

В монографии представлены результаты осмысления нравственности как процесса культурно-исторического самоопределения человека в выборе между добром и злом. Внимание акцентировано на темпорально-исторических аспектах нравственного поиска, раскрывающих процессуальность нравственности, на проблемах антропного времени, свободы, реализуемой в истории, на культурогенных основаниях нравственного самоопределения человека.



НРАВСТВЕННОЕ
САМООПРЕДЕЛЕНИЕ
ЧЕЛОВЕКА

Между добром и злом:

В. Н. ЗАПОРОЖАН
И. А. ДОННИКОВА
В. Б. ХАНЖИ



В. Н. ЗАПОРОЖАН, И. А. ДОННИКОВА, В. Б. ХАНЖИ

Между добром и злом:

НРАВСТВЕННОЕ
САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА



ОДЕССКИЙ
МЕДУНИВЕРСИТЕТ

**В. Н. ЗАПОРОЖАН
И. А. ДОННИКОВА
В. Б. ХАНЖИ**

*Между добром
и злом:*

**НРАВСТВЕННОЕ
САМООПРЕДЕЛЕНИЕ
ЧЕЛОВЕКА**



Одесса
Одесский медуниверситет
2020

*Рекомендовано к изданию Ученым советом
Одесского национального медицинского университета
(протокол № 2 от 16.01.2020 г.)*

Авторы: **В. Н. Запорожан** — лауреат Государственной премии Украины, академик НАМН Украины, доктор медицинских наук, профессор, председатель Ученого совета Одесского национального медицинского университета, профессор кафедры акушерства и гинекологии № 1

И. А. Донникова — доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии Национального университета «Одесская морская академия»

В. Б. Ханжи — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и биоэтики Одесского национального медицинского университета

Рецензенты: **И. В. Васильева** — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии, биоэтики и истории медицины Национального медицинского университета имени А. А. Богомольца

И. Г. Утюж — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой общественных дисциплин Запорожского государственного медицинского университета

У монографії подані результати осмислення моральності як процесу культурно-історичного самовизначення людини у виборі між добром і злом. Увагу акцентовано на темпорально-історичних аспектах морального пошуку, які розкривають процесуальність моральності, на проблемах антропного часу, свободи, що реалізується в історії, на культурогенних підставах морального самовизначення людини.

Книгу адресовано широкому університетському колу — студентам, аспірантам і викладачам, які цікавляться проблемами етики, філософської антропології, філософії культури, філософії історії та часу.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Тема нравственности, бесспорно, относится к одной из самых обсуждаемых и самых сложных в философской литературе. И в то же время является одной из самых притягательных для любого исследователя. Это обусловлено тем, что самоопределение человека невозможно вне и без нравственного самоопределения, а потому вопрос к себе: «Кто я?» неизбежно выводит на вопрос: «Что есть добро и зло?». Связь нравственности с глубинами человеческой сущности очевидна. Проблема заключается в том, что история меняет как представления человека о себе самом, так и нравственные приоритеты.

Эта книга — попытка осмыслить вечную тему нравственного самоопределения человека. Поколения за поколениями «на входе» выдвигают претензию-вопрос и к миру, и к самим себе. И вопрос этот не перекрыть иной проблематикой, поскольку его корни — в глубинах человеческой сущности. Каждое очередное испытание, которому подвергает человека жизнь, актуализирует в нем Адамово вопрошание — он стремится вкушать плод с древа познания добра и зла, как и иные плоды того же сада — право и мораль, свободу и ответственность.

Выбор, право на который человек утверждает за собой в истории, — это выбор между императивами, разграничивающими приемлемое и неприемлемое, целесообразное и нецелесообразное, жизнеутверждающее и смертоносное. Переживаемая человечеством эпоха не является исключением, несмотря на то, что ее неопределенность, обозначаемая приставкой «пост-», находит выражение в нравственном релятивизме, а точнее — в нравственном беспорядке. По словам одного из авторитетнейших современных мыслителей Аласдера Макинтайра, на самом деле мы владем подобием морали, в значительной мере, если не полнос-

тью, утратив ее теоретическое и практическое понимание. Тем не менее, историчность нравственного выбора предполагает, что человек, усваивая в качестве императива определенную моральную традицию, начинает создавать собственную историю, свою жизненную повесть, требующую от него самоопределения и ответственности. В этой повести есть место как непредсказуемости и спонтанности, открывающей множество возможных вариантов будущего, так и телеологической направленности, формирующей определенные рамки развития.

Формулируя проблему нравственного выбора и самоопределения человека, мы выделяем два ее аспекта — фундаментальный выбор между добром и злом и ситуативный выбор моральных установок. Такая постановка проблемы, в свою очередь, предполагает соотнесение двух уровней человеческого бытия, включающихся в историю через культуру, — коллективного и индивидуального.

В первом разделе книги кратко представлена история этической мысли в интересующем нас аспекте. Учитывая то обстоятельство, что данная работа концептуализирована не историко-этическим смыслом и, в силу этого, мы лимитированы в объеме, нами отдан приоритет европейской традиции. При этом доминирующую акцентуацию в осмыслении проблемы добра и зла получила совокупность вопросов о способности человека к самореализации в том или ином этическом векторе, а также об ответственности Бога, мироздания и человека за наличие в мире злой компоненты, то есть тео-, космо- и антроподицейная проблематика. Это обусловило и выбор авторами философов-моралистов. Так, обращаясь к эпохе античности, мы доверяем право ее репрезентации, во-первых, Платону как мыслителю, благодаря которому вечное вопрошание о позитивной и негативной сторонах бытия получило свою фокусировку в проблеме богооправдания, а также Эпикуру, который, наоборот, сформулировал этические ценности для условий, когда боги, находясь в некоем интеркосмическом континууме, «в дела людей не вмешиваются». Естественно, что в этом диалоге подходов выкристаллизовывались и принципиально отличные поведенческие ориентации. Может возникнуть вопрос, почему авторы обошли вниманием Аристотеля, которому удалось создать ставшую классической этическую традицию? Исходя из того, что в качестве центральной проблемы исследования избрано нравственное самоопределение человека, показалось важным раскрыть именно платоновскую и эпи-

курейскую этические позиции как альтернативы, представляющие мораль, с одной стороны, в качестве необходимости, которая предопределяет социальное бытие человека, и с другой — в качестве свободного выбора, доставляющего удовольствие.

