

УДК 008:130.2

Смыслы и идеалы культуры: пути и перепутья гуманизма

© Левяш И. Я.

Государственное научное учреждение «Институт философии Национальной академии наук Беларуси», Минск

В статье рассматриваются основные категории культуры в современных прочтениях. Нынешняя культура с ее многочисленными смыслами переходит в зону новых ценностей, а это требует осмысления и осознания данного противоречия. В пространстве противоречия исследуются проблемы идеала как прообраза и совершенства; проблемы субъекта идеалов; в связи с процессами десакрализации реальности анализируется суть кризиса сакрального в современной культуре. Анализируя отношения разных философов к проблеме идеала, автор статьи исходит из следующей позиции: идеал как «норма норм» имеет антропотворческий характер, творится человеком и творит его, искусство возможного приближения к совершенству, расширения пределов возможного. В таком контексте очевидной является ориентация на практическую гуманизацию мира человека как смысл его жизни. Потребность в идеале заявляется исследователем в качестве фундаментального архетипа.

Анализируется проблема цены идеалов, выявляется суть понятий «субъекты» и «дубъекты» в культуре. Наряду с устойчивыми традициями отношения к человеку как к средству или цели рассматривается тенденция как к эволюции, так и к инволюции у крупных мыслителей, фундаментальная смена «критериев ценности» в обоих направлениях.

Ключевые слова: идеал, десакрализация реальности, цена идеалов, субъект и дубъект в культуре.

(Искусство и культура. — 2011. — № 2(2). — С. 72–84)

Senses and ideals of culture: ways and crossroads of humanism

© Leviash I. J.

State Scientific Establishment "Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus", Minsk

The article considers basic categories of culture in contemporary interpretations. Contemporary culture with its numerous senses transfers into the zone of new values which requires thinking over and understanding this contradiction. Within the space of contradiction problems of the ideal as the proto-image and the perfection are considered; problems of the subject of ideals; in connection with the processes of desacralisation of the reality the essence of the crisis of the sacral in contemporary culture is analyzed. While analyzing the attitude of different philosophers to the problem of the ideal the author starts with the following position: the ideal as "a norm of norms" has anthropocreated character, is created by the man and creates the man, the art of the possible approaching to the perfect, expansion of the limits of the possible. In this context orientation on practical humanization of the world of man as the sense of his life is evident. The need in the ideal is stated by the author as a fundamental archetype.

The problem of cost of ideals is studied in the article, the essence of the notions "subjects" and "dubjects" in culture is singled out. Alongside stable traditions of the attitude to the man as a means or aim, the tendency to both evolution and involution of prominent thinkers is considered, the fundamental change of "value criteria" in both directions.

Key words: ideal, desacralisation of the reality, cost of ideals, subject and dubject in culture.

(Art and Culture. — 2011. — No. 2(2). — P. 72–84)

Адрес для корреспонденции: e-mail: Levyash@mail.bn.by — И. Я. Левяш

Определяя смысл пути, выявим значения понятия «идеал». Идеал (фр. *ideal*) — «образец, прообраз, понятие совершенства, высшая цель стремлений; идеализировать — значит мысленно освобождать действительность от ее несовершенства, уподоблять ее идеалу, формировать нечто сообразно идее. Идеальный — образцовый, совершенный, соответствующий идеалу или стремящийся к нему; идеальный также — существующий лишь как идея, ... идеальное бытие» [1].

Цель статьи — выявление сущности диссонанса современной культуры в контексте структуры идеала. Метафорой подобного диссонанса, на наш взгляд, могут служить следующие высказывания: «Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего пред свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас» (Евангелие от Матф. 7:6). «Идеалы в наше время потускнели ... Надо быть ясным умственно, чистым нравственно и опрятным физически ... сейте разумное, вечное» (А. Чехов).

Постижение идеала. Предпочтительнее начинать это постижение «от противного» — известного с ветхозаветных времен его отрицания. «Подлинно, совершенная суeta всякий человек живущий. Подлинно, человек ходит подобно призраку, собирает и не знает, кому достанется то» (Псалтырь 38:6–7). И тогда человек говорит: «Объяли меня воды до души моей, бездна заключила меня» (Иона 2:6). Рефлексия человеческого существования, как абсурда «во дни сомнений и тягостных раздумий», — это горький плод максималистского видения идеала по принципу «все или ничего». Такое душевное состояние — тоже универсалия, но, подобно иным, не тотальная. «Если из моей бочки вытекает вода, — писал Г. Гейне, — это не значит, что пришел всемирный потоп».

Идеал — особая форма незримой реальности. Перефразируя немецкого философа XVII–XVIII вв. Г.-В. Лейбница, можно сказать, что такие «материи», как свобода, добро,

справедливость, не видят, как видят лошадь, но их понимают не хуже, а скорее даже лучше. В истории известны самые разные ипостаси идеала, который выражается этими понятиями. Извечно проблемой человека «было не само страдание, а то, что не было ответа на крик вопроса: «К чему страдать?». Человек, самое храброе и привычное к страданию животное, не отрицает страдания самого по себе; он хочет его, он даже ищет его, но только при условии, чтобы ему указали смысл его, указали, к чему страдать. Не страдание, а бессмысленность его было проклятием» [2].

Самые высокие представления и цели способны быть живыми и действенными, приобретать огромную практическую силу. По И. Канту, они дают необходимую и образцовую меру разуму. Он нуждается в «идеальных типах» (М. Вебер), чтобы согласно им оценивать и измерять недостаток или степень совершенства. Развивая смысл категорического императива Канта, И.-Г. Фихте отмечал, что идеалы не существуют в действительном мире, и, тем не менее, по ним можно судить о действительности. Однако вне творческого субъекта это немыслимо: действительность изменяется теми, которые чувствуют в себе силы для этого: «Назначение человека, — писал философ, — не в том, чтобы достигнуть этой цели. Но он должен все более и более приближаться к этой цели; и поэтому приближение до бесконечности к этой цели — его истинное назначение как человека, т.е. разумного, но конечного, как чувственного, но свободного существа ... совершенство — высшая недостижимая цель человека; усовершенствование до бесконечности есть его назначение» [3]. А. Тойнби подчеркивал, что парадоксальным, но глубоко истинным и важнейшим принципом жизни является то, что, для того чтобы достигнуть какой-то определенной цели, следует стремиться не к самой этой цели, но к чему-то еще более возвышенному, находящемуся за пределами данной цели.

