробно описан в русской литературе, особенно М. Горьким, но в советской литературе, а тем более в советской философии эта тема по идеологическим соображениям оставалась на периферии. В реальности советский человек был жестко структурирован, вписан в общественную систему, которая скрывала его внутреннюю сущность, автоматизировав многие поступки. Горьковские бродяги обрели свое прописанное место, работу, заняли определенную социальную ячейку с отведенными им ролями; даже сознание таких людей подстраивалось под общественные общепринятые нормы.

Между тем в любой нетипичной ситуации, когда социальный контроль ослабевал или становился несущественным, этическая, по С. Кьеркегору, или природная, по Г. Гегелю, сущность человека проявлялась моментально.

Созерцательное мироотношение в своей структуре имеет механизм защиты, который представлен запретами, табу, авторитетами веры, защищающими убеждения человека. Согласно З. Фрейду, большая часть запретов не подвергается рациональному осмыслению, а сохраняется на бессознательном уровне. К. Юнг, введя понятие архетипов, увековечил элементы созерцательного мировоззрения. Активистское сознание пытается снять эти преграды, но подобное снятие происходит путем замещения старых религиозных верований новыми коммунистическими идеологиями.

Диалектическое развитие активистского мироотношения не приводит его к новой форме — коэволюционной. Диалектическое мироотношение не синтезируется с созерцательным, а наоборот, вбирает в себя все его негативные стороны. Такое активистско-созерцательное мироотношение становится активным по форме и созерцательным по сути.

Активность такого сознания зависит от внешних побудительных вызовов. Источником этих вызовов и генератором идей являлась коммунистическая партия и советское руководство. Активистское сознание, по сути, становится пассивным, вписывающимся в бихевиористическую формулу «вызов — ответ», оказывается заложником внешних обстоятельств, так же как вся партия была заложником ее престарелых вождей. Как только импульсы будут ослабевать, формализм лозунгов обернется формальным отношением человека к своим обязанностям и к действительности вообще.

Только у небольшой части людей внешний импульс мог срезонировать с их внутренним состоянием, с духовными интересами и гуманистическими позывами, которые, несомненно, присутствовали в коммунистической идеологии.

Среди них были партийные работники, писатели, художники, философы, учителя и врачи, рабочие и колхозники. Но они не составили организованную духовно-идеологическую оппозицию правящей догматической элите, были распылены в обществе, подвергались критике и гонениям, многие из них верили власти и полагались на ее мудрость, считая ошибки поправимыми. Антисоциалистическая оппозиция либерального толка не играла никакой роли в жизни советского общества и не влияла на общественное сознание вплоть до начала перестройки. Жизнь шла своим путем. Элита физически и духовно старела, рабочий класс так и оставался «классом в себе».

На определенной стадии развития общества оно подойдет к такой критической фазе, когда действия человека начнут принимать неадекватную форму по отношению к действительности. М. М. Прохоров отмечал, что, «не обладая четкими представлениями о различии истории природы и истории деятельности, не обладая критериями различения естественного и искусственного, мы вновь и вновь будем

вынуждены скатываться к паллиативам произвольного сочетания чего-то неопределенного с другим столь же неопределенным...» [53, с. 152].

Между тем негатив в силу отсутствия критического самосознания общества еще долгое время не воспринимался в должной мере. Советская идеология, советское руководство не смогли переориентировать человека на активистское позитивно-критическое восприятие им объективной реальности. Главная причина тут кроется в самой советской идеологии, вбирающей в себя много того, что воспринималось только на веру.

Высшие органы власти, первые лица государства находились вне критики. Критика же в ее кантовском понимании была ограничена, направлена на враждебные и не совсем враждебные идеологии, на религию, буржуазную философию, но только не на марксистскую идеологию в ее советском варианте.

С другой стороны, сама марксистская идеология опиралась на рациональность и научность, что явно проявлялось в практической деятельности, например в развитии образовательной системы и советской науки, особенно фундаментальных точных наук.

Одновременно гуманитарные науки, в частности история, история КПСС, с их мифотворчеством были обращены к созерцательной стороне сознания человека. В результате такой двойственности советской идеологии человек мыслящий вел духовную борьбу внутри себя, стараясь примирить эти две крайности. В человеке обыденном они легко уживались, не отражаясь на его индивидуальной практической жизни.

Но если в стабильное время человек как индивид застрахован от личностного выбора и его духовная жизнь одновременно является личной жизнью, то в эпоху кризисов он напрямую сталкивается с объективной реальностью и должен смотреть на жизнь своими глазами, а не глазами коллектива, партии или государства. Если человек (общество) не осознает необходимости принятия новой формы мировоззрения, то жизнь разобьет его на два составляющих элемента.

Здесь возникает вопрос: можно ли рассматривать горбачевское «новое мышление» как действительно новый тип мироотношения? «Новое мышление» времен перестройки затрагивало только политическую сферу и не проникало в онтологическую сущность взаимоотношений человека и общества, человека и природы. Поэтому отрицательный ответ очевиден.

В конце 50-х годов XX века развитие науки и техники, которому способствовала концентрация усилий всего общества, объединенного коммунистической идеологией, вывело активистское сознание на космический уровень. Люди поверили в безграничные возможности не только науки, но и самого человека.

Руссоистское представление о том, что человек изначально добр, стало восприниматься в советском обществе как должное. Только если, по Ж.-Ж. Руссо, раскрытию доброты мешает цивилизация, то при новом подходе основная помеха заложена в эксплуатации человека, в связи его с мировым капиталистическим производством или с пережитками капитализма в советском обществе. К таким пережиткам относили любое негативное явление. Настоящее и будущее избавлялись от пороков, а ответственность за теоретические просчеты и их практическое воплощение полностью снималась с советской идеологии.

В результате идеал советского человека больше походил на древнегреческую статую Аполлона, чем на реального живого человека. В этот разрыв между идеальным и реальным вторгалось циническое сознание, основные черты которого были подробно изложены П. Слотердайком [63, с. 584]. Человек цинического сознания не только тот, кто не признает никакой идеологии и общественной морали, не тот, кто вынужден мимикрировать, оставаясь верным своим принципам, а тот, кто является носителем ложного сознания.

Марксизм в советской трактовке в отсутствии критического самоанализа, внутренних механизмов развития, которые были вытеснены априорными лозунгами, такими как «партия — ум, честь и совесть нашей эпохи», становился, по П. Слотердайку, ложным сознанием. Мы не берем на себя право судить о ложности и истинности марксизма, но ложь —

это сознательное искажение истины, которую заявивший ложь должен знать. Если взять один из критериев истины — практику, — то она показала, что советская идеология зашла в тупик в 80-е годы прошлого века. Но это тема для отдельного исследования.

5. Частная собственность и менталитет русского народа

В современном мире, вобравшем в себя знания всех эпох, человечество убедилось, что «свободная игра экономических сил, принцип конкуренции оказались не в состоянии предотвратить небывалый хозяйственный крах» [35, с. 65]. Поэтому за обуздание стихии взялось государство, используя как прямое воздействие на экономику (через национализацию), так и косвенное (через монетарную и фискальную политику, систему распределения). От рыночной экономики цивилизованный мир перешел к экономике смешанной.

В современной России разрушающая роль экономической стихии осознается лишь интеллектуальной частью населения (в силу своих знаний), большинство же занято своими насущными делами и ведет себя пассивно. Между тем властные структуры и олигархический капитал, следуя логике обогащения, манипулируют общественным сознанием через финансируемые ими же СМИ, представляя выбранный ими путь «развития» как единственно правильный и логически выверенный. При этом они отвергают объективные исторические законы развития.

Тем не менее «в любой развивающейся системе содер-жится не одна, а ряд возможностей. При реализации одной из возможностей происходит свертывание и уничтожение остальных, претендовавших на развитие, что вызывает субъективное, ошибочное представление об уникально-сти...» [52, с. 85].

На сегодняшний день не потеряла актуальности действенность влияния собственности на мировоззрение и мироощущение человека, на состояние его духовности, так как

«люди, производящие общественные отношения соответственно своему материальному производству, создают также и идеи, и категории» [39, с. 407].

В России огромное влияние на формирование личности всегда оказывали государство и церковь, собственность как таковая формировала классово-сословное сознание, что, конечно, вносило диссонанс в сознание общественное. Однако национальная идея, православие и самодержавие как надсословные учреждения связывали его воедино. В этом отношении русский человек оставался цельным; как говорил Г. П. Федотов, «русский человек универсален, и в этом его главное национальное признание» [45, с. 55].