В отношении этической мысли средних веков мы полагаем, что, учитывая культурно-исторические особенности этого периода, весьма целесообразным является освещение этического предметного поля сквозь призму двух взаимосвязанных проблем — соотношения Божьего предопределения и человеческой свободы, а также теодицеи. Эта задача реализуется нами через анализ подходов Августина Аврелия и Фомы Аквинского, которые как раз и показательны такой синтетичностью.

В интересующей нас проблематике Нового времени выделяется фундаментальная модель теокосмодицеи Г. В. Лейбница, а также идеи, подготовившие почву для философствования о добре и зле на новых концептуальных основаниях — в духе антроподицеи (И. Кант). Авторы раскрывают плюралистичность этических идей эпохи: если у Лейбница рациональное обоснование морали базируется на бого- и мирооправдании (наличествующий мир есть наилучший среди возможных миров), то Кант встает на защиту человека, исходя из того, что такой — неоднозначной — является сама его природа и быть иным он попросту не может в силу наделенности величайшим правом быть субъектом свободной (автономной) воли.

Наконец, Новейшее время, подхватив кантианскую идею автономизации воли, доводит этот атрибут человеческого бытия до мета-уровня. Абсолютизированная свобода воли выступает основным понятием в анализе альтернативных этических позиций этого периода — учений Ф. Ницше и Н. Бердяева. Рассматриваются возможные для самоопределяющегося человека интерпретации свободы воли: абсолютное право на самореализацию, выводящее его за границы добра и зла (Ницше), и богоугодное творческое приращение добра в противовес укорененному в грехе произволу (Бердяев).

Предлагаемое в первом разделе историко-этическое моделирование несет в себе важный нюанс, фактически не рассмотренный в современной исследовательской литературе. По нашему же замыслу, он должен заложить «концептуальный каркас» (К. Поппер) для последующего поиска. Речь идет о введении мыслителями в разрабатываемые ими концепции категории времени и

аспекта темпорализованности в принципе. Мы отследили явные и латентные попытки мыслителей придать предмету своих размышлений — соотношению добра и зла и вытекающим из этого нравственным ценностям — атрибут овременности. В свою очередь, мы предлагаем осуществить темпорализацию этических посылов в антропологическом ключе, чему и посвящен второй раздел. Таким образом, поэтапно — от античности до Новейшего времени — выстраиваемая в первом разделе картина взаимодействия Бога, мира и человека, а также выкристаллизовывающихся на фоне этого тенденций добра и зла служит фундаментом осуществления нашей более масштабной цели — концептуального моделирования взаимодействия добра и зла в антропо-темпоральном контексте, а также осмысления специфики нравственного самоопределения человека как сущностной основы социокультурной самоорганизации.

Во втором разделе данного исследования нами предложено новаторское осмысление «вечной» проблемы взаимодействия позитивной и негативной сторон человеческого «вовлечения в мир» (М. Хайдеггер). Осмысление этой противоречивой связи «противодействия» и «содействия» осуществляется в нестандартном ключе — в режиме «овременения» свободы воли, реализующейся как в русле добра, так и в русле зла. Иными словами, добро и зло показаны в качестве векторов свободы воли в структуре особой формы темпоральности, конституируемой человеческой деятельностью, — *антропного времени*. Вначале антропное время моделируется как система вообще (на основании общей параметрической теории систем), а затем — как сложная самоорганизующаяся система в частности (на основании методологического инструментария синергетики). Наконец, для адаптации данной концепции к предмету исследования предпринят следующий, концептуально важный, шаг. Этическая интерпретация становящейся антропо-временной и исторической системы дает возможность рассмотреть свободу воли (имманентный движитель антропного времени) сквозь призму ее двойственности. Осмысление теперь уже бинарной свободы воли (свобода «во благо» и свобода «во зло») как «овременяющейся» в человеческой деятельности открывает перспективы исследования широкого круга этико-аксиологических проблем темпорально-исторической действительности.

Безусловно, нами взято во внимание то обстоятельство, что антропное время не является замкнутой системой. Наоборот, его

течение как системы открытой осуществляется в постоянном «взаимоСОдействии» (М. С. Дмитриева) с внешними детерминантами, в качестве каковых мы выдвигаем объективно сущие целевые начала — аттрактор блага и аттрактор зла. Нами ставится задача прояснить конкретные варианты течения антропного времени и исторического процесса (в той его компоненте, которая фундируется человеческой деятельностью), формирующиеся на стыке взаимодействия внешних объективных доминант добра и зла и внутренних, продуцируемых свободой воли, позитивной и негативной тенденций.

В следующих разделах представлен анализ нравственных оснований индивидуального человеческого существования. Антропо-временное измерение нравственности раскрывается через смыслообразующую активность человека, самоорганизацию в культуре. Мы показали, как формирующиеся в русле антропного времени этические векторы свободы воли обнаруживаются в тех или иных тенденциях культурного развития, иными словами, как овременяющаяся в человеческой деятельности свобода воли подготавливает культурные формы и репрезентуется в них.