Это не означает, как полагал Гегель, что идеалы — вообще «по ту сторону» добра и зла. Его «мировой дух» сам есть не что иное, как «раскрывающийся и осуществляющийся идеал». В отличие от понимания идеала, как предзаданной высшей ценности, А. Камю был убежден, что «кое-что» в этом мире все-таки имеет смысл, и это — человек, поскольку он один смысла ищет. В этом мире есть по крайней мере одна правда — правда человека, и наше предназначение — укрепить его осмысленную решимость жить вопреки судьбе. Человек, и только он один, — вот весь смысл и все оправдания, его-то и надо спасти.

Иными словами, идеал как «норма норм» имеет антропотворческий характер, творится человеком и творит его. Это мудрость и искусство видения возможного приближения к совершенству, непрестанного расширения пределов возможного, ориентация на практическую гуманизацию мира человека как смысл его жизни. Потребность в идеале — фундаментальный архетип, но его обновление и приближение — процесс. По Ф. Достоевскому, большая дорога есть нечто длинное-длинное, чему не видно конца, — точно жизнь человеческая... В большой дороге заключается идея; а в подорожной какая идея? ... И на большой дороге есть высшая мысль. По Ф. Ницше, идеал — это «наша высь...», и Заратустра утверждает: «Мое царство уже не от мира сего, мне нужны новые горы» [4].

Диалектика процесса постижения. Она обусловлена непреходящими противоречиями между двумя Градами — сущим и должным, «дольным» и «горним» мирами. Это «мнимо разъединенные миры» [2, с. 335], и ницшеанский «человек-мост» символизирует переход от «слишком человеческого» к «сверхчеловеку», т. е. подлинному человеку, который на своем пути преодолевает иллюзии и преграды. Главные из них — Сцилла ориентаций в духе ретро и Харибда догматической веры в перспективу.

С одной стороны, это извечная мечта об утраченном «золотом веке». Понятая буквально, она наивна: там хорошо, где нас нет: в прошлом нас уже нет, и оно кажется прекрасным. Но объективно подобная мечта реакционна. С ней «зряшно» отождествляют ницшеанскую идею «вечного возвращения». В период тотального кризиса ценностей и их нигилистического отрицания мыслитель «открыл глаза ... на идеал самого смелого, жизненного и утвердительно смотрящего на мир человека, который не только научился мириться с тем, что было и есть», но желает возвращения того, как оно было и есть, вечного возвращения, ненасытно взывая *da saro* (с начала) ... [2, с. 199] в смысле нового самоутверждения человека.

С другой стороны, мощная интуиция Ницше, его знание природы человека и первых шагов в направлении доктринерски понятого социалистического идеала требовали отделения зерен от плевел. «Я не отвергаю идеалов» [2, с. 329], — парируя обвинения в «нигилизме», писал мыслитель и вместе с тем предупреждал: «Остерегайся, чтобы тебя, наконец, не охватила узкая вера, жесткая, строгая мечта! Тебя именно соблазняет и искушает все, что узко и твердо. Ты потерял цель... Вместе с тем ты потерял и дорогу ... одно необходимое другого» [4, с. 217].

Вопреки иронии Ф. Ницше, его «несвоевременные мысли» непреходяще актуальны. Он был современником глубокого кризиса ценностей, господствующих в индивидуальном или коллективном сознании, идеалов «свободы, равенства, братства» эпохи Просвещения и их мутации в буржуазном мире. Ф. Ницше объяснил конкретно-исторический характер нигилистического отношения к идеалу-банкроту как кризис христианских ценностей: «Остается, — писал он, — непоколебленной оптической привязка связывать ценность человека с приближением к идеальному человеку ... наступление «Царства Божия» перенесено в будущее, ... в че-

ловеческие дела, — но, в сущности, сохранена вера в старый идеал» [5].

В обстановке бурных социальных катаклизмов и массовых человеческих трагедий начала XX в. Н. Бердяев возвращается к ключевой мысли немецкого мыслителя о практической достижимости идеала. Он отмечает, что совершенное общество возможно лишь как преобразование мира, как «новая земля и новое небо», как наступление Царства Божьего, но не как политическое и социальное устройство в условиях нашей земли и нашего времени ... в нашем времени все социальные движения относительно и могут означать улучшение, но не достижение совершенства» [6].

Роль катастроф — грандиозных пограничных ситуаций — в выявлении высших смыслов, как исторического духовного вызова, выявил русский мыслитель Е. Трубецкой. Он считал, что катастрофы подобны гераклову огню и выполняют роль судьи. Они отделяют хаос от логоса, тленное от вечного. Так, идеальный образ вечного Града открылся Св. Августину в катастрофические дни падения Рима. В России среди ужасов «татарщины» зародился тот духовный подъем, который выразился в житии Св. Сергия и бессмертных произведениях новгородской живописи. На основании таких исторических прецедентов Трубецкой расценивал катастрофы как движение «через тернии к звездам».