Советская система разрешила вопрос, поставленный Г. П. Федотовым, — «устоит ли в этом перерождении национальный тип?» — утвердительно [45, с. 54]. Русский человек остался целостным, его мировоззренческая парадигма — позитивно-гармоничной (мы не говорим о наполнении этой целостности, так как здесь есть различия — религиозные, идеологические и т. д.). Частная собственность и есть тот, по признанию А.С. Панарина, разрушитель монизма, который «так активно внедряется в наше время, разрушая все сферы жизнедеятельности» [48, с. 124].

Русская широкая душа, вмещающая просторы нашей России, всего мира и даже космоса, в контексте поиска правды и справедливости в рамках русской идеи стала сжиматься, что уже происходило неоднократно, например в период татаро-монгольского ига.

Житель современной России теряет понятие долга: государство, большие и малые коллективы не только не помогают ему удержаться в эпоху потрясений, но и сами являются главными причинами этих потрясений. Человек ищет новую опору в жизни. Свобода, которую ему преподнесли как самодостаточную ценность, без чувства долга, без служения обществу (в России общество и государство отождествлялись), без гуманизма, приобрела негативное значение. От такой ущербной свободы человек стремится укрыться в церкви или в различных религиозных сектах. Возвращаются из средневековой тьмы маги и колдуны, оперирующие волшебными сакральными артефактами. Так, в романе «Из Рос-

сии с любовью» А. С. Салуцкого [60] из ветхого времени в наши дни переходит сакральный предмет — плита с божественным заветом, и с ней же передаются отношения «человек — вещь». Герой, современный крестьянин, положительный персонаж, умирает, прикоснувшись к сакральному артефакту. Но для автора это несущественно.

Также определенная часть культурной элиты обращает взгляд в далекое прошлое, идеализация которого началась с «документального» фильма С. Говорухина «Россия, которую мы потеряли».

Средневековье возвращается. Реанимируются как трансформированные общественные отношения, так и фактически нетрансформированная обрядность. Возвращается в виде фарса, пародии показная религиозность политической элиты, коммерческая продажа в супермаркетах «сакральных» вещей и оберегов, паломничество по святым местам на комфортабельных автобусах, изготовление постных тортов и пирожных, чтобы пост казался веселее, окропление святой водой подводных лодок и лимузинов; астрологические прогнозы стали более значимыми, чем метеорологические, в книжных магазинах эзотерической литературы больше не только, чем научной и философской, но и чем ортодоксальной религиозной.

Настоящей трагедией является превращение российского общества в сословно-кастовое, появление категорий нищих, бездомных, беспризорных, лишенных элементарных прав и ставших при попустительстве властей, партий, культурных и религиозных деятелей объектом жестокой эксплуатации класса имущих, прикрывающихся постулатом о невмешательстве в личную жизнь и другими абстрактными правами человека. Но если в средневековом обществе власть имущих в лице своих лучших представителей формировала элитарную культуру, расцветшую в период Ренессанса, то наша современная «элита» является потребителем и разносчиком пошлого кича в виде «шансона» и «аншлагов», сериалов и ток-шоу; подлинная культура пребывает на задворках общественной жизни, а ее носителей приравнивают к средневековым сектантам.

Глава VI

СМЕРТЬ СОВЕТСКОГО ЧЕЛОВЕКА

Главным императивом советской идеологии являлось, как отмечалось ранее, служение народу, стране, ставшей на путь строительства коммунистического общества. Между тем представляется небезынтересным рассмотреть советского человека не в социально-футурологической плоскости, а в экзистенциальном аспекте, конкретнее; проанализировать его отношение к такому неотъемлемому и, несомненно, фундаментальному явлению жизни, как смерть. Это позволит нам понять образ жизни советского человека, определить контуры его мировоззрения и заглянуть в его сущность.

Ведь именно вопрос о смерти формирует жизненную позицию человека, его взаимоотношения с другими, культуру общества в целом. Как человек принимает смерть, какую перспективу он видит для себя после кончины, почему избегает посмотреть ей прямо в глаза и вынести окончательное решение о своей жизни — вот круг проблем, на которых будет сфокусировано наше внимание.

Советский человек, как бы он от этого не отрешивался, является наследником традиций и мировоззренческих ориентиров человека русского, дореволюционного. Поэтому его отношение к смерти невозможно понять без аналитики отношения к смерти человека русского вообще.

Человек традиционной (христианской) культуры жил ожиданием конца света, отсюда крайняя аскеза в жизни посясторонней: он уходил в монастыри, становился отшель-

ником и скопцом, что было характерно как для мировой, так и для русской истории. Это являлось одной из сторон взаимоотношения человека со смертью.

В то же время христианство — как западный католицизм, так и отечественное православие — способствовало созданию сплоченного коллектива (в этом качестве выступали либо семья, либо цех, либо сельская община), который с помощью месс, обрядов или просто добрых дел должен был «влиять» на потусторонний мир умерших. Обретение райских куш, сокращение времени пребывания в чистилище (в католичестве) часто зависело именно от коллектива единоверцев или от церкви в целом. Это одна из причин, по которой человек нуждался в родственных связях как в своем роде страховом полисе, гарантирующем ему продолжение жизни в посмертном инобытии.

Данная ситуация изменилась коренным образом в индустриальном обществе. Так, в странах современного развитого капитализма люди попадают под влияние массовой гедонистической по своей сути культуры, отказываясь от аскетических идеалов традиционного общества. Кроме того, современная культура исключает из перечня своих ценностей рождение и воспитание детей, ориентируя человечество на поиск удовольствий, а медицину и фармакологию ставя на борьбу с деторождаемостью. Либеральная идеология, например, решение демографических вопросов оставляет на усмотрение индивида.

Задача человека массового гедонистического общества состоит в том, чтобы отсрочить смерть, и более того, вынести ее за скобки собственного существования. Общество в целом озабочено лишь тем, чтобы как можно дольше сохранять человека как жизнеспособного потребителя, поддерживая тем самым экономический спрос, рост которого является критерием развития западной цивилизации.

Несомненно, в современной культуре присутствует и другая тенденция, гуманистическая, в рамках которой человек оценивается сам по себе, а его жизнь — в философских категориях свободы. Однако эта тенденция периферийна.

Вернемся теперь к дореволюционной России, где таинства и обряды, поминание мертвых создавали условия со-

хранения единства живущих с умершими. Русский человек заботился не только о потомстве, но и о земле, в которой спят мертвые и по которой ходят живые. Культ предков, регулярные заупокойные молитвы и поминания всех родственников, посещение кладбищ с приношением даров глубоко вошли в российское общество, а позднее перешли в советское, но уже с существенным отличием: мистическая сторона в советской культуре была вытеснена психологической. С покойниками делились радостью и горем, прощались перед дальней поездкой почти как с живыми людьми. Подобная забота об умерших была неразрывно связана с заботой об Отечестве, о бытии, а героизм и святость оказывались синонимами. Таким образом, русский человек «приручил» смерть, научился «жить» с ней по соседству. Если брать статистические данные, то смертность в стране была очень высокой, и каждый обитал рядом с ней.

Несмотря на то что человек постоянно сталкивался со смертью, он тем не менее испытывал страх перед ней, но этот страх уходил в бессознательное, имея еще языческие корни. Народное сознание, соединившее в себе элементы христианского и языческого мировоззрений, создало свой пантеон злых и добрых божков и духов, что замечательно показал, например, Н. В. Гоголь в повести «Вий»: там языческая нечисть, как все помнят, оказалась сильнее молитвы Богу. Именно злые языческие духи, связанные со смертью, оказались стойкими и не были побеждены ни крещением, ни святыми угодниками, ни религиозным или светским просветительством.

Но если быть более точным, русский человек не столько боялся смерти как прекращения земного существования, сколько гибели души от нечистой силы — ее сила не уступала силе святых — или полного забвения после смерти (нет ничего прискорбнее небытия).

Однако говорить о том, что стержнем русской ментальности является отношение к жизни и смерти, можно лишь с большой натяжкой. Не стоит забывать замечания Ф. М. Достоевского о многомерности русской души, в которой отражались все особенности жизни русского человека, его социально-классовая принадлежность, образ жизни, профессия и т. д.

Тем не менее в те моменты истории страны или личного бытия, когда вопрос жизни или смерти решался ценой жизни соотечественников, все перечисленные различия стирались, обнажая истинную душу человека, в которой существование рода, как говорил Л. Н. Толстой, человеческое, имело первостепенное значение. В минуты высшей опасности уходили не только психологические страхи, но и все размышления о религии. В этот момент все люди становились равны. Вспомним, например, смерть Петра I, который умер после переохлаждения, спасая из холодной воды простых граждан Санкт-Петербурга.