Без обращения к культуре, исследования глубинной связи культуры с человеческим существованием невозможны размышления о нравственности. «Самоочевидные истины» о творческой роли культуры, созидательности ее этических требований для мыслящего человека становятся «мучительными» вопросами о сущности добра и зла. Особыми, экзистенциальными смыслами проблема нравственного поиска наполняется в ситуации культурного разнообразия, относительности нравственных требований, в столкновении с нравственным и культурным «вандализмом». Возникает не только проблема оценки того, что есть культурное и некультурное, нравственное и безнравственное, но и проблема самоопределения человека, обнаружения им границ нравственного и культурного. Какое бы значение ни придавал человек социальным нормам, игнорируя или следуя общепринятым нравственным установкам и оценкам, выбор между добром и злом для него всегда индивидуален. Причем осуществляется он не только через осмысление собственной жизни, но и через сопоставление, включение ее в исторический опыт культуры.

Нам показалось важным выделить и проанализировать индивидуальный «срез» человеческой жизни в этических поисках, поскольку именно в индивидуальном бытии происходит зарожде-

ние нравственности как выражение свободы и ответственности человека, создается органичное единство нравственного человека и культуры. Рассматривая нравственный поиск как самоопределение человека в культуре через осмысление сущности добра и зла, мы используем концепты самоорганизации и антропологической сложности, раскрывающие не только взаимозависимость культуры и человека, но и неоднозначность их отношений, внутренние противоречия и конфликты. Именно в таких сложных взаимодействиях выявляется сущность нравственности — и как абстрактного морального долга, и как индивидуального, экзистенциального по характеру, нравственного самоопределения. Концепт антропологической сложности вводится нами для выявления онтологических оснований нравственности, которые коренятся в человеческой сущности и находят выражение в создаваемой человеком культуре.

При этом возникает вопрос о границах нравственности в контексте различения культурного и антикультурного, человеческого и античеловеческого. Культура, создающая условия для самореализации человека, разворачивания универсальной человеческой сущности, становится пространством человеческой свободы. Не означает ли это, что культура предполагает выход за рамки нравственных требований, тем самым отрицая саму себя? Или речь идет о разных нравственных стратегиях, возникающих как результат интерпретации нравственных абсолютов и проходящих «верификацию» в истории и культуре? Нами рассматриваются две сложившиеся стратегии: в рамках одной из них сущность нравственности сводится к императиву (универсальному закону), в установках другой — к набору ситуативных нравственных норм.

Третья стратегия, складывающаяся в современной культуре и, на наш взгляд, крайне востребованная — стратегия нравственной саморегуляции через соотнесение личностного нравственного выбора с абсолютными нравственными установками. В ситуации нравственного выбора происходит «схождение» временного («сейчас») и пространственного («здесь») аспектов человеческого существования, к которым следует добавить и культурный аспект (как укорененность в определенной традиции). Таким образом, нравственная саморегуляция предполагает нравственный выбор «здесь и сейчас», на основе следования нравственным императивам, понимания конкретной ситуации (контекстуальности), а также последствий данного выбора.

Наконец, заключительный раздел посвящен анализу нравственных поисков мультикультурного мира. Одновременно нами решаются несколько задач: разобраться в разнообразии трактовок мультикультурализма и выделить основные аспекты в его исследовании; проанализировать мультикультурализм как феномен межкультурной коммуникации, в которой непосредственно осуществляется нравственное самоопределение человека и выработка его нравственной стратегии. Важным для нас показалось исследовать возможность неконфликтного межкультурного взаимодействия, которое собственно и актуализирует обращение к нравственности. Изменяет ли мультикультурный мир сущность нравственности и культуры? Нравственный релятивизм, «культурный шок» и «культурная травма» — это современные реалии, которые требуют либо «переоценки ценностей», либо изменения культурных практик, а значит, и человека. Нам ближе вторая позиция, которую мы пытаемся аргументировать, развивая положения о культуре, нравственности и человеке, изложенные в третьем разделе.

Логично в данном контексте обращение к проблеме толерантности, несмотря на то, что в последние годы наблюдается некоторое снижение научного интереса к ее теоретическому осмыслению. Нам представляется, что понимание толерантности как *поиска* «точек соприкосновения» или, в случае невозможности их нахождения, неконфликтного сосуществования разных культур и человеческих индивидуальностей — это новый аспект в исследовании проблемы. Исходя из понимания культуры как способа самоорганизации человека, а также из современного философско-антропологического проекта, представляющего человека в качестве «путешественника» и «навигатора», толерантность понимается нами процессуально. Это не заданная программа человеческих действий, а напряженный поиск форм и способов совместного существования разных людей, поиск, основанный на нравственном самоопределении.

Поскольку нравственный поиск осуществляется во всех сферах человеческой жизнедеятельности, он не может не затрагивать и отношения человека с природой. Всегда культурно опосредованное, оно отражает ценностные установки человека той или иной эпохи, а потому становится одним из индикаторов нравственного поиска. Смена ценностных приоритетов в отношении человека с природой, формирование стратегий выживания человечества раскрываются через концепты Ноосферы и Нооэтики, в

которых природа становится специфическим субъектом, требующим нравственного и потому толерантного отношения.

Раскрывая и анализируя наиболее важные, на наш взгляд, детерминанты нравственного самоопределения человека, предлагая свою интерпретацию проблемы добра и зла, свое понимание реализации этих тенденций в человеческой темпорально-исторической действительности, а также соотношения нравственного и безнравственного, культурного и антикультурного, мы приглашаем читателей к новому вовлечению в вечные проблемы эссенции и экзистенции наиболее неоднозначного существа планеты Земля. Конечно же, глобальные проблемы, стоящие перед современным человечеством, не решить «легким движением руки», однако уже само стремление к единению душ, умов и волевых усилий *ради* спасения нашей общей колыбели от надвигающегося многоликого зла вселяет определенную надежду.

Кризис современного общества — это и кризис морали, точнее, моральной «традиции добродетелей» (А. Макинтайр). Может ли современное общество сформировать собственную моральную традицию и какой она будет? Предлагаемая книга — попытка найти ответ на этот вопрос.