Определение сути субъектов идеалов. Субъективная грань драмы идеалов, как «незавершенных проектов», вплоть до их нигилистического отрицания и философии вначале «до основания» и неопределенного «затем», раскрыта русским философом В. Соловьевым. Он обращает внимание не на природу самого идеала, а на степень готовности человека к его реализации. Не довольствуясь традиционными российскими вопросами: вначале «Что делать?» и лишь затем «Кто виноват?», — мыслитель полагает, что во всяком человеческом деле — большом и малом, физи-

ческом и духовном, изначально и одинаково важны оба вопроса — «Что делать?» и «Кто делает?». Незрелый человек может только испортить самое лучшее дело. Оно раздваивается. Выступает образ идеального строя жизни. Но этот идеал принимается независимо от внутренней работы самого человека. В итоге все, что способен человек сделать, сводится к устранению только внешних препятствий к идеалу. Идеал находится в будущем, настоящее противоречит идеалу.

Перед нами — устойчиво воспроизводимая, всеобщая и в этом смысле универсальная траектория, в соответствии с моделью Дж. Вико, — от абсолютного идеала, как творческой вершины духовной культуры человека, к относительной реализации идеала в цивилизационной «материи», далее — к ее стагнации и впадению в катастрофу варварства и, наконец, к обновлению прежнего идеала и выработке нового, порыву к его воплощению, затем — срыв в новое варварство и одичание, и т. д. Этот процесс напоминает спираль — формирования, господства, «сумерек богов», их гибели и рождения новых богов. Но, в конечном счете, в этом нет ничего фатального, и человек восстает, подобно Фениксу. Наделенный даром действовать не только благодаря обстоятельствам, но и вопреки им, человек, подобно Пушкину, способен восславить свободу и в «жестокий век».

В конце пушкинского «жестокое века» и начале катастрофного XX-го пристально и неотступно обсуждал проблему идеала Ф. Достоевский. С точки зрения В. Соловьева, из немногих предвестников русской и вселенской будущности первым был Ф. Достоевский, ибо он глубже других провидел сущность грядущего царствия, сильнее и одушевленное предвещал его. Основное преимущество воззрений Ф. Достоевского состоит именно в том, в чем его иногда укоряют: ...сознательное отвержение всякого внешнего общественного идеала, т. е. такого, который не связан с внутренним обращением человека...

Вслед за Ф. Достоевским А. Чехов интересовался прежде всего позитивной, культуротворческой сутью идеала. Он исходил из того, что, хотя по своей природе «жизнь ... не меняется, остается постоянною, следуя своим собственным законам», и «все-таки смысл?.. Мне кажется, человек должен быть верующим или должен искать веры, иначе жизнь его пуста... Жить и не знать, для чего журавли летят, для чего дети рождаются, для чего звезды на небе... Или знать, для чего живешь, или же все ... трын-трава ... человечество страстно ищет и конечно найдет» в своем стремлении «к новым формам жизни, высоким и разумным» [7].

Вместе с тем писатель ставит способность к выработке идеалов в прямую зависимость от степени не только культурности — субъективной зрелости, но и объективной цивилизованности общества, глубины социальной пропасти, разделяющей интеллектуальную и физическую деятельность. Он ясно видит, что миллиарды людей живут хуже животных — только ради куска хлеба, испытывая постоянный страх.

Чеховский идеал, на первый взгляд, предстает созерцательным — в абстрактно-романтической символике обретения нового Едема — вечно цветущего «вишневого сада» или свободной и прекрасной Чайки, которая «слышит ангелов» и видит «небо в алмазах». Но гораздо более отчетлив в творчестве писателя деятельный идеал свободы «от праздности, от подлого тунеядства... Мы ... будем жить ... будем терпеливо сносить испытания, какие пошлет нам судьба; будем трудиться для других и теперь, и в старости, не зная покоя ... мы ... увидим жизнь светлую, прекрасную... Я верую горячо, страстно ... надо жить ... только работать!» [7, с. 115].

Однако А. Чехов не абсолютизирует свой идеал. Он ставит под сомнение будущий Едем и сознает, что цивилизационные сдвиги не отменяют реальности как драмы. « — Жизнь останется все та же, жизнь трудная,

полная тайн и счастливая. И через тысячу лет человек будет так же вздыхать: «ах, тяжело жить!» — и вместе с тем точно так же будет бояться и не хотеть смерти. — Участвовать в этой жизни мы не будем, конечно, но мы для нее живем, ... мы творим ее — и в этом одном цель нашего бытия и, если хотите, наше счастье... Мы должны только работать и работать, а счастье — это удел наших отдаленных потомков» [7, с. 115–116, 146, 182, 220].

Сакральное: суть и кризис. Если собственная жизнь является целеустремленной и наделенной надындивидуальным призванием, она не только освещается высшими смыслами, но и освящается ими. Священное, или сакральное, — «таинственная покоряющая сила, перед которой человек приходит в ужас, «дрожит» (греко-лат. *mysterium tremendum*), но которая одновременно и восхищает его... Слово «священный» употребляется как перевод понятий *sacer* (посвященный Богу) и *sanktus* (достойный уважения, возвышенный, величественный), в противоположность *profanus* (неосвященный), ведущему свое происхождение от римского культа богов, как перевод понятия *kadosch* (возвышение Бога над всем существующим и одновременно принадлежность всего существующего Богу)» [1, с. 407].

Однако это не означает, что взаимоотношения между человеком и его идеалом просты и прямолинейны, как у индийского мудреца Бодхидхармы: «Необъятный простор и ничего священного». А. Тойнби обратил внимание на то, что и в пространстве олимпийских богов меняется все, кроме их внешнего имиджа. В этом смысле «непознаваемая и нейтральная нирвана», или «град Зевса», ... представляет собой полную антитезу Царству Небесному, или Граду Божьему, путь куда пролагается религиозным опытом Преображения. «И когда фарисеи подступили и потребовали ответить, когда настанет Царствие Небесное, Он отвечал им и сказал: «Царствие Божие невидимо; нельзя сказать — Оно здесь! или Оно

там! ибо Царствие Божие внутри вас» (Лука 17:20–21). И тогда «необъятный простор» становится ареной воплощения внутреннего преображения человека. Проходя испытания, подобные тем, которые выпали на долю Христа, человек творит комплекс идей или вещей и наделяет их сакральным смыслом.