Но в обыденной жизни человек много размышлял о смерти и смысле жизни. Каждый человек, кем бы он ни был — крестьянином, бурлаком, отшельником, мастеровым, поденщиком, аристократом и даже императором — становился в этом вопросе немного философом. Смерть в экзистенциальном плане есть вызов каждому без исключения, и, как отмечал Платон, чем ближе к старости, тем этот вопрос становится острее. Более того, он не разрешается простым принятием той или иной концепции конца бытия. В своих переживаниях человек всегда пытается добавить что-то индивидуальное в осмысление феномена собственной смертности.

Одними из первых в русской истории из тех, кто сознательно пошел на смерть ради социальных преобразований, обновления и нового будущего России, были декабристы. Здесь необходимо оговориться и подчеркнуть, что феномен декабристов в нравственном плане нельзя рассматривать ни как измену Родине, ни как нарушение присяги, ни как акт отчаяния и вызова бытию.

Суть поступка декабристов состоит в том, что они пытались отказаться от постыдного рабства, в котором находилась Россия начала XIX века и о котором некоторые современные историки забывают. Рабство, которое никак не вписывалось ни в христианскую систему ценностей, ни в светско-просветительскую, ни в общечеловеческую. Декабристы, во всяком случае некоторые из них, были высокоидейными романтиками своего времени, и назначение человека понимали в духе Гете: «Человеком был в мире. //

Это значит — был борцом!». Истина и правда были дороже самой жизни, которую, к сожалению, они знали плохо.

В современных российских учебниках истории Отечества приводятся сведения о смертных казнях XIX века. Россия по их количеству занимала последнее место в мире, уступая всем развитым странам, что выглядит вполне благопристойно. Однако эти же учебники не приводят данные о смертности в тюрьмах, на этапах и каторгах. Кроме того, статистика убийств и самосудов того времени ужасающа. Из этого следует очень важный момент: русский человек, вроде бы примиренный со смертью, не ценил жизнь. Прежде всего не ценило ее само государство.

Равнодушие государства по отношению к человеческой жизни компенсировалось милосердием общества, всегда с сочувствием относившегося к осужденным. Ненадежность бытия, неуверенность в завтрашнем дне, вера в превратности судьбы разрушали преграды между законопослушными подданными и злоумышленниками: от сумы и тюрьмы не зарекайся.

Именно здесь следует искать источник современного российского шансона и уголовной романтики, которые сдерживались элитарной культурой вплоть до конца 90-х годов XX века. Низкая ценность жизни в русской культуре отмечается не только в социальной плоскости, но и в экзистенциальной. Например, в романе «Воскресенье» Л. Н. Толстой, повествуя о рождении Кати Масловой, упоминает пятерых рожденных до нее детей, которых родители умертвили без угрызения совести, поскольку не могли их прокормить.

Жизнь русского человека XIX века внешне была крайне убога. В последние годы жизни в Ясной Поляне Л. Н. Толстой, выезжая в соседние деревни с благотворительной целью, часто негодовал на грязь и неухоженность крестьянских домов. А. П. Чехов в рассказе «Мужики» дает развернутую картину деревенского быта: пьянство, драки, разгул, деградация. Тяжелые условия жизни, самоуправство властей всех уровней, отсутствие собственности на землю привели русского человека к пренебрежению своим бытием, отсутствию смысла конкретной человеческой жизни в потоке времени.

Отсюда русское «авось» и вспышки эмоционального и экзистенциального бунта против всех и вся, самоотверженная работа, по окончании которой пропивается все заработанное. Бегство от реальности в виртуальность, пропитанную алкогольными парами, стремление хоть на мгновение почувствовать себя хозяином собственной жизни — вот итог истории российского общества, основанного на эксплуатации ложных ценностей.

Пропаганда ценности жизни и тем более здорового образа жизни считалась маргинальной в русской культуре. Например, в православии существует холистическая доктрина, которая, несомненно, повлияла на определенную часть населения, заставив его позитивно отнестись к своему здоровью, окончательно разрешив проблему «memento mori». Согласно этой доктрине человек должен предстать перед судом Второго Пришествия в чистой одежде, с чистой душой, и тогда он получит шанс прожить еще тысячу лет в наиболее здоровом и красивом теле, которое он имел в течение своей жизни. С определенного возраста, далеко не пожилого, человек готовил себя к смерти: откладывал некоторую сумму денег, шил саван или белые одежды, в деревнях загодя выстругивали гробы, а если было что оставить в наследство, то составляли завещание.

Православие, как известно, лояльно относится к пьянству, поэтому мягко говоря нетрезвый образ жизни всегда был нормой. Исключением здесь выступало старообрядчество. Заботу о своем здоровье проявляли и сектантские христианские организации протестантского толка: баптисты, евангелисты, адвентисты седьмого дня, духоборцы, влияние которых в русском обществе конца XIX века было все-таки ограниченным. Кроме того, вести здоровый образ жизни в России было далеко не просто: все праздники и обряды связаны с винопитием, государство поощряло виноторговлю, пополняя бюджет, частные виноторговцы наживали барыши, непьющих людей сторонились.

Эпоха Просвещения внесла свой вклад в пропаганду здорового образа жизни. Создание медицинских факультетов, отдых и лечение на водах, борьба с антисанитарией и знахарским «залечиванием» создали новую парадигму жизни,

но все это коснулось только высших слоев общества. Картина «Завтрак аристократа» Федотова как раз запечатлела новое веяние времени. С другой стороны, в эпоху Просвещения предпринималась философская попытка расширить христианское понимание смерти, основываясь на достижениях науки и западной философии.

Так, согласно А. Н. Радищеву, аргументом в пользу бессмертия души служит закон сохранения энергии: «...человек по разрушении тела своего не может ничтожествовать, ибо если невозможно и само в себе противоречащее, что какая-либо сила в природе исчезла» [55, с. 394—410]. Идеи А. Н. Радищева (Сибирь еще со времен Аввакума славилась толерантностью) шли вразрез с православием, реанимируя идею Оригена о переселении душ. В результате этого посюсторонний мир стал цениться больше, чем потусторонний. Русские космисты развили эту идею, пытаясь не только сохранить существующую жизнь, но и вернуть ее умершим, заселив космическое пространство человеческими существами.

Советская эпоха внесла существенные коррективы в философию смерти. Отказавшись от религиозной доктрины, советское общество тем не менее во многом сохранило описанное выше отношение к смерти. Однако в отличие от предыдущей досоветской культуры ценность жизни никем не оспаривалась. Напротив, именно жизнь стала манифестироваться в качестве высшей ценности.

Между тем полноценное, здоровое существование — это только проект будущего, ради которого с легкостью можно пожертвовать жизнью современника (в фильме «Служили два товарища» есть эпизод, в котором с уст красного комиссара — женщины — легко слетает приказ: «Расстрелять»). Да и ценился не сам человек, а его статус, занимаемый им пост. С другой стороны, советское общество создало культ борьбы за коммунистические идеалы и героизировало смерть за «правое дело», которое включало борьбу с внешними и внутренними врагами, а также за производственные достижения, спасение урожая и затем уже за спасение членов социалистического общества.

Встретить смерть без ропота и страха, с полным сознанием выполненного долга, не прибегая к помощи сверхъестест-

венных сил, полностью порвав с религиозными обрядами и традицией, как это сделали, например, Николай Островский и его литературный герой, — вот идеал советских времен.

Если говорить о советском ритуальном обряде, то он образовывался постепенно. Жертв белого террора (например, Урицкого и других) хоронили с крестами. Захоронения в кремлевской стене и мавзолее были совершенно новым явлением в русской культуре. Между тем полностью атеистический похоронный обряд так и не сложился. Как в историческом прошлом России произошел синтез православия и язычества, так и новообразованный неохристианский похоронный обряд был дополнен атеистическими элементами: похороны на третий день, поминки, а на памятниках вместо креста — звезда. Итак, ни языческие, ни православные обряды не были вытеснены.

С другой стороны, атеизм постепенно становился мировоззрением миллионов граждан страны Советов. Однако здесь речь шла не о научном атеизме, который был уделом немногих. Большинство людей, отрицая веру, не сформировали мировоззрение, в котором отразилась бы научная картина мира. Их не занимали мысли о сверхъестественном, об Абсолюте, а вопросы о смерти они пытались вытеснить из своего сознания или отложить до того времени, когда ее призраки не замаячат на горизонте. Да и на пороге смерти часть людей не замечала ее присутствия, незаметно переходя в небытие.