Раздел 1

ДОБРО И ЗЛО В СИСТЕМЕ «БОГ–МИР–ЧЕЛОВЕК»

1.1. Нравственный поиск античной мысли

Античная философия, несмотря на то, что первые примеры этой культурной традиции известны более двух с половиной тысяч лет, не перестает вдохновлять на исследование досель неизведанных граней ее бесконечных потенций. Не является в этом смысле закрытой и достойной лишь «сдувания пыли» этическая проблематика этого периода, в которой всегда в качестве концептуальной выделялась проблема добра и зла. Более того, на протяжении столетий (а затем — и в рамках последующих эпох) эта проблема подвергалась различным интерпретациям в органичной взаимосвязи с проблемами отношений Бога и мира, Бога и человека, детерминант истории и роли свободы воли. В рамках ее артикуляций осмыслялись принципы счастья и справедливости, велся поиск оптимального соотношения эгоистических и альтруистических интенций человеческой экзистенции. Философы издревле наравне с познанием глобально-онтологических вопросов стремились окунуться в глубины человеческой души, раскрыть причины и формы ее устремления как к позитивной, так и к негативной сторонам мироздания.

Глобальные идеологические трансформации, произошедшие в последние десятилетия, вновь обострили исследовательский интерес к обозначенной выше проблематике, причем в религиозно-философской ее артикуляции. Неслучайным поэтому является обращение к античным моделям в понимании соотношения добра и зла, Божьей справедливости и человеческой ответственности. Естественно, что параллельно актуализируется и поиск ключевых принципов жизнедеятельности человека (выделим вышедшие в свет работы П. Адо, Т. Ю. Бородай, Е. Ю. Вавиловой,

Е. Ф. Гордюхина, С. А. Домусчи, Е. Н. Камельчук, В. П. Леги, И. П. Портнягиной). Они оказываются существенно различающимися, что во многом обусловлено тем или иным толкованием условий их формирования и развития: одно дело, если речь идет о мире, находящемся под пристальным Божьим попечительством, другое — о мире, «в который боги не вмешиваются».

Особое внимание нами будет уделено античным артикуляциям проблематики нравственных исканий, концептуализированной теодицейным (богооправдательным) насыщением. К примеру, Эпикур¹ писал, что данная проблематичность может быть показана в виде следующей парадоксальности — парадоксальности существования зла с учетом Всеблагости и Всемогущества Бога. Мыслитель указывает, что если зло обладает действительным существованием, то либо Бог хочет избавить мир от него, но не может, либо может, но не хочет, либо и не хочет, и не может (тогда это не Бог), либо и хочет, и может (тогда непонятно его наличие до сих пор). Как будет показано далее, проблема теодицеи впоследствии стала одной из ключевых в европейской этической мысли. Поэтому в данном подразделе нами будет осуществлен анализ самого перехода от традиционного рассмотрения альтернатив-антогонистов добра и зла к осмыслению Божественного участия в становлении мира в его этической бинарности. Кроме того, будет прояснена сущность таких проекций центрального этического принципа — принципа счастья — как справедливость и удовольствие. Этот исследовательский шаг является первым этапом формирования историко-философского фундамента артикуляции проблемы добра и зла (последующие подразделы посвящены соответствующей тематике мыслителей средневековья, Нового и Новейшего времени). В свою очередь, предлагаемое эпохальное моделирование выступит пресуппозиционной ступенью реконструкции взаимодействия добра и зла в антропо-темпоральном и историческом контекстах (второй раздел), а также модели культуры как способа социальной самоорганизации (третий и четвертый разделы).

Без лишнего пафоса можно заявить, что античная мысль презентовала значительнейший конгломерат подходов в решении вопросов этической проблематики: Сократ, Платон, Аристотель, киренцы (киренаики), Эпикур, стоики. Однако осознавая лимиты

¹ Философ выступил одним из первых критиков ряда попыток решения проблемы богооправдания.

тированность объема историко-философского материала в данной монографии, мы отобрали для анализа учения Платона и Эпикура как противопоставленные по ряду критериев (о которых — ниже).

1.1.1. Платон: от проблемы добра и зла к проблеме теодицеи

Платоновское рассмотрение соотношения благого и злого векторов человеческой деятельности, усиленное неоплатонизмом античности, средневековья, Ренессанса, тысячелетиями звучало в качестве поискового вызова для новых поколений мыслителей. Этот живой интерес удерживает позиции до сих пор. Однако ряд сторон интересующей нас проблемы по-прежнему нуждаются как в конкретизации формулировок постановки, так и в углублении подходов в их решении. В данном пункте нами будет осуществлено осмысление трансформации проблемы добра и зла в проблеме теодицеи в этической мысли Платона, а также показано платоновское истолкование принципа справедливости. Следует отметить, что для историков философии всегда представляла значительное затруднение задача разделения и сопоставления учений двух великих мыслителей: Сократа и его ученика — Платона. Постановка этой задачи видится априори некорректной, ибо Сократ, как известно, принципиально ничего не писал¹, а в платоновских работах образ Сократа в большинстве случаев используется в качестве лица, выражающего идеи самого Платона. В данной книге не предусмотрен подобный анализ. Позиционируя учения двух философов как нечто единоецельное, мы противопоставим таковое (точнее, выдвигаемые в нем этико-аксиологические идеалы) тем нравственным эталонам, которые разработаны в философском наследии иного плана — эпикурейском (пункт 1.1.2).

Для начала необходимо особенно подчеркнуть то, что этические установки следует понимать под тем углом рассмотрения, который задается онтологическими воззрениями мыслителя, — эта традиция сохраняется до сегодняшнего дня. Древняя Греция,

¹ Широко известен ответ Сократа на вопрос Тимей о том, почему первый мыслитель ничего не пишет: «О, Тимей, сколь прочно все же твое доверие к шкарам мертвых зверей и сколь сильно твое недоверие к живым, вечным мыслям».