Сакральное — это не только возвышенное, но и всегда сокровенное, к чему обращаются в наиболее напряженных жизненных ситуациях. В этом смысле Божье имя не произносится «всуе». Сакральное — не обязательно над- и сверх-человеческое. Характерный эпизод передал В. Розанов. Однажды Николай II проходил по дворцу и услышал, как великие княжны-подростки поют «Боже, Царя храни». Государь подождал, когда пение закончится и сказал ласково и строго: «Вы хорошо пели, и я знаю, что это из доброго побуждения. Но удержитесь вперед: это священный гимн, который нельзя петь при всяком случае и когда захочется... Это можно только очень редко и по очень серьезному поводу» [8].

Переживание святости возникает и укореняется как наделенное высшим, но отнюдь не всегда канонически религиозным смыслом. «Храм покинутый — все храм», — заметил М. Лермонтов. «Святынь много... Где святынь много, там везде хорошо». «Для внешнего глаза «кукла», а для сердца верующего — икона» — писал В. Розанов. На вопрос А. Экзюпери к двум строителям (чем они заняты) один ответил, что укладывает камни, другой же — возводит собор. Один из властителей дум современной Европы Э. Левинас убежден, что «человек, поистине заслуживающий этого имени в его европейском смысле, унаследованном от греков и Библии, есть существо, считающее святость абсолютной и неопровержимой ценностью» [9].

Отношение к чему-либо как священному предполагает глубоко укорененные в практической жизни основания для веры в высокие ценности. У веры — прочные опоры в природе человека как индивидуально-

го/общественного существа. Каждый индивид неизбежно является частичным, но принадлежит к человеческому роду, его «полноте» и в этом смысле — совершенству. Верить — значит уповать на свою сопричастность к нему. «Верить, — пишет Э. Бауман, — значит признавать наличие смысла жизни и предполагать, что все, что делает или отказывается делать человек, будет иметь долгосрочное значение ... человеческие поступки неизбежно обретают логику и последовательность. В таком мире ... мы считаем дни, и каждый день имеет значение» [9, с. 194–195].

Иное дело, мир далеко не всегда «логичен и последователен». Развенчание и кризис любых идеалов в современном переходном обществе, казалось бы, не оставляют места для веры в них. Отсюда — совет А. Чехова: «Если хочешь стать оптимистом и понять жизнь, то перестань верить тому, что говорят и пишут, а наблюдай сам и вникай». На этом пути возможны разочарования и тупики. Характерны последние слова Г. Стайн — родоначальницы «театра абсурда». Перед кончиной она спросила друзей: «Так в чем ответ?» — и, не услышав его, сказала: «Так в чем вопрос?».

«Вникающий» современник ясно видит, что «сон разума порождает чудовищ» (Гойя), и вновь востребован ответ на вопрос В. Соловьева «Что делать и кто делает?», или пассионарная деятельность во имя новых, вырастающих из всего достойного в прошлом, высоких идеалов.

Проблема традиции в современной культуре. Самая острая проблема в том, что решительно все традиции, ранее питаемые способностью к обновлению, ныне прерваны. Наши кормчие уже не ставят сверхзадачей ни «в коммуне остановку», ни какой-либо иной привлекательный «пункт назначения». Безраздельной и повсеместной нормой современного общества является торжество принципа А. Бернштейна: «Движение — все, конечная цель — ничто». Эта «гонка» — динамика не только как самоцель, но и на исто-

щение, — достоверно выражена в известном фильме «Этот безумный, безумный, безумный, безумный мир».

К чему и к кому апеллировать в подобной ситуации? Современная цивилизация не способна дать вдохновляющий ответ на этот вопрос вопросов. Как и всегда в «смутные времена», единственная «надежда и опора» — на культуротворческий потенциал современного человека, его неистребимую жажду — даже «во дни сомнений и тягостных раздумий» — верить в способность к обновлению высоких ценностей. Как отмечает А. Бауман, источник оптимизма — в возможности создавать потенциал «неосвоенных и неистощимых запасов энергии, генерируемой никогда не утоляемой до конца жаждой поиска смысла жизни. Эта энергия ... представляет собой целиком ... культурный «мета-капитал», ... из которого могут быть построены и строятся многочисленные и разнообразные формы «культурного капитала» ... как сеть каналов поиска жизненных смыслов» [9, с. 5].

Каковы бы ни были «любовь–ненависть» культуры и цивилизации, непреходящим остается фаустовский смысл жизни: «Вот мысль, которой весь я предан, // итог всего, что ум скопил. // Лишь тот, кем бой за жизнь изведен, // жизнь и свободу заслужил. // Так именно, вседневно, ежегодно, // трудясь, борясь, опасностью шутя, // пускай живут муж, старец и дитя. // Народ свободный на земле свободной // увидеть я б хотел в такие дни. // Тогда бы мог воскликнуть я: Мгновенье! // О, как прекрасно ты, повремени! Воплощены следы моих борений, // и не сотрутся никогда они». Обыватель не преминет заметить, что Фауст утверждает собственное жизненное кредо накануне гибели. Такова пропасть между жизненными смыслами: или подлинной жизни, подобно богам, или прозябания как имитации жизни, «подобно скотам» (Дж. Вико).

Сопричастный к культуре человек ориентируется на различия иного рода — «мно-

госмысленность мира как вопрос силы, которая рассматривает все вещи под перспективой их роста» [5, с. 103]. Для А. Чехова это проблема «многозначности» человека, достойного своего призвания в мире. «Идеалы в наше время потускнели... Надо быть ясным умственно, чистым нравственно и опрятным физически ... сейте разумное, вечное».