Подобное чисто стоическое отношение к смерти описал поэт А. Кушнер в стихотворении «Старик»: «Кто тише старика, / Попавшего в больницу, / В окно издали / Глядящего на птицу / Кусты ему видны, Прижатые к киоску. / Висят на нем штаны / Больничные, в полоску. / Бухгалтером он был / Иль стекла мазал мелом? / Уж он и сам забыл, / Каким был занят делом. / Сражался в домино / Иль мастерил динамик? / Теперь ему одно / Окно, как в детстве пряник. / И дальний клен ему, / Весь виден до прожилков, / Быть может, потому, / Что дышит смерть в затылок. / Вдруг подведут черту / Под ним, как пишут смету, / И он уже — по ту, / А дерево — по эту» [30, с. 15].

Примечательно, что самому автору в 1966 году во время написания стихотворения было только 30 лет. В этом возрасте он уже выработал свое отношение к смерти как к естественному событию, незаметному для окружающих уходу в небытие на фоне вечности природы (как сказал А. С. Пушкин — «Быть славным хорошо. / Спокойным лучше вдвое»).

Именно в поэзии, в ее языке, согласно М. Хайдеггеру, выражается дух эпохи, мировосприятие целого общества, все узловые проблемы, связывающие человека и бытие.

Прожить жизнь в труде и желательнее подольше — вот настоящее счастье в понимании советского человека того времени. А. Кушнер оказался верен самому себе: свой последний сборник он назвал «По эту сторону таинственной черты». Там есть такие строки: «И боль, и гнев. Как римляне умны! / Их стойки считают, что из жизни / По меньшей мере сто ведут дверей, / А в жизнь — одна. Поэтому не кисни, / Не жалуйся, живущий, не робей. / В любой момент на волю можно выйти, / Через дверной перешагнуть порог — / И звездные тебя обхватят нити. / Космический обнимет холодок...» [30, с. 213].

Значительная часть людей проходит через тяжелые испытания, грозящие болезнями, увечьями и, как следствие, смертью, так называемые пограничные состояния. В это время, которое может длиться всего лишь несколько секунд, вся жизнь человека мгновенно высвечивается в его сознании, все ранее значимое разом становится несущественным.

Из этого состояния человек выходит иным. С другим пониманием жизни, измененными мироощущением и, возможно, мировоззрением. Но пограничное состояние — это не только объективные причины, подводящие человека к краю пропасти, но и моральная дилемма человека, момент кьеркегоровского выбора «или — или».

Так, герой романа В. Дудинцева «Белые одежды» биолог Федор Иванович сравнивает свой жизненный выбор с трубой, попав в которую, уже нельзя свернуть — только вперед или назад. Выбор должен произойти в кратчайший срок, тогда человек получает шанс выйти из трубы, но уже другим: «Он вдруг почувствовал отчетливо, что и та, его личная железная труба, по которой все эти пять лет шел он, ни

разу не остановившись и не попятившись, кончилась тоже. И спавшая почка, что дала неожиданный росток, закончила свой цикл роста — это он отчетливо почувствовал. Но так и не вник в сущность ее роста и цветения — слишком серьезно было все, происходившее в этой трубе, не было времени остановиться для самооценки. Пять лет шел рядом с кем-то высоким, тихо-задумчивым, не знавшим, что такое смелость, потому что смелость никогда не думает о себе. Пять лет это длилось. Нечто рядом с ним умело слушать отдельный голос и было наделено способностью экономно и точно ответить на внезапный выпад врага. Его существование было позицией. Шел с этим человеком пять лет и ни разу не сказал: “Это я!”» [20, с. 110]. Этот монолог-размышление вполне в духе М. Хайдеггера.

Философы-экзистенциалисты (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр) утверждают, что страх, ужас и скука возникают внешне спонтанно, вдруг, когда зов бытия пробивается в твою душу. Задача человека — найти в себе мужество заглянуть в ничто, в бездну, и после такого экзамена принять жизнь такой, какая она есть. Если кто-то видит смысл жизни только в человеке, о котором заботится, а бытие его не интересует, то такой человек подрывает свою субстанциональную основу, теряя самого себя.

Советский писатель Федор Абрамов описывает эту ситуацию в рассказе «Пролетали лебеди». Сюжет прост: в деревенской семье у женщины родилась двойня — здоровая девочка и больной мальчик. Девочка выхаживала брата, заботилась о нем, но не углядела: мальчик умер. Вскоре умерла и девочка. «Нет, не то поразило всех, что за малое время смерть заглянула в Авдотьину избу — для этой старухи дороги не заказаны... Что за болезнь у ребенка? Какая такая немочь источила девку? Тоска по брату? <...> Да, может быть, тоска — знакома людям эта сухотка. А все-таки плохо верилось, чтобы в ее-то годы да умирали от тоски» [1, с. 96].

Действительно, когда человек выходит из ситуации смертельной опасности, то для него этот выход есть процесс личного духовного перерождения. Между тем история показывает и иное: миллионы людей, например, прошли через страдания Первой мировой войны, и эти же милли-

оны ввергли свои страны в новую войну. Человек, испытав смертельную опасность, может стать жестоким и хладнокровным.

Когда смерть становится обыденным повседневным делом и человек постоянно ее преодолевает, он может потерять вкус к жизни, как это случилось с героем повести Виктора Астафьева «Пастух и пастушка» Борисом. Вот его размышления после полученного тяжелого, но не смертельного ранения: «Зачем? Для чего? Убивать или быть убитым? Нет, не-ет, нет! Хватит! Чтобы победить и вернуться домой? Но победят и без него, это уж теперь совершенно ясно, да не скоро победят. А у него нет ни сил, ни духу, весь пар из него вышел, душа и тело выболели, устали...» [6, с. 128].

В обыденной жизни происходит то же самое. Человеку, пережившему клиническую смерть, только на первых порах кажется, что он начнет новую жизнь. Для многих вырваться из круговорота обыденной жизни, отказаться от пагубных привычек бывает не под силу. Сколько талантливых людей (В. Высоцкий, О. Даль и др.), пройдя через клиническую смерть, не смогли преодолеть барьер, разделяющий два мира, два разных образа жизни.

В 60—70-х годах XX века в советском обществе меняются взаимоотношения государства и человека. Десталинизация политической системы вывела убийство человека из правового поля в экзистенциальное. Социально-экономические успехи позволили качественно улучшить человеческую жизнь. Заявление Хрущева о том, что «нынешнее поколение будет жить при коммунизме», наполнило жизни советских граждан новым содержанием. Жизнь приобрела самоценность. Люди хотели увидеть светлое будущее и почувствовать все прелести технического прогресса, который принесет счастье всему человечеству.

Это было время романтиков, которые по мироощущению существенно отличались от своих сверстников довоенного времени, когда человек-романтик отдавал всего себя труду, строительству новой жизни; социальное, таким образом, полностью поглощало экзистенциальное. Теперь, в 60-е годы, социальное и экзистенциальное шли параллельно друг другу, рядом, и экзистенциальное стало не менее

ценным, чем социальное. Век героев-одиночек завершился, и у нового Павки Корчагина обязательно должна быть красивая спутница.

Пафос жизни, пережитого мгновения, максимализм — все это отразилось в культуре того времени: «Будь распят на кресте распахнувшихся рук! / Забывай. / Забывайся! / Терзайся и падай. / Сердце вырвалось, бьется в тебе и вокруг. <...> Кто — до нас? / Никого! / После нас? / Никого! / Мир возник на секунду, / чтоб мы в нем жили!» [56, с. 234—235]. Беззаботность и отчаяние, легкомысленное отношение к смерти скорее ее игнорирование — черты эпохи шестидесятников. С другой стороны, в киноискусстве того времени социальная проблематика нередко по-прежнему оставалась на первом месте, однако не только по идеологическим соображениям: очень трудно передать метания человека, его монологи таким образом, чтобы заставить зрителя быть в напряжении.

Напротив, в литературе, особенно в прозе деревенщиков, экзистенциальное чаще выходило на первый план. Но в отличие от западной культуры в Советском Союзе не было чистой экзистенциальной культуры: всегда присутствовал социальный контекст.

Вот, например, последние размышления водителя Пронякина, персонажа повести Г. Владимова «Большая руда», героя-одиночки, романтика и прагматика в одном лице. В плохих погодных условиях он повез первую руду, чтобы доказать всем и себе, что руда есть и что он, Виктор Пронякин, неплохой шофер и неплохой парень, что-то может сделать для Родины: «Но, если ты жил, хотел и добивался, если ты что-то делал и любил то, что ты делаешь, и кому-нибудь становится от этого теплее, тогда ты можешь умереть один, в темной комнате, не сказав никому ни слова прощания или раскаяния» [14, с. 152]. Сама смерть здесь приняла форму языческого погребения: лодка с Виктором поплыла вдоль деревьев куда-то ввысь.