в которой сформировались первые в европейской мысли противоборствующие лагеря (в самом широком смысле фиксируемые в понятиях материализма и идеализма), заложила и соответствующие подходы в истолковании нравственных идеалов. Материалистические интерпретации склонны к поиску этических идеалов в реальных intersubъектных отношениях, коммуникативных связях действительного в чувственном раскрытии мира. Если же рассматривать эталоны нравственности как готовые ценностно-поведенческие модели, ниспосланные свыше (например, дарованные Богом или постигнутые вечной душой из эйдетического мира) и конкретизированные в самом коммуницирующем мире, то материалисты, как правило, склонны полагать таковые пережитком мифологической древности. Логика представителей этого лагеря проста. Они указывают, что древний человек, склонный к наделению природы собственными качествами, верил, что регламентирующей жизнедеятельность аксиологический комплекс определяется со стороны бога той среды, с которой ему предстоит иметь дело. Таким образом он, во-первых, удовлетворял свои познавательные аппетиты, рассматривая те или иные природные явления как следствие милости или гнева соответствующего бога (олицетворяющее объяснение), во-вторых, автоматически получал рецепт разрешения возникающих с этой сферой конфликтных ситуаций — посредством жертвоприношений «хозяину». Подобно древним людям, человек более позднего времени опять же полагает, что вечные ценности есть Божественный дар, однако представляя Бога уже в качестве Абсолюта, в том числе в нравственном отношении.

Общая этическая позиция Сократа и Платона основывается на утверждении согласованности Божьей Благодати и благодати мироздания (как следствия). В диалоге «Тимей»¹ Платон пишет, что Бог-Демург, будучи по своей сущности благим и не испытывая ни к чему зависти, решил придать созидаемому Им миру атрибут подобия благодати — благовидности. В этой цели философ полагает «подлинное и наиглавнейшее начало», концептуальный стержень как процесса миротворения, так и итогового результата. Приведение нестройного и беспорядочного хаоса в космос, где все вещи упорядочены и иерархически соотнесены, Бог осуществил в следующей последовательности. Исходя из того, что, во-первых, объект, наделенный разумом, прекраснее умалишенного, во-вторых, ум неотделим от души, Устроитель поместил рациональное начало в душу, а душу, в свою очередь,

— в тело, причем как в узком, так и в широком (тело Вселенной) значении последнего слова. «Итак, — находим у древнегреческого мыслителя, — согласно правдоподобному рассуждению, следует признать, что наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом, и родился он поистине с помощью божественного провидения» [157, с. 413]. Следовательно, добавим, мир, уподобленный Демиургу согласно его провидению, есть мир благой и прекрасный в степени, которая максимально возможна для тварного. Осуществил задуманное Творец на основании идеи Блага (об этом говорит Сократ в диалоге «Государство»), благого самого по себе. Причем, что особенно важно в контексте нашего исследования, идея Блага в иерархических построениях духовного мира стоит выше идей познания и истины, поэтому «...правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать что-либо из них самим благом было бы неправильно...», таким образом, «...благо по его свойствам надо ценить еще больше» [155, с. 291].

В сократовско-платоновской мысли тщательно подчеркивается труднодоступность идеи Блага для человеческого ума. В «Филебе» Платон (изрекая свои взгляды через Сократа) в присущей ему манере диалектического поиска предлагает «поймать» рассматриваемый эталон индуктивно — движением мысли от частных компонентов этой идеи к их синтетическому единству. К этим частностям он относит идеи красоты, соразмерности и истины [158, с. 75]. Диалогизируя с Протархом, Сократ подводит того к мысли о доминировании разума над чувственными наслаждениями по всем трем обозначенным критериям. Так, аффективно преисполненные наслаждения, особенно любовные, «...словно дети, лишены всяких признаков ума» [158, с. 76], поэтому говорить о тяготении к истине посредством таковых не приходится вовсе. В то же время *ratio* стремлением к истине концептуализирован сущностно [158, с. 76]. В том же стиле участники диалога расправляются с удовольствием, сопоставляя его с рациональным началом (в данном случае — разумением) по критерию обладания мерой, а также — на основании причастности к красоте².

¹ В этой работе Платон, похоже, вложил свои идеи не столько в уста Сократа, что традиционно, сколько в уста Тимея.

² С их точки зрения, ум ни в каком отношении не может быть безобразным, тогда как в удовольствиях нередко подмечается «либо нечто смешное, либо в высшей степени безобразное» [158, с. 76].

Итогом упомянутой беседы выступила попытка иерархизировать все то, что в большей или меньшей мере является подобием идеи Блага в мире вещественно-чувственном [158, с. 76–77]. Первое место Сократ отдает всему, что относится к мере, умеренности и ознаменовано временем, рассмотренном в аспекте его «подходящести» для чего-либо (своевременность, «благовремя»). Второе место мыслитель закрепляет за соответствующим (соразмерным), прекрасным, совершенным и самодовлеющим, а третье — за умом и разумением. Наконец, почетные четвертая и пятая позиции закреплены соответственно за «свойствами самой души» (знаниями, искусствами и «правильными» мнениями) и удовольствиями, однако не упомянутыми выше как безобразные, а за теми, «...которые мы определили как беспечальные и назвали чистыми удовольствиями самой души...» [158, с. 77], то есть сопровождающими знания и ощущения.

При всем уважении к Сократу и Платону, предложенная градация благовидности не выдерживает никакой критики в аспекте согласования понятий. Почему, например, соответствующее (оно же, в определенном смысле, «соразмерное») поставлено на второе место, если первое занимает «все относящееся к мере»? Как понимать расположение ума на третьем месте, когда ранее герой «Филеба» Протарх (его мнение одобрил Сократ) заявляет, что в целом мире не найти ничего столько проникнутого *мерой*, как ум и порожденное им рациональное знание? Как обособить «чистые» наслаждения (пятое место) от греховных, если сказано лишь о причастности первых к знаниям и ощущениям? Этот вопрос в осовремененном виде можно сформулировать следующим образом: как оградить ребенка от «нечистых» наслаждений, обеспечиваемых Интернетом, если нередко весьма разлагающая информация может быть подана под соусом поэтапного воспитания и подготовки к взрослой жизни.