Далее следует задача осмысления ценности идеалов. Предположим этим рассуждениям также два выражения: « — Воля Божья... Мальчик погиб, утонул... Для чего, для чего?» (А. Чехов). И «Небеса и преисподняя расположены по соседству» (Дж. Оруэлл).

Гуманизм — не только, говоря словами П. Сорокина, исторически «переменная величина», но и всегда — двуликий Янус, который предстает в различных ипостасях в зависимости от решения проблемы соотношения целей и средств человеческой деятельности. Фундаментальный характер этой проблемы убедительно показал Э. Фромм. Философ обращает внимание на преувеличенное внимание к целям, которое различными путями ведет к нарушению равновесия между средствами и целями. Это осуществляется под лозунгом: «Цель оправдывает средства». Защитники этого принципа забывают, что использование негодных средств имеет свои последствия, которые в действительности трансформируют цель, даже если она еще сохраняет идеологическое значение. В результате, резюмирует философ, соотношение целей и средств «может как препятствовать, так и содействовать социальному прогрессу. Задача в том, чтобы понять смысл и назначение всякой деятельности ... с точки зрения природы человека и присущих ему условий жизни ... удовлетворение, черпаемое в иррациональных страстях, отличается от удовольствия, получаемого от деятельности, способствующей человеческому благополучию, и такое удовлетворение не является критерием ценности... Только анализируя природу человека и вскрывая подлинные противоречия между его реальными интере-

сами и интересами, навязанными ему обществом, можно прийти к объективно правильным нормам» [10].

Исходя из «критерия ценности» Э. Фромма, различные решения проблемы соотношения целей и средств способны быть как ферментом, так и препятствием на пути к человеческим идеалам. В этой связи в истории культуры/цивилизации сложились далеко не однозначные, вплоть до альтернативности, традиции выявления цены реализации идеалов.

Подлинное *ad ovo* (лат. «от яйца») всех противоречий и коллизий этой проблемы предстает едва ли не в самом начале Книги Бытия. Когда Бог решает покарать нечестивый Содом, Авраам, который Божьим именем призван творить «правду и суд», не допускает возможности неправого суда — наказания праведных людей — и вопрошает: «Неужели Ты погубишь праведного с нечестивым? Может быть, есть в этом городе пятьдесят праведников? Неужели Ты погубишь и не пощадишь места сего ради пятидесяти праведников в нем? Не может быть, чтобы Ты поступил так, чтобы Ты погубил праведного с нечестивым, чтобы то же было с праведником, что с нечестивым; не может быть от Тебя! Судия всей земли поступит ли неправомерно? Господь сказал: если Я найду в городе Содоме пятьдесят праведников, то Я ради них пощажу место сие». Затем Авраам, вопрошая, не пощадит ли Господь город, если там обнаружится (в последовательном ряду) сорок пять, сорок, тридцать, двадцать, наконец, хотя бы десять праведников. «Он сказал: не истреблю ради десяти. И пошел Господь, перестав говорить с Авраамом» (Бытие 18:19–33).

Здесь — смысловой узел проблемы. Гуманистический вердикт Творца очевиден. Более того — он становится все более конкретным, и вдруг эта «восходящая линия» — без всякой мотивации! — обрывается. Бог намерен покарать Содом, если там будет не менее десяти праведников. Неужели они, каж-

дый из них, а в предельном случае, возможно, один-единственный из них, не только не достойны «правды и суда», но Бог даже не желает говорить о них? Неужели «десять праведников», или мини-социум, — это цель, а один праведник — уникальная, Богоподобная личность — лишь средство утверждения высшей «правды и суда»? Кстати, эти «праведники» — тоже весьма самопротиворечивый «критерий ценности». Ведь они — потомки Адама и Евы, проклятых за первородный грех. Стало быть, никто не может быть самоцелью, и решительно все люди — средства? Говоря библейским языком, «много званых, мало избранных»?

Субъекты и «дубьекты». С тех пор человек ищет ответ на экзистенциальный вопрос: является ли он творческим субъектом и самоцелью совершенствования общества или он — его объект, а по А. Платонову — «дубьект» и средство для «праведников», точнее — того, кто отнюдь не по рациональным, а мистическим соображениям их избрал. Как творец своего мира, человек вправе не только бесстрастно регистрировать триумфы и падения, но и разрешать «проклятую» проблему равноденствующей между высотами и безднами, целями и средствами. Она гипнотически притягивала самые высокие умы, и никто из них не оставил однозначного ответа. Уже Екклесиаст знал, что «тот, кто умножает знание, множит скорбь». По Вольтеру, человек подобен молоту или наковальне: или ты бьешь, или тебя бьют. А. Пушкин в стихотворении «К морю» констатировал: «Судьба людей повсюду та же: // Где капля блага, там на страже // уж просвещение иль тиран».

Строго говоря, у этой традиции есть и «языческие», дохристианские корни. Согласно «Законам» Платона, государство «возникает не ради тебя. А ты — ради него». Сократ был принесен в жертву интересам афинских «праведников» только потому, что его разум оказался не в ладу с ними. Гонимое первохристианство начинало с признания в каж-

дом человеке личности и императива любви не только к праведным ближним, но и к неправедным грешникам. Однако, став господствующей верой и социальным институтом, все, что в этом «должном» мире не было способно подняться до абсолютной личности Христа и тем более — живущих не во Христе, объявило безмерным Содомом, заслуживающим правого суда, разумеется, «святой» инквизиции или одержимых миссионерским духом крестоносцев. «Горний» мир стал не только идеалом, но и крестным путем, по которому избранные «праведники» вправе гнать бичом «правды и суда» грешное, несовершенное человечество.

Эпохи Возрождения и в особенности Просвещения, с которыми непосредственно связана концептуализация идеи торжества Разума и Добра, обнаружили относительную поляризацию представлений о той цене, которую человек платит в равноденствующей свободы/несвободы.