В конце 70-х годов XX века романтический задор постепенно стал угасать: пассионарность элиты сходила на нет. Надежды на скорое построение коммунизма не оправдывались. Как написал в 1972 году Р. Рождественский, «Про-

сто — мы устаем. / И тихо отходим в сторону, когда кончаются силы» [57, с. 81]. Еще точнее и трагичнее выразился поэт Борис Чичибабин: «Я так устал. / Как раб или собака. / Сними мою усталость, мать Смерть» [57, с. 84].

Миросозерцание, таким образом, начинало обретать пессимистический оттенок. Человек замыкался в своей экзистенции, социальное порой становится если еще не враждебным, то точно не своим. Начинается новый процесс отчуждения, человек чувствует себя одиноким. Не случайно главные герои пьесы В. Вампилова «Утиная охота» (сценарий В. Мережко), фильмов «Полеты во сне и наяву» (сценарий В. Токаревой) и «Вам и не снилось» (сценарий Г. Н. Щербаковой, И. Фрээ) терпят фиаско. В целом советский человек, как правило, не заглядывал в далекое будущее, живя обыденной трудовой жизнью, и постепенно превращался в потребителя массовой культуры.

В целом высшей ценностью советских людей (и этим то общество отличалось от досоветского) были дети, настоящей трагедией — бездетность. Социальная стабильность, уверенность в завтрашнем дне для советского человека казались естественными.

Гибель советского государства вызвала огромный социально-культурный шок, разрушалась советская иерархия ценностей. Из вполне дружелюбной среды обитания человек переместился во враждебное окружение. Статус советского человека, личности умер.

Вот какую ситуацию описывает современный прозаик Олег Зайончковский. Писатель из небольшого города, Подгузов, приходит за покупкой в магазин, уверенный в уважительном отношении к своей особе, и наталкивается на трех коротко стриженных мордатых молодцов. «Стриженные покупали водку и что-то еще, продавщица мгновенно подавала. Когда они набрали, что хотели, один мордатый, швырнув небрежно деньги, спросил, ткнув в писателя пальцем: “Валь, что это за чудовище с портфелем, ты не знаешь?” — и презрительно засмеялся. Валька, знавшая Подгузова много лет, только холуйски подхихикнула. Писатель от обиды потерял самообладание. <...> Как лунатик, писатель отчалил от прилавка и вышел из магазина. Не помня себя, доп-

лелся он до дома, лег на диван и пролежал на нем неведомо сколько времени. Нет, он не помер, подобно известному чеховскому персонажу, и не наложил на себя руки. Подгузов всего лишь тихо тронулся умом» [23, с. 162—163]. Статус советского человека как интеллигента и личности погиб.

В современной России из всех ценностных ориентиров советского человека осталась семья. Труд и творчество стали явно расходиться в разные стороны. Творчество — для души и в свободное время, работа — для заработка. Выбор профессии зависит теперь не от личных способностей, а определяется законами рынка. Тем не менее часть общества по-прежнему исповедует старые ценности: получая крохотную зарплату, остаются преданными своему творческому труду, считая его долгом не только перед российским обществом, но и перед всем человечеством. В том случае если их понимают и поддерживают близкие, они могут быть счастливы.

Современная эпоха безжалостна. Она разрушает семейные связи, замыкая человека в оболочку собственного «я». Количество одиноких людей катастрофически увеличивается. Кто-то не может найти близкого по духу человека, кто-то теряет его по различным причинам. Подобную ситуацию описывает Нелли Мартова в повести «Двенадцать смертей Веры Ивановны».

Действие повести происходит в реальности постсоветского времени; в произведении раскрывается духовная жизнь немолодой женщины, пенсионерки, бывшей учительницы математики Веры Ивановны. После гибели в автомобильной катастрофе ее единственной дочери смысл жизни был потерян. «Теперь в ее жизни осталась только одна точка — место на кладбище» [44, с. 53]. «Отчего-то Вера Ивановна была уверена, что Бог пошлет ей смерть сразу же, как она попросит... Достаточно будет просто лечь и закрыть глаза. Мать ей рассказывала, что так умерла в деревне ее прабабушка в возрасте за девяносто. Так и сказала детям: “Помру я завтра”. Подоила корову, перестирала белье, сходила в баньку, переделалась в чистое, легла и померла себе тихонько» [44, с. 53].

Она назначила себе число, 9 января, и стала готовиться. Прибрала квартиру, пристроила кота, написала завещание на квартиру своей соседке, положила на видное место деньги

на похороны. Но смерть не пришла ни в январе, ни в последующие месяцы. Волей-неволей Вера Ивановна втянулась в обыденную жизнь. Но обыденность для нее означала помощь окружающим. Она обучила сына соседки арифметике, при этом вознаграждая его деньгами за успехи.

И вот как-то в декабре, выйдя на лыжную прогулку, женщина обнаружила, «как из сделанной ею кормушки красногрудый снегирь клюет пшено. Она сошла с лыжни и стала в сторонке, любясь птицей. Свет и радость заполняли сердце, будто с каждым зернышком, что подбирал из кормушки крохотный клювик, что-то таяло в душе, что-то отпускало, и легче становилось дышать, и вкуснее казался воздух, да так, что она никак не могла надышаться...» [44, с. 55].

Как видим, жизнь победила смерть в душе Веры Ивановны. Женщина научилась наслаждаться вот-бытием. Старая учительница нашла гармонию с природой, ведь именно ею сделанная кормушка помогает выжить снегирю. У нее, говоря современным философским языком, сформировалось коэволюционное мировосприятие жизни: в нем нашлось место как социальным отношениям, так и естественно-природным.

Писатель Подгузов, опираясь на статусные ценности, был полностью поглощен социальным, и резкие социальные перемены сломили его — он запускал бумажные самолетки, сделанные из своих произведений, что является свидетельством крушения его как личности.

Вера Ивановна, напротив, вырвала из тетрадей бывших учеников листы, написала им добрые пожелания, сделала из них самолетки и запустила из окна. Она поняла, что «прямая — это, на самом деле, множество точек. А каждая точка, в свою очередь, если ее развернуть, может оказаться и линией, и параллелепипедом, и шаром или пирамидой... А значит, нет больше в жизни одной строгой прямой линии, нет больше отрезков от точки к точке, а есть только свободная кривая в многомерном пространстве, и в каждой ее точке прячется целая маленькая жизнь» [44, с. 57]. Бумажные самолетки превратились в бумажных журавлей, что согласно восточной традиции является символом детской чистой души. Жизнь отыскала смысл в самой жизни.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Постмодернизм как культура постсоветского человека и неогуманизм

В современную общественную жизнь незаметно внедрилось понятие неогуманизма. Это либо связано со стремлением части современных интеллектуалов создать «новый неологизм», либо призвано внести некую новизну в политику тотальной толерантности и демократии, тем самым подчеркнув свое присутствие в современном историческом процессе. Но есть и другая сторона понятия неогуманизма, более глубокая и требующая детального анализа. Она связана с мировоззренческой установкой постмодернизма и коренится в его метафизической основе.

Многие критики видят в постмодернизме только одну сторону, связанную с разрывом традиций, нигилизмом и отрицанием истины. В основе этой философии лежит метафизическая установка, сутью которой является процесс реконструкции гносеологии, декартовского рационализма и «проекта просвещения», которые, по мысли сторонников этого течения, ответственны за современное состояние человека, общества и природы.

Действительно, человек модерна, живший в XX веке, в ходе мировых войн и революций зачастую прикрывался лозунгом гуманизма, уничтожая при этом себе подобных и тем самым показывая себя не с лучшей стороны. Отсюда ведет свое начало откровенно циничная практика постмодернизма в сфере культуры: ко всем достижениям современной цивилизации, как подлинным, так и мнимым, предъявляются необоснованные требования.

«Необходимо поработать топором, чтобы освободить себе место», — образно, но метко, сказал по этому поводу в прог-

рамме «Апокриф» писатель-постмодернист В. Сорокин. Каждый новый этап в сфере культуры и не только начинается с борьбы с укоренившимися традициями. Чего стоит, например, позиция пролеткульта. В остальном мире таких примеров тоже было предостаточно: молодой К. Гамсун совершал революцию на Парнасе, расчищая дорогу молодым писателям-психологам, свергая старых кумиров.

С другой стороны, видеть в постмодернистских текстах В. Сорокина и В. Пелевина, а также других писателей только взмахи топора — значит не видеть ничего. Постмодернизм в литературе — вещь чрезвычайно сложная и по разнообразию форм сравнимая только с Серебряным веком. На рубеже XIX—XX веков литературные направления манифестировали свои ценности и мировоззренческие установки, провозглашая борьбу за свободу творчества и человека, конструирующего собственное бытие, которое между тем, по их замыслу, гармонично вписывалось в человечество и космос в целом:

Пускай мой друг, разрезав том поэта,
Упьется в нем и стройностью сонета,
И буквами спокойной красоты!