Тем не менее, утверждая благую ориентированность Демиурга при созидании космоса, афинский философ констатирует, что мироздание в значительной мере преисполнено различными проявлениями зла. Зло имеет двойственную природу, на чем хорошо акцентировала внимание современный исследователь Е. Ю. Вавилова. Во-первых, указывает автор, «...разрушение блага укоренено в вечном проклятии нашего мира — необходимости сочетания идеи и материи» [35, с. 55]. Но, в то же время, «...есть человек — существо, способное целенаправленно усилить звучание абсолютного в посюстороннем мире. Бытие индивида из-

начально противоречиво: с одной стороны, бессмертная душа, обитающая в теле, до рождения созерцала совершенство мира идей и теперь хочет воплотить полученное знание блага; с другой стороны, результат будет ограничен в силу извращенного отражения любой идеи при соприкосновении с материалом» [35, с. 56].

В данном случае мы обращаемся к вопросу о возникновении зла как того, что интенцировано именно природой и деятельностью человека — в противовес тому, что, будучи обусловлено несовершенством материи (как отображенное в ней подобие идеальной сущности), нередко также истолковывается в качестве зла (подробнее — см. [122; 35, с. 55]).

Исследователь Т. Ю. Бородай подчеркивает, что философская проблема зла и его существования формируется именно в платонизме. Она возникает естественным образом как отклик на разработанную Платоном идею Бога-Дemiурга [30, с. 55]. К этому следует добавить, что платонизм создал предпосылки трансформации проблемы соотношения добра и зла в проблему теодицеи и, пожалуй, в наибольшей степени способствовал этому процессу¹. Важно понимать, что еще за три столетия до Платона проблема богооправдания вряд ли могла бы быть поставленной. В работе Е. Н. Камельчук [92] тщательно аргументирована мысль, что для этого необходим был мировоззренческий сдвиг от гомеровской эпичности к духу трагедии. Гомеровская модель требовала от древнего грека искренней любви к жизни, как бы сурово она к нему ни относилась, любви, которая позволяла «...несмотря на конкретные скорби и тяготы, стойко все переносить, не хныкать, пытаться при этом действовать “сверх судьбы” и ценить конкретные жизненные реалии» [92]. Принципиально иным мироощущением пронизаны трагедии Эсхила, Софокла, Еврипида. Падение ценности жизни, квиетизм, культивация пассивности и непротивление воле высших сил вылились в итоге в вопрошание о причинах зла, поиск ответственных за несправедливость мироздания и попытки оправдания богов за ее наличие. Какой бы труднодоступной ни казалась эта проблема в рамках сети идей и посылов, сплетенной Платоном, именно его поиск оптимального способа соотнесения абсолютного в Благости и Могуществе Всевышнего и наличного зла подготовил почву для дальнейшей разработки проблемы богооправдания.

¹ Проблема теодицеи в своем зрелом виде показана нами в контексте этической проблематики средневековья и Нового времени — см. подразделы 1.2, 1.3.

В платоновском осмыслении данной проблемы следует выделить, по меньшей мере, два важных момента. Во-первых, Бог-Творец в подаче афинского мыслителя обладал фундаментальными отличиями по сравнению с традиционным для греков сонмом богов. Это выражалось как в масштабности охвата и исполняемой роли (ибо Бог позиционировался как Создатель космоса, а не «управляющий» той или иной сферой), так и в Его атрибутированности Всеблагостью, тогда как античные боги, в большинстве своем выступая как боги карающие, вселяли скорее страх, чем благоговение. Возникающая в этой связи сложность разрешения ситуации наличия зла подчеркнута С. А. Домусчи, который отмечает, что ни Всеблагой Всемогущий Бог, ни Мировая Душа не могут по логике вещей быть источниками зла [70, с. 233]. Второй значимый момент представлений мыслителя касается двойственности исследовательских акцентов. Следует различать, с одной стороны, субстанциалистское моделирование *проблемы зла* и, с другой, — релятивистское моделирование *природы самого зла*. Если брать во внимание *методологический* аспект этого поиска, в котором акцент делается на характере самого *вопросания* о зле¹, то в таком случае мы имеем дело с субстанциалистским акцентом в исследовании. Действительно, школа Платона свой традиционный вопрос о том, что есть тот или иной род сам по себе, в самом своем содержании, обращала и в адрес зла, причем во главу угла ставилось нахождение именно родового общего, а не специфического, позволяющего различить, например, метафизическое, физическое и моральное зло (как у Г. В. Лейбница. — авт.), также как и намеренное, сознательное злодеяние и, скажем, бедствия, приносимые неразумными стихиями [30, с. 57]. «Что общего, — восклицает по этому поводу Т. Ю. Бородай, — в уродстве и тщеславии, невежестве и землетрясении, лихорадке и обреченности существовать во времени и пространстве? Что позволяет нам объединять их под одним именем “плохого”, или “зла”?» [30, с. 57]. В то же время, если исходить из понимания зла в *онтологическом* смысле, то, в таком случае, как уже было показано выше, оно трансформируется в реляцию, поскольку субстанциальность ассоциируется с Богом. Реляционность зла связывается с попытками охвата феноменального мира с мета-

¹ Это, кстати, и имеет в виду Бородай, когда пишет, что «...именно для платоников характерна постановка вопроса: “Что такое зло само по себе?”» [30, с. 56].

уровня, уровня мирового целого, что позволяет рассмотреть сущее, обладающее признаками зла и порчи, лишь в качестве различных степеней отклонения от добра, ухудшения.