Многие мыслители тяготели к библейской формуле «десяти праведников» как к пределу гуманистической цены свободы. Н. Макиавелли ясно сформулировал свою позицию: «Когда речь идет о спасении родины, должны быть отброшены все соображения о том, что справедливо и что несправедливо, что милосердно и что жестоко, что похвально и что позорно. Нужно забыть обо всем и действовать лишь так, чтобы было спасено ее существование и осталась неприкосновенной ее свобода». Г. Гегель уже не нуждался в обращении к экстремальным ситуациям для обоснования функции человека как инструмента самореализации мирового духа. Конечно, «всемирная история есть прогресс в сознании свободы», но это абстрактная свобода, и «можно назвать хитростью разума то, что он заставляет действовать для себя страсти... Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов» [11].

В этом смысле «Господни мельницы мелют медленно, но верно», и прогресс оказывается всепожирающим вампиром, который не желает пить нектар иначе, как из черепа убитого.

Последняя метафора принадлежит К. Марксу. Казалось бы, он сделал все для сокрушения неотступно требующего жертв гегелевского идола свободы. К. Поппер писал, что К. Маркс ценил не гегелевскую, а «подлинную свободу». К. Маркс утверждал, что «цель, для которой требуются неправые средства, — неправая цель». Но его гуманизм, рассматривая в качестве высшей самоцели человека труда, а средства — его социальное освобождение, оставался детищем традиции Просвещения. К. Маркс целиком принимал латинский афоризм: «Ничто человеческое мне не чуждо», и эта абстракция не мешала ему, по А. Камю, быть пророком производства как самоцели. «Он не устал защищать Рикардо от тех, кто обвинял его в желании развивать производство ради производства. («Он желал этого с полным основанием!» — восклицал К. Маркс), не считаясь с нуждами конкретных людей. «В этом и состоит его достоинство!» — подчеркивал К. Маркс с той же беззастенчивостью, что и Гегель. И в самом деле, какое значение имеют человеческие жертвы, если они послужат спасению человечества!» [12].

В таком же ключе выдержаны рукописи К. Маркса «Размышление». Здесь он обращает внимание на благо новых возможностей развития личности рабочего в сравнении с крестьянином: «Во всяком случае рабочий, вместо того чтобы покупать своим детям мясо и хлеб, может пропивать свою заработную плату, покупая водку, чего он не может делать, получая плату натурой. Тем самым его личная свобода расширяется, т. е. предоставляется большая возможность для усиления власти водки. С другой стороны, на то, что рабочий класс сберегает сверх необходимых жизненных средств, он может вместо мяса и хлеба покупать книги и оплачивать лек-

торов и митинги. Рабочий класс имеет большую возможность присваивать себе такие всеобщие силы общества, как его интеллектуальные силы».

Тема невинности. В мировой и отечественной истории всегда была альтернативная традиция. Ее «критерий ценности» — невинное дитя. Уже Новый Завет осуждает «избиение младенцев» только за то, что один из них — Христос. Эта тема в иной форме стала апофеозом «Божественной комедии» Данте. В обстановке мрачной религиозной нетерпимости мыслитель встал на защиту безвестного нехристианского ребенка: «Родится человек // над берегом Инда; о Христе ни слова // Не слыхал и не читал вовек; // Он был всегда, как ни судить сурово, // в делах и в мыслях к правде обращен, // ни в жизни, ни в речах не делал злого. // И умер он без веры, не крещен. // И вот проклят; но чего же ради? // Чем он виновен, что не верил он?». Примечательно и то, что когда Мефистофель подсказывает Фаусту покушение на невинность Маргариты, мотивируя тем, что «она не первая», даже неукротимый «фаустовский дух» содрогается: «Не первая! Слышишь ли ты, что говоришь? Человек не мог бы произнести ничего подобного! Точно мне легче оттого, что она не первая, что смертных мук прежних страдальцев было недостаточно, чтобы искупить грехи всех будущих! Меня убивают страдания этой единственной, а его успокаивает, что это участь тысяч». Кант придал этому табу характер категорического императива: человек — человеку не средство, а цель.

Эта тема стала центральной в творчестве Ф. Достоевского. Для него добро измеряется не «аршинами и пудами», а «слезой ребенка». Если «дитё плачет», всякий прогресс — иллюзия или обман. С этой точки зрения персонажу «Идиота», по сути большому ребенку, мир кажется «в виде какой-нибудь громадной машины новейшего устройства, которая бессмысленно захватила, раздробила и

поглотила в себя, глухо и бесчувственно, великое и бесценное существо — такое существо, которое одно стоило всей природы и всех законов ее, всей земли, которая и создавалась-то, может быть, единственно для одного только появления этого существа! Картиной этою как будто именно выражается это понятие о темной, наглой и бессмысленно-вечной силе, которой все подчинено, и передается вам невольно».

Главным для писателя является смыслообразующий вопрос: для чего все блага цивилизации, «весь этот пир, которому нет конца, начал с того, что одного меня счел за лишнего? ... опять-таки вечный вопрос: для чего при этом понадобилось смирение мое? ... я даже согласен допустить, что ничего не понимаю в этом устройстве; но зато вот что я знаю наверно: если уже раз мне дали сознать, что «я есмь», то какое мне дело до того, что мир устроен с ошибками и что иначе он не может стоять? ... Как хотите, все это невозможно и несправедливо».