Валерий Брюсов

Модернизм — это не просто стремление шагнуть в ногу со временем, а попытка опередить его, заглянуть в глаза будущему. Модернизм — отражение изменяющегося бытия и попытка прогнозировать эти изменения. Это борьба чувств с хаосом, времени с бытием. Однако для того чтобы забежать вперед своего бытия, необходимы место отталкивания и точка опоры. Символизм видит их в Средневековье, другие направления выбирают место в иных культурных пространствах прошлого, игнорируя настоящее. Модернизм требует обновления. Модернизм — вечная весна!

Постмодернизм, напротив, отказывается от времени как поступательного движения вперед. «Вперед» — это устарело, впереди — апокалипсис. В постмодернизме стрела времени не только изгибается, но и переламаывается на столько частей, на сколько пожелает творец — поэт или писатель. А дальше — игра с осколками времени. Если нет смысла в истории, а у постмодернизма на это мнение есть веское основание (Первая мировая война ничему не научила человечество,

Вторая мировая привела не к консолидации общества, а к его разобщению, все благие попытки изменить общество к лучшему приводили к противоположным результатам), то все превращается в игру.

Модернизм показал, что, несмотря на все пороки чело- века (они, по мнению некоторых поэтов, например В. Кузь- мина, сами по себе прекрасны, поэтому и непредосуди- тельны), последний остается творцом истории. Он, чело- век, занимает место Бога, низвергая Его:

Голосил
Низким басом,
В небеса запустил
Ананасом.

Андрей Белый

Постмодернизм крайне негативно относится к идее о том, что человек порочен, но он и безгрешен; пытается отде- лить бытие от человека, сбросить с себя все человеческое в этом бытии, и в том числе его ценности.

Вон там убили человека,
Вон там убили человека,
Вон там убили человека,
Внизу — убили человека.

Генрих Сапгир

Бессмысленность жизни постоянно ощущается поэтами- постмодернистами:

Умерла в бараке 47 лет.
Детей нет.
Работала в мужском туалете...
Для чего жила на свете?

Игорь Холин

Поэты Серебряного века загнали гуманизм внутрь чело- веческого существования, когда весь размах и величие ант- ропоцентризма высокого Возрождения сжались до карика- турных размеров:

Над миром тем, что мне — столетья завещали,
Который был моим, который я отверг!

Валерий Брюсов

Модернисты бегут от реального бытия, а бегство, по мысли М. Хайдеггера, есть падение.

Предшествующая постмодернизму поэзия подвергла сомнению реальность человеческого мирка:

Младенец, Мария, Иосиф, цари,
Скотина, верблюды, их поводьери,
В овчине до пят пастухи — исполины —
Все стало набором игрушек из глины.

Иосиф Бродский

Постмодернизм высмеял и это последнее прибежище гуманизма:

Если
же вычесть меня из Бога
а Последнего из меня
итога
по словам педагога
та же знаете ли муйня
да
таки дырочка О из бездны
ноль
ну
и О себе
и
о
майн гот
дружок коли не интересно не ходите на наш кружок.

Михаил Генделев

Поэзия постмодернистов свободна от всяких условностей, и их попытка деконструкции структуры языка есть только одна из сторон их деятельности в разрушении «дома бытия», построенного на фундаменте человеческого разума. Но существует и вторая сторона: «Всегда, когда совершается искусство, то есть всегда, когда есть начало, в чреду свершений — в историю — входит первотолчок побуждения, и история начинается, или же начинается заново» [70, с. 215]. Постмодернизм — это, как предполагают оксфордский профессор Т. Иглстон и российский философ Г. Кнабе, и с ними можно в этом согласиться, бескомпромиссная крити-

ка общества, основанного на прогрессе, комфорте, прибыли, и возвращение к истокам, во времена, когда духовные идеалы не отделялись от разума человека.

...пустота
напрягает усилия —
стала рогом изобилия —
и подобно девушкам
беременным
разрешилась
пространством,
и временем.

Генрих Сангир

В постмодернистской прозе более отчетливо проявляется мысль о замкнутости пространства и времени. Недаром В. Пелевин в своих рассказах развивает проблематику черной дыры в космологии — круговорот или новая спираль?

Всем своим творчеством многие писатели-постмодернисты постулируют, что история человечества ходит по замкнутому кругу. Исторические личности — Гитлер, Сталин, Хрущев, Брежнев, граф Толстой и др. — вплетены в современную жизнь; федоровский проект «общего дела», таким образом, исправно реализуется. Простые герои никак не могут избавиться от пороков прошлого. История преследует человека, который не разрешил декартовского сомнения: сомневаться можно во всем, и особенно в своем «я». Серия рассказов В. Пелевина под названием «Спи» является ярким выражением этой идеи. В его рассказах и романах постоянно обыгрывается тема разложения человека и разращения общества в целом.

Занимательны и в какой-то степени знаковы и поучительны романы В. Сорокина «День опричника» и «Сахарный кремль», где автор подводит черту под разрушающей критикой современного общества. Он, используя литературный жанр антиутопии, созидает новое общество, в котором Россия и Китай превращаются в доминирующие мировые державы. Здесь прослеживаются традиции В. Ф. Одоевского и братьев Стругацких («Обитаемый остров»). Между тем романтизм В. Ф. Одоевского и гуманизм Стругацких полнос-

тью отсутствуют у В. Сорокина. Оба романа занимательны тем, что доводят до абсурда как надежды славянофилов, почвенников и евразийцев, так и чаяния западников, их стремление увековечить либеральные идеи. В. Сорокин неомифологичен:

В той стране далекой терема стоят,
Терема стоят все высокие,
Все высокие, островерхие,
Небо синее нещадно подпирающие.
А живут в тех теремах люди наглые,
Люди наглые да бесчестные,
Страха Божия совсем не имеющие.
Во грехах своих паскудных купаются,
Все купаются, наслаждаются.
Издеваются, насмеваются,
Сатанинскими делами прикрываются.
Все плюют они на Святую Русь,
На Святую Русь на православную,
Все глумятся они над правдою.
Все позорят они имя Божие.

Возрожденное государство изображается в духе Джонатана Свифта: в его основе лежат сила и порядок. Вновь «воскресают» опричники — унифицированные службы безопасности, являющиеся опорой власти. Перед властью все равны, но равны не в правовом отношении, а в карательном (все одинаково могут быть наказаны), в чем состоит принцип государственной справедливости. Общество, выстроенное В. Сорокиным, диалектически синтезировало русско-советский тоталитаризм (от Ивана Грозного до Сталина) с западным либерализмом, вернее, синтезировало негативные моменты как первого, так и второго, в результате чего возникла сильная империя с ничтожными правителями и жалкими подданными. В произведении нет радужных надежд и романтических героев, нет ни Гулливера, ни супермена Максима. Но это и не возвращение прошлого с его символами — собачьими головами и древнерусскими титулами, это логическое завершение истории либерализма, демократии, предсказанное и обоснованное еще Платоном и Аристотелем, а также и конец всем утопиям и антиутопиям.

Если большинство антиутопий до В. Сорокина были построены на критике казарменного социализма, то сорокинские антиутопии — это критика олигархического капитализма и общества массового потребления. Постмодернизм В. Сорокина противопоставляет себя самой культуре постмодернизма.

Неогуманизм постмодернистов заключается как раз в том, чтобы покончить со всем, что может служить источником мифологизации и порабощения: пресекать все попытки сакрализации чего-то и кого-то. Культура в своем поступательном развитии пришла к такому состоянию, при котором человек есть никто и ничто, поэтому ее надо если и не выкинуть за борт истории, как предлагали в начале прошлого века некоторые поэты-модернисты, то по крайней мере опустить до уровня ироничного человека нашего времени:

...и иду, иду в Россию.
Оглянулся — он стоит.
Сквозь пространства роковые
Моцарт мне вослед глядит.
Машет, машет треуголкой,
В золотом луче горя.
И ему со Вшивой Горки
Помахал ушанкой я.
Гадом буду — не забуду
Нашей дружбы, корешок.
Ведь всегда, везде со мною
Твой смешной бурундучок.

Тимур Кибиров

Поэзия подводит философию к ранам исторического бытия. Поэзия всегда там, где присутствует угроза превращения творчества в предмет. Творчество заключается не в создании единичного произведения, оно сопричастно всеобщему. Поэзия заполняет разрыв времени: Первая мировая война — поэзия Серебряного века, революция — поэзия от В. Маяковского до И. Сельвинского, Великая Отечественная война — поэзия фронтовиков и шестидесятников, «оттепель» — романтизм лириков и физиков.