Чем же обусловлено это отпадение, почему в благом по замыслу творения появляется злая интенция? В диалоге «Государство» участники беседы, постулируя то, что Бог есть Благодать по существу и, следовательно, никоим образом не может желать и приносить зло, задаются вопросом о появлении последнего. Платоновская мысль в отличие, например, от христианской абсолютизации не только Благодати, но и Могущества Бога, позволяет решать проблему теодицеи допущением тезиса о неохватываемости Всевышним всей мировой событийности: «Он причина лишь немногих вещей, созданных Им для людей, а ко многому Он не имеет отношения... Причиной блага нельзя считать никого другого, но для зла надо искать какие-то иные причины, только не Бога» [155, с. 143]. Далее Платон аргументирует мысль о том, что порча чего-либо (взрастание зла) есть процесс имманентный, даже если первичные причины этого были внешними. Проводя аналогию между телом и душой, философ настаивает на том, что как тело гибнет, например, не от испорченной пищи *непосредственно*, а от того собственно телесного недуга, который вызван внешним воздействием, так и душа поддается порче именно через собственное моральное разложение [155, с. 408] — от несправедливости, невоздержанности, трусости, невежества и прочих пороков.

Философ утверждает существование двух начал души — бессмертного и смертного. Человеческая порочность и эманация зла связываются им со вторым видом («второй душой»), который был «прилажен» божественными существами к первому, переданному им Творцом. Подражая Демиургу, сотворившему их самих, эти существа таким образом сотворили смертную природу, в том числе человека. Именно смертное начало души есть средоточие всего, определяющего греховную компоненту человека; в него вложили: «...удовольствие, эту сильнейшую приманку зла, затем страдание, отпугивающее нас от блага, а в придачу двух неразумных советчиц — дерзость и боязнь — и, наконец, гнев, который не внемлет уговорам, и надежду, которая не в меру легко внемлет обольщениям», «приправив» это «неразумным ощущением и готовой на все любовью» [157, с. 455–456]. Платон считал необходимым физически (даже анатомически) разделить божественное и смертное начала души, поместив первое в голове,

а второе (которое само собой функционально дифференцировано) — от верхней части грудной клетки до пупочной впадины; шея же послужила преградой, необходимой для неосквернения возвышенной души ее антиподом, который склонен к падению [157, с. 456–457].

Отметим, что оказывается не вполне проясненным вопрос о том, что же является истоком порчи души. Выше была показана врожденная склонность к греховности, определенная самим принципом создания души и привития ее человеку. Однако в другом фрагменте «Государства» Платон аргументирует мысль о социальной обусловленности моральной порчи. Он приводит метафору семени или зародыша, которые попадают в ненадлежащую для их питания и роста среду¹. Точно так же «...и самые одаренные души при плохом воспитании становятся особенно плохими» [155, с. 271]. Мыслитель настаивает на том, что посредственные, слабые натуры не способны ни на достойное похвалы благо, ни на требующее презрения зло. Только сильные люди, которые посредством воспитания стали (в зависимости от его характера) великими в своей благости или, наоборот, крайне испорченными в силу привитых на почву их душ злых намерений, входят в историю как ее герои. Очевидно, Платон, говоря о наличии двух вложенных при созидании человека начал души, подчеркивает присущую его природе *потенцию* быть склоненным в ту или иную сторону. Реализация же той либо иной возможности определяется через воздействие соответствующего вектора воспитания, что, в итоге, и выливается либо в достойный, либо в порочный путь жизнедеятельности.

Чрезвычайно важным является прояснение Платоном ключевого жизненного принципа, следование которому с необходимостью ведет человека к счастью. В диалоге «Законы» философ под именем Афинянина в качестве такового выдвигает принцип справедливости, подкрепленной рассудительностью. Никакие вещи, именуемые благами, как-то: здоровье, красота, богатство, тираническая власть, позволяющая иметь неограниченные желания, и даже (гипотетически) бессмертие, если всем этим вооружен человек несправедливый, не сделают его счастливым. Более того, все перечисленное, по достоинству делающее справедливого человека еще счастливее, его антагонисту, наоборот, принесет ис-

¹ Напрашивается параллель с христианской притчей о семенах, попавших на неблагоприятную почву.

ключительное зло. «Смотрите, — вещает Платон, — я определенно утверждаю: то, что называют злом, есть благо для людей несправедливых, а для справедливых — зло. Благо же для людей благих на самом деле благо, для злых — зло» [156, с. 420]. В контексте сказанного выкристаллизовывается конфликт человеческих стремлений: с одной стороны, люди хотят быть справедливыми, а с другой — стремятся к такому укладу, когда все, происходящее в жизни, идет на пользу самому ее субъекту, и таковая жизнь в результате оказывается чрезвычайно приятной и доставляющей удовольствие. Характерной особенностью большинства вариантов преодоления этого разлада является то, что люди не умеряют своих притязаний в отношении полезного и приносящего наслаждение, а видоизменяют само понятие справедливости. Справедливым оказывается то, что способствует улажению собственного *ego*, ибо именно эта ценность нередко становится приоритетной.

Однако Платон не радикализирует свой этический идеал, ведь удовольствие могут приносить и действительно благие начинания, например, взаимное ненанесение обиды или заслуженная похвала от богов или людей. Доведение позиции отрицания благодати удовольствия до аскетизма и самоуничтожения любого человека поставило бы перед тупиковыми вопросами: «...что именно прекрасное и благое оказывается в человеке сильнее удовольствия и одобряется в качестве такового законом? Что, лишённое удовольствия, может явиться для человека справедливо-го благом?» [156, с. 421–422]. Мыслитель, преодолевая показанную сложность, выдвигает эталон жизнедеятельности, в котором согласованы разумная справедливость и гедонистические интенции, поскольку «... учение, не отделяющее приятное от справедливого, благого и прекрасного, имеет по крайней мере то преимущество, что убеждает каждого человека желать благочестивой и справедливой жизни» [156, с. 422].