Размышляя о наследии своего великого учителя, В. Розанов в концептуальной форме излагает его гуманистическое кредо путем сравнения «нормальных» процессов в природе и «аномальных» в обществе. В природе выживание и развитие всякого существа есть самоцель или закон. Так, дерево растет, чтобы осуществить полноту своих форм. Из всех процессов, которые нам известны, есть только один, в котором этот закон нарушен, — процесс истории. «Человек есть развивающееся в нем, и, следовательно, он есть цель; но это лишь в идее, в иллюзии ... коренное зло истории заключается в неправильном соотношении между целью и средствами: человеческая личность, признанная только средством, бросается к подножию возводимого здания цивилизации... Что-то чудовищное совершается в истории, какой-то призрак охватил и извратил ее... И где конец этому, когда же появится человек как цель, которому принесено столько жертв, — это остается никому не известным

... [Достоевский], выступил на защиту не человеческого, но абсолютного достоинства человеческой личности, — каждого данного индивидуума, который никогда и ни для чего не может быть только средством». Вердикт Розанова: «История не есть ли чудовищное другое лицо, которое проглатывает людей себе в пищу, нисколько не думая о их счастье. Не интересуясь ими? Не есть ли мы — я в «Я»? Как все страшно и безжалостно устроено».

Связующая нить неизбежного и страстного интереса к судьбе конкретного человека, как самоцели, подхвачена А. Солженицыным. Вновь критерием ценности выступают дети. Его известный персонаж, «тетушка Федосевна до чужих милосердна, а дома дети не евши сидят». Однако не все обитатели «первого круга» российских страстей XX в. довольствуются перспективой неизменно «светлого будущего». Разжалованный и обесчещенный, но талантливый и поэтому привлеченный в неволе к секретным работам человек, — «вот понадобился и он! Вот и ему придется сейчас поработать на старуху — Историю. Он снова — в строю! Он снова — на защите мировой революции!», и его вдохновляет такая перспектива. Однако другой ээк иного мнения: «Да на хрена мне перспектива! — говорит один из них. — Мне жить сейчас, а не в перспективе. Я знаю, что ты скажешь! — бюрократические извращения, ... переходный строй — но он мне жить не дает, ваш переходный строй, он душу мне топчет, ваш переходный строй... Над христианами мы издеваемся, — мол, ждете рая, дурачки, а на земле все терпите, — а мы чего ждем? А мы для кого терпим? Для мифических потомков? Какая разница — счастье для потомков или счастье на том свете? Обоих не видно».

Критерии ценности. Наконец, наряду с устойчивыми традициями отношения к человеку как к средству или цели наблюдается тенденция как к эволюции, так и к инволюции крупных мыслителей, фундаментальная смена «критериев ценности» в обоих направ-

лениях. Первое из этих направлений данной эволюции представлено В. Белинским. Вначале в письме к В. Боткину мыслитель возвестил о разрыве с абстрактно-отвлеченным гегельянством и заявил, что «судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб мира». Он утверждал, что никакая мировая гармония не удовлетворит его, если он не сможет разделить ее с каждым из «братьев по крови», что, даже достигнув «верхней ступени лестницы развития», он потребует отчета «во всех жертвах условий жизни и истории», и иначе бросится вниз головой с этой «верхней ступени». На подобном пути В. Белинский становится страстным сторонником революционного переустройства общества и, в конечном счете, приходит к следующей формуле: «Если для утверждения социальности (т. е. социализма) нужна тысяча голов — я требую тысячи голов».

Не уставал спорить с собой и А. Герцен. Известно, что он звал Русь «к топору». Менее известны его фундаментальные сомнения в общечеловеческом рае на земле. «Объясните мне, пожалуйста, — писал он, — отчего верить в Бога смешно, а верить в человечество не смешно; верить в Царство Небесное — глупо, а верить в земные утопии — умно? Отбросивши положительную религию, мы остались при всех религиозных привычках и, утратив рай на небе, верим в пришествие рая земного и хвастаемся этим». «Если прогресс — цель, — размышлял он, — для кого мы работаем? ... вы обрекаете современных людей на жалкую участь ... быть несчастными работниками, которые, по колено в грязи, тащат барку ... со смиренной надписью «прогресс в будущем» на флаге. ... Цель бесконечно далекая — не цель, а уловка». Но уже в письме к своему сыну А. Герцен утверждает: «Я не моралист и не сентиментальный человек. Я не жалею о двадцати поколениях немцев, потраченных на то, чтобы сделать возможным Гете, и радуюсь, что псковский оброк сделал возможным

Пушкина... Виновато ли меньшинство? Тут не вина: тут трагическая сторона истории».

Драма «двадцати поколений немцев» не в том, что они сделали возможным Гете и они приняли его вердикт: «Лишь тот достоин счастья и свободы, // кто каждый день идет за них на бой», а в том, что решающие плоды триумфов достались не им. Трагедия безымянных крестьян, давших возможность воспитать А. Пушкина, не в его апологии «Медного всадника», а в их гибели под его копытами.

Цели и средства. Итак, практика реализации целей, которые оправдывают любые средства, подтверждает выдвинутый К. Марксом принцип: цель, для которой требуются неправомерные средства, — неправомерная цель. Был ли прав марксизм в своих целях — открытый в исторической перспективе вопрос, но его радикализация в теории и в особенности в практике «диктатуры пролетариата» — «десяти праведников» XX столетия, дискредитировала цель. Уже в период триумфального шествия марксизма по Европе крупный идеолог рабочего движения Ф. Лассаль полемизировал с К. Марксом: «Покажи не только цель, но и путь. Цель и путь срастаются так неотделимо, что одно всегда изменяется вместе с другим. Новый путь создает новую цель».

По-новому гуманистическая позиция в том, что «люди идут к целям»: но я знаю, что всякое «идут» и обусловлено дорогой, а не тем, кто «идут». Отсюда противоречие, которое Т. Манн называет «законом судьбы»: «можно идти праведным, то есть верным, путем, и быть неправедным, то есть неподходящим для этого пути путником». В этом же духе — и размышления А. Экзюпери: «Цель — общая для всех (гармония, мир, порядок, благополучие), но существует серьезное разногласие по поводу достижения ее ... средства определяют действительную цель, ибо создаешь то, что делаешь, лелеешь то, чем занимаешься... Разница между целью и средством —

различие, делаемое педагогом и находящее оправдание лишь потом. Если я беру в истории какой-либо отрезок времени, я узнаю, что предшествовало конечному состоянию, но я мог бы иначе раскрыть историю, и конечная цель называлась бы средством».