Только постмодернизм объединил все это в единый разрыв, в черную дыру. Отсюда такая легкость, игра со временем, такое панибратское отношение к личностям прошлого и настоящего: война за гуманизм, которую вел человек со времен Просвещения, проиграна и проиграна, бесповоротно. Человек расстается с историей, со временем, но не с бытием.

Между тем это расставание идет не столько через смех, сколько через слезы и трагедию. Поэт снимает с человека все маски, но и сам не боится обнажиться. Таким образом, в век опредмечивания (отоваривания) творчества и дегуманизации общества постмодернизм предлагает свободное творение человеком самого себя из субстрата мировой культуры, но без назидательности, без аксиологии и идеологии.

Однако творчество, свободное парение под силу не каждому: «Рожденный ползать — летать не может!» (М. Горький). Постмодернизм вышел из модернизма и, лишь встав на ноги, отказался от всякого родства с ним. Постмодернисты — это прежде всего интеллектуалы, и их произведения обращены к таким же, как они. Человек-неинтеллектуал («дружок коли не интересно не ходите на наш кружок» (М. Генделев) не поймет постмодернизм. Постмодернизм есть поле элитарной культуры. Отсюда его ограниченность и некая обреченность в смысле преемственности.

Постмодернизм как культурный феномен нашего времени в своем развитии пытается снять заложенные в нем противоречия. Но эта попытка, идущая через отрицание феномена времени, приводит к укоренению в нем. Отрицание авторства приводит к культу автора, отрицание абсолютной истины ведет к уверенности в своей правоте. Отсюда трагический конец постмодернизма, одна составляющая которого обречена двигаться по кругу («По кругу человека водит бес», — говорит Блаженный Августин). Это движение по кругу создает талантливые произведения, но не предлагает человечеству новых философских идей. Другая сторона постмодернизма — в возвращении к проблеме уникальности человеческой жизни.

Литература

1. *Абрамов, Ф. А.* Пролетали лебеди / Ф. А. Абрамов // *Жарким летом : рассказы* — Л. : Сов. писатель, 1984. — С. 84—96.
2. *Августин: pro et contra.* — СПб. : РГХИ, 2002. — 976 с.
3. *Аксенов, В. П.* Зеница ока вместо мемуаров / В. П. Аксенов. — М. : Вагриус, 2005. — 495 с.
4. *Аникин, А. В.* Путь исканий: социально-экономические идеи в России до марксизма / А. В. Аникин. — М. : Политиздат, 1990. — 415 с.
5. *Аннинский, Л. А.* Красный век / Л. А. Аннинский // *Эпоха и ее поэты.* В 2 кн. Кн. 1. — М. : Эко, 2009. — 432 с.
6. *Астафьев, В. П.* Пастух и пастушка / В. П. Астафьев // *Повести / Астафьев В., Носов Е., Шевченко А.* — М. : Сов. Россия, 1986. — С. 5—134.
7. *Басинский, П. В.* Горький / П. В. Басинский. — М. : Молодая гвардия, 2006. — 451 с.
8. *Белявский, М. Т.* Общественно-политическая мысль / М. Т. Белявский, Л. Г. Кислягина // *Очерки русской культуры XVIII века.* В 4 ч. Ч. 3. — М. : МГУ, 1988. — С. 162—211.
9. *Бердяев, Н. А.* Евразийцы / Н. А. Бердяев // *Путь.* — 1925. — № 1. — С. 134—139.
10. *Бердяев, Н. А.* О духовной буржуазности / Н. А. Бердяев // *Путь.* — 1926. — № 3. — С. 3—13.
11. *Богданов, А. А.* Страна идолов и философия марксизма / А. А. Богданов // *Очерки по философии марксизма.* — М. : Звено, 1910. — С. 215—242.
12. *Богданов, К. А.* О крокодилах в России / К. А. Богданов. — М. : Новое литературное обозрение, 2006. — 352 с.
13. *Владимиров, В. В.* Смысл русской жизни / В. В. Владимиров. — М. : Алгоритм, 2006. — 544 с.
14. *Владимов, Г. Н.* Большая руда / Г. Н. Владимов // *Собрание сочинений.* В 4 т. Т. 1. — М. : Наш дом, 1998. — 370 с.
15. *Воспоминания русских крестьян XVIII — первой половины XIX века.* — М. : Новое литературное обозрение, 2006. — 784 с.
16. *Гегель, Г.* Феноменология духа / Г. Гегель // *Вопросы философии.* — 2009. — № 10. — С. 140—151.

17. *Горький, М.* Отшельник / М. Горький // Собр. соч. В 18 т. Т. 10. — М. : Государственное издательство художественной литературы, 1962. — С. 62—83.
18. *Джеймс, У.* Воля к вере / У. Джеймс. — М. : Республика, 1997. — 432 с.
19. Досократики. — Мн. : Харвест, 1999. — 784 с.
20. *Дудинцев, В.* Белые одежды / В. Дудинцев // Роман-газета. — 1988. — № 8. — 112 с.
21. *Душенко, К. В.* Мысли и изречения древних с указанием источника / К. В. Душенко. — М. : Эксмо, 2004. — 1056 с.
22. *Забылин, М.* Русский народ: его обычаи, предания, обряды и суеверия / М. Забылин. — М. : Эксмо, 2003. — 608 с.
23. *Зайончковский, О. В.* Собрание сочинений / О. В. Зайончковский. — М. : ОПИ, 2007. — 624 с.
24. *Иванов, В. И.* Родное и вселенское / В. И. Иванов. — М. : Республика, 1994. — 428 с.
25. *Камю, А.* Записки бунтаря / А. Камю. — М. : АСТ, 2011. — 381 с.
26. *Карташов, А. В.* История Русской Церкви. В 2 т. Т. 2 / А. В. Карташов. — М. : Эксмо, 2005. — 816 с.
27. *Ключевский, В. О.* О русской истории / В. О. Ключевский. — М. : Просвещение, 1993. — 576 с.
28. *Краснобаев, Б. И.* Основные черты и тенденции развития русской культуры в XVIII веке / Б. И. Краснобаев // Очерки русской культуры XVIII века. В 4 ч. Ч. 1. — М. : МГУ, 1985. — 384 с.
29. *Куприн, А. И.* Леночка / А. И. Куприн // Собр. соч. В 6 т. Т. 4. — М. : Художественная литература, 1958. — С. 399—411.
30. *Кушнер, А.* По эту сторону таинственной черты / А. Кушнер. — СПб. : Азбука, 2011. — 544 с.
31. *Лесков, Н. С.* На краю света / Н. С. Лесков // Собр. соч. В 12 т. Т. 9 — М. : Правда, 1989. — С. 5—33.
32. *Лесков, Н. С.* Однодум / Н. С. Лесков // Собр. соч. В 12 т. Т. 1. — М. : Правда, 1989. — С. 335—396.
33. *Лотман, Ю. М.* К семиотической типологии русской культуры XVIII века / Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский // Из истории русской культуры. Т. 4. — М. : Языки русской культуры, 1996. — С. 425—448.
34. *Лотман, Ю. М.* Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII века / Ю. М. Лотман // Избранные статьи в трех томах. Т. 1. — Таллин : Александра, 1992. — С. 248—269.

35. Люкс, Л. Евразийство и консервативная революция / Л. Люкс // Вопросы философии. — 1996. — № 3. — С. 57—69.
36. Макиавелли, Н. Избранные сочинения / Н. Макиавелли. — М. : Художественная литература, 1982. — 503 с.
37. Марк, А. А. Размышления / А. А. Марк. — СПб. : Наука, 1993. — 248 с.
38. Маркс, К. Заработная плата, цена и прибыль / К. Маркс // Сочинения. В 50 т. Т. 16 / Маркс К., Энгельс Ф. — М. : Государственное издательство политической литературы, 1960. — С. 101—155.
39. Маркс, К. Письмо к Анненкову / К. Маркс // Сочинения. В 50 т. Т. 27 / Маркс К., Энгельс Ф. — М. : Государственное издательство политической литературы, 1962. — С. 401—412.
40. Маркс, К. Процесс Готшалка и его товарищей / К. Маркс // Сочинения. В 50 т. Т. 6 / Маркс К., Энгельс Ф. — М. : Государственное издательство политической литературы, 1957. — С. 139—147.
41. Маркс, К. Процесс производства капитала / К. Маркс // Сочинения. В 50 т. Т. 23 / Маркс К., Энгельс Ф. — М. : Государственное издательство политической литературы, 1960. — С. 43—773.
42. Маркс, К. Размышления юноши при выборе профессии года / К. Маркс // Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. — М. : Академический проект, 2010. — С. 31—37.
43. Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс // Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. — М. : Академический проект, 2010. — С. 303—359.
44. Мартова, Н. Наследницы Белкина. Двенадцать смертей Веры Ивановны / Н. Мартова. — М. : КоЛибри, 2010. — 398 с.
45. Мильдон, В. И. Русская идея в конце XX века / В. И. Мильдон // Вопросы философии. — 1996. — № 3. — С. 46—56.
46. Митрополит Евлогий. Путь моей жизни / Митрополит Евлогий. — М. : Московский рабочий, 1994. — 621 с.
47. Набоков, В. Лекции по зарубежной литературе / В. Набоков. — СПб. : Азбука-классика, 2010. — 512 с.
48. Панарин, А. С. Православная цивилизация в глобальном мире / А. С. Панарин. — М. : Эксмо, 2003. — 544 с.

49. *Панченко, А. М.* Я эмигрировал в Древнюю Русь / А. М. Панченко. — СПб. : Звезда, 2005. — 543 с.
50. *Педиконе, П.* Тарковские. Отец и сын в зеркале судьбы / П. Педиконе, А. Лаврин. — М. : ЭНАС, 2008. — 408 с.
51. *Платонов, А. П.* Фабрика литературы: литературная критика, публицистика. Электрик Павел Корчагин / А. П. Платонов. — М. : Время, 2011. — С. 149—164.
52. *Платонов, С. Ф.* Лекции по русской истории / С. Ф. Платонов. — М. : Летопись, 2000. — 742 с.
53. *Прохоров, М. М.* Историческое и логическое (философско-методологический анализ) : монография / М. М. Прохоров. — Нижний Новгород : ВГИПА, 2004. — 186 с.
54. *Прохоров, М. М.* История и мировоззрение / М. М. Прохоров. — Псков : Изд-во Псковского ОБЛИПКРО, 1998. — 172 с.
55. *Радищев, А. Н.* О человеке и его смертности и бессмертии / А. Н. Радищев // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир — эпоха Просвещения. — М. : Политиздат, 1991. — С. 394—410.
56. Размышления о России и русских. «Вторая философия» русского человека. — М. : Московская школа политических исследований, 2006. — 616 с.
57. *Рождественский, Р. И.* Стихотворения / Р. И. Рождественский. — М. : Эксмо, 2006. — 480 с.
58. Русская поэзия второй половины XX века. — М. : Дрофа, 2005. — 238 с.
59. *Салтыков-Щедрин, М. Е.* Рождественская сказка / М. Е. Салтыков-Щедрин // Собр. соч. В 10 т. Т. 9. — М. : Правда, 1988. — С. 52—62.
60. *Салуцкий, А. С.* Из России с любовью / А. С. Салуцкий. — М. : ТЕРРА, 2006. — 688 с.
61. *Сартр, Ж.-П.* Бытие и ничто / Ж.-П. Сартр. — М. : АСТ; АСТ Москва, 2009. — 925 с.
62. *Слаповский, А. И.* Большая книга перемен / А. И. Слаповский. — М. : АСТ, 2011. — 640 с.
63. *Слотердайк, П.* Критика цинического разума / П. Слотердайк. — Екатеринбург : Изд-во Уральского университета, 2001. — 584 с.
64. *Соловьев, С. М.* История России с древнейших времен. В 15 кн. Кн. 7 / С. М. Соловьев. — М. : Соцэкгиз, 1962. — 722 с.

65. *Тиллих, П.* Избранное. Теология Культуры / П. Тиллих. — М. : Юрист, 1995. — 480 с.
66. *Трубецкой, Е. Н.* Смысл жизни / Е. Н. Трубецкой // Русские философы (конец XIX — начало XX века). Антология. — М. : Книжная палата, 1994. — 424 с.
67. *Успенский, Б. А.* Этюды о русской истории / Б. А. Успенский. — СПб. : Азбука, 2002. — 474 с.
68. *Франкл, В.* Человек в поисках смысла / В. Франкл. — М. : Прогресс, 1990. — 368 с.
69. *Фромм, Э.* Концепция человека у Карла Маркса / Э. Фромм // Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы / Маркс К. — М. : Академический проект, 2010. — С. 576—606.
70. *Хайдеггер, М.* Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. — М. : Республика, 1993. — 447 с.
71. *Хайдеггер, М.* Истоки художественного творения / М. Хайдеггер. — М. : Академический проект, 2008. — 528 с.
72. *Хайдеггер, М.* Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. — М. : Выssh. shk., 1991. — 192 с.
73. *Хлынина, Т. П.* Запад в восприятии советского человека 1920-х гг. / Т. П. Хлынина // Российская история. — 2010. — № 5. — С. 38—48.
74. *Хоскинг, Дж.* Россия и русские. В 2 кн. Кн. 2 / Дж. Хоскинг. — М. : АСТ, 2003. — 496 с.
75. *Целлер, Э.* Очерк истории греческой философии / Э. Целлер. — М. : Канон, 1996. — 336 с.
76. *Четвериков, С.* Из истории русского старчества / С. Четвериков // Путь. — 1925. — № 1. — С. 99—145.
77. *Чехов, А. П.* Мужики / А. П. Чехов // Собр. соч. В 12 т. Т. 8. — М. : Художественная литература, 1963. — С. 198—229.
78. *Чехов, А. П.* Рассказ неизвестного человека / А. П. Чехов // Собр. соч. В 12 т. Т. 7. — М. : Художественная литература, 1962. — С. 194—274.
79. *Шульгин, В. С.* Религия и церковь / В. С. Шульгин // Очерки русской культуры XVIII века. — Л. : Ленинградский университет, 1987. — 406 с.
80. *Энгельс, Ф.* Анти-Дюринг / Ф. Энгельс // Сочинения. В 50 т. Т. 20 / Маркс К., Энгельс Ф. — М. : Государственное издательство политической литературы, 1961. — С. 5—326.

Содержание

Введение	3
Глава I. ЧЕЛОВЕК: СУЩНОСТЬ, ДОЛГ, СВОБОДА	6
1. Сущность человека вне человека	6
2. Сущность человека внутри человека	11
Глава II. СМЫСЛ ЖИЗНИ	15
1. Религиозная философия, русская литература и экзистенциализм в поиске смысла жизни	15
2. Онтологические аспекты поиска смысла жизни...	23
3. Индивидуальные психологические особенности человека в историческом поиске смысла жизни	31
Глава III. СТАНОВЛЕНИЕ РУССКОГО ЧЕЛОВЕКА	34
1. Светское мышление как вариант обновления бытийного поля русской культуры XVIII века	34
2. Русская церковь и перемены бытия	38
3. Мировоззрение русского человека XVIII века и раскол бытия	41
4. Барочное искусство, игра и бытие	45
5. Игра как защита бытия?	48
6. Кризис проекта российского православного человека	55
Глава IV. МАРКСИСТСКИЙ ПРОЕКТ ЧЕЛОВЕКА	59
Глава V. ПРОЕКТ СОВЕТСКОГО ЧЕЛОВЕКА И СОВЕТСКИЙ ЧЕЛОВЕК В РЕАЛЬНОСТИ	71
1. Советская модель человека	71
2. Советское кино 60-х годов XX века как раскрытие сущности советского человека	82
3. Советский человек и его ценности	87
4. Мировоззрение советского человека	90
5. Частная собственность и менталитет русского народа	95
Глава VI. СМЕРТЬ СОВЕТСКОГО ЧЕЛОВЕКА	98
Заключение. Постмодернизм как культура постсоветского человека и неогуманизм	113
Литература	121

Научное издание

Гришин Вадим Васильевич

**ЧЕЛОВЕК ИДЕАЛЬНЫЙ
и ЧЕЛОВЕК РЕАЛЬНЫЙ
в КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ
(гуманистический аспект)**



Монография

Редакторы *С. И. Бодриков, Н. А. Чиркова*
Корректор *В. А. Буренкова*
Компьютерная верстка *Л. И. Половинкиной*

Оригинал-макет подписан в печать 30.10.2018 г.
Формат $60 \times 84 \frac{1}{16}$. Бумага офсетная. Гарнитура «Times ET».
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 7,44. Тираж 100 экз. Заказ 2481.

Нижегородский институт развития образования,
603122, Н. Новгород, ул. Ванеева, 203.
www.niro.nnov.ru

Отпечатано в издательском центре учебной
и учебно-методической литературы ГБОУ ДПО НИРО

В. В. Гришин

ЧЕЛОВЕК ИДЕАЛЬНЫЙ
и ЧЕЛОВЕК РЕАЛЬНЫЙ
в КОНТЕКСТЕ
РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ:
гуманистический аспект

Монография