А. Экзюпери писал об этом в разгар Второй мировой войны. И последний классик XX столетия Ч. Милош в своем эссе «Родная Европа» напомнил об одном преподавшем этой бойней уроке. В польском деревенском доме — много советских солдат и офицеров. Ч. Милош, еще мальчишка, закручивает для них табак в папиросную бумагу. Он «не отличал их от легендарной России... Для меня они были законными хозяевами сокровищ, из которых черпали Толстой и Достоевский. Их предки победили Наполеона, а они победили Гитлера. В центре комнаты немецкий пленный, одетый в белый кожаный. Ни Чеслав, ни солдаты не испытывали к нему ненависти. Видя, что он страшится неизвестности, один из русских встал, угостил его самокруткой, — в этом жесте было примирение. Другой подошел и потрепал его по плечу. Немец заключил, что ему не сделают зла. «Ты не бойся», — повторял убедительно старшина. Для немца война окончена, он уже не враг, а человек, как все, будет работать для мира. Это успокоило пленника, и он несмело улыбнулся с благодарностью. Один солдат поднялся со скамьи, хотя и не было приказа, и увел его из комнаты. Вскоре конвойный вернулся, таща за собой белый кожаный. «Жестокость? — вопрошает Ч. Милош. — Но нужно видеть этот случай на фоне той войны. Немцы истребили несчетные тысячи советских пленных... Число беззащитных людей, перебитых немцами в Польше, превышает численность населения Швейцарии ... жертвы (фашистов) признавались выродками рода человеческого, их превращали в отвратительные куклы, прежде чем с ними расправиться; этот психический процесс подготовки планомерно проводился нацистами по отношению к евреям и полякам. Тогда как

в данном случае эти люди убили без ненависти — по необходимости. Необходимость приняла форму трудности с отправкой в тыл одного пленного... или форму белого кожаного... Мы сами решаем, что необходимо, сами проводим границу между «необходимым» и «возможным».

Заключение. Этот урок — не только в ретро-, но и в перспективе XXI столетия. Когда в 2001 г. сокрушались нью-йоркские башни-близнецы, границу между «необходимым» и «возможным» определяли как бунт «варваров» против неоимперских претензий США. Эту логику можно понять, хотя, с точки зрения соотношения целей и средств, невозможно принять. Своя логика у Великобритании и Италии, которые отказываются от переговоров с террористами в Ираке для спасения их граждан, ставших заложниками. Единодушное основание: если террористам уступить, жертв будет больше. В конкретной ситуации личность — ноль, и закон десяти праведников фатален. Но если поставить под сомнение в целом праведность интервенции в Ираке, участь нового Содома вполне возможно упредить.

Итак, в ответе на вопрос: «Кто прав?» мы подчеркиваем: ответ заведомо не однозначный, ибо свобода начинается со свободы выбора, и не человечество, а каждый человек, если он даже не «праведник», сам решает, какую цену он готов заплатить за нее — и готов ли вообще. Не дано решать только ребенку, не ответственному за свои поступки, и поэтому его «слеза» — табу. Но то, что История существует благодаря Христу, Дж. Бруно и академику А. Сахарову, заплатившими «за нашу и вашу свободу» самую высокую цену, — безошибочный индикатор того, что дело свободы, социального творчества — не только вечный огонь, но и, в конечном счете, вектор, «большая дорога» истории, обусловленная прогрессом культуры. Смысл этой «доро-

ги» в том, что совершенство — недостижимая цель человека, но усовершенствование до бесконечности — его высшее назначение.

Проблема ценностей в современной культуре — одна из сложнейших в новых основаниях бытия человека в XXI веке. Идеал как одна из основных ценностей человеческой жизни по-прежнему выступает прообразом совершенства. Вместе с тем, в современной культуре активизируются процессы десакрализации, а значит, изменяется суть идеалов. В этой связи акцент перемещается на проблему субъекта идеала. Смысл состоит в том, что человек (субъект идеала) творчески относится к реальности, а следовательно, сам творит идеал. С эволюцией личности трансформируются смыслы человеческой жизни, а вместе с этим и понятие совершенства (так же, как и пути его достижения). Остается неизменным (при изменении контекста) само понятие идеала.

ЛИТЕРАТУРА

1. Краткая философская энциклопедия. — М., 1994. — С. 169.
2. Ницше, Ф. Сочинения: в 2 т. / Ф. Ницше. — М., 1994. — Т. 2. — С. 146.
3. Фихте, И.-Г. Наукоучение в его общих чертах: в 2 т. / И.-Г. Фихте. — СПб., 1993. — Т. 2. — С. 67.
4. Ницше, Ф. Сочинения: в 2 т. / Ф. Ницше. — М., 1990. — Т. 1. — С. 344.
5. Ницше, Ф. Воля к власти / Ф. Ницше. — М., 1994. — С. 145.
6. Бердяев, Н. О назначении человека: опыт парадоксальной этики / Н. Бердяев. — М., 1993. — С. 202.
7. Чехов, А.П. Собр. соч. / А.П. Чехов. — М., 1978. — Т. 13. — С. 147, 184.
8. Розанов, В. Миниатюры / В. Розанов. — М., 2004. — С. 276.
9. Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман. — М., 2002. — С. 229.
10. Фромм, Э. Человек для себя / Э. Фромм. — Минск, 1992. — С. 185–187, 189.
11. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по философии истории / Г.В.Ф. Гегель. — СПб., 1993. — С. 84.
12. Камю, А. Бунтующий человек / А. Камю. — М., 1990. — С. 277.

Поступила в редакцию 29.03.2011 г.