Итак, резюмируя сказанное, отметим следующее. Именно Платону довелось сыграть ключевую роль в трансформации проблемы соотношения добра и зла в проблему теодицеи. В его учении осуществлен принципиальный скачок от традиционного сравнительного анализа природы каждой из альтернатив (на фоне ее противоположности) и определения демаркационной линии между ними к поиску оптимального способа согласования бытия Бога как Абсолюта Благости и Могущества с наличествующим в мире злом. В контексте своего этического учения Платон вы-

двигает эталонный жизненный принцип, ведущий к счастью, — принцип справедливости.

В следующем пункте в противовес представлениям афинского мыслителя нами будет раскрыта сущность эпикурейской модели образцового комплекса этико-аксиологических ценностей. В конце данного подраздела, как и было анонсировано в предисловии, будет показана возможность представления этических систем Платона и Эпикура в аспекте темпорализации рассматриваемых в них тенденций добра и зла, что послужит важным историко-философским основанием концепции антропо-временного измерения нравственности, реконструируемой авторами во втором разделе.

1.1.2. Эпикурейская артикуляция принципа высшего блага

Этические взгляды Эпикура тесно связаны с его физическими и онтологическими представлениями. Более того, весьма вероятно, и на этом настаивает, например, А. Ф. Лосев [125, с. 241], что учение о нравственности и ценностных ориентирах философа играет концептуальную, тогда как физико-онтологические взгляды — прикладную (обоснование первого) роль.

Как известно, эпикурейский атомизм выступил в качестве продолжения линии Левкиппа — Демокрита, однако с рядом весьма существенных отличий, о которых будет сказано ниже. Философ эллинистического периода, указывая, как и Демокрит, на атомарное строение Вселенной, различает тела как «соединения» и тела как «то, из чего образованы соединения». Если первые открываются чувственно, то ко вторым приводит интеллектуальное напряжение. «Эти последние, — находим у Эпикура, — неделимы и неизменяемы, — если не должно все уничтожиться в несуществующее, а что-то должно оставаться сильным при разложениях соединений; они [неделимые атомы] имеют природу [субстанцию] полную, так как нет ничего, во что или как они могут разложиться» [227]. Обособление одних атомов от других, что дает возможность их движения, сталкивания и последующего «сплетения» в сложные тела, возможно благодаря тому, что субстанциальные частицы помещены в пространство, называемое философом «пустотой» или «местом».

Принципиально важным является эпикурейское стремление уйти от жесткого детерминизма, как он пишет, «физиков» (под-

разумеваемая линия Демокрита), избавить мир от фатальной необходимости. Этот прием также подчинен обоснованию ключевого принципа его этики — гедонизма. Традиционно заключение мира в «тесные объятия» необходимости осуществлялось либо через абсолютизацию Воли Бога (или богов), либо через утверждение безапелляционности законов природы. Эпикур не ставит себе цели избавиться от одного или другого. Скорее, целью является освобождение человеческой индивидуальности, но осуществляется такое путем лишения богов и неумолимых природных законов тотальности, всеобщности охвата. В свою очередь, наделение человека способностью самоопределения позволяет в нужном Эпикуру ракурсе артикулировать этические вопросы.

Как известно, Демокрит моделирует мир «взаимоударением» атомов и их «отскакиванием» друг от друга. Траектории движения атомов строго прямолинейны, что обусловлено воздействием на них движущей (и задающей вектор прямолинейности) силы — «вихря-необходимости». Эпикур же делает ход, являющийся святотатством для строгих детерминистов, — он позволяет миру обрести недетерминированную новизну и разнообразие за счет наделения мельчайших частиц способностью самопроизвольного отклонения от той траектории, которая обусловлена вектором действующей силы¹. Силы детерминации в картине мира мыслителя по-прежнему отвечают за стартовый импульс движения, однако совершенно непричастны к промежуточным «финишам»: атом оказывается «вольным» выбирать, с каким «соседом» ему предстоит сплетение или, наоборот, отталкивание для иного сочетания.

Атомы (как и их движение в пустоте) обладают атрибутом вечности [227]. Подобное утверждение, по сути, исключает необходимость в идее Перводвигателя — Бога-Творца, разработанной в метафизических и космологических системах Платона и Аристотеля. Эпикур посчитал нужным избавиться даже от традиционного сонма греческих богов как таковых, которые осуществляют постоянное вмешательство в становление природы и чело-

¹ Интересно, что философ рассматривает атомы, по сути, антропоморфно. А. Ф. Лосев указывает, что аналогично естественному для гуманитариев фундированию человеческой деятельности свободным волеизъявлением, Эпикур полагает, что субстанциальным частицам «...свойственна *libera voluntas*, “свободная воля”, которая и определяет собою “неприметное отклонение”, *exiguum clinamen principiorum*..., не объяснимое уже ни временем, ни пространством, *nec regione loci certa nec tempore certo*...» [125, с. 242].

века в частности. Его посыл о существовании богов (которые, правда, пребывают в «междумириях» или «метакосмиях» (греч. *μετακοσμία*), блаженствуя и не вмешиваясь в дела людей и природы в целом) следует, похоже, воспринимать как несущественную уступку традиции своего времени.

Итак, все метаморфозы бытия обусловлены лишь сочетаниями вечных неделимых частиц, а жизнь и смерть суть лишь принципиально различные варианты их сплетения и отталкивания. В таком случае, теряется смысл в каких бы то ни было приготовлениях человека к иному миру в посюсторонней практике жизни, а также в каких бы то ни было опасениях и страхах. Поэтому центральным принципом эпикурейской этики становится эвдемонизм гедонистического типа: целевое начало жизнедеятельности людей — счастье (эвдемонизм) достигается на основании системы отношений, приносящих удовольствие (гедонизм).

Детализация этических взглядов Эпикура по преимуществу представлена в его письме к Менекею («Эпикур приветствует Менекея»). Мыслитель убеждает адресата в том, что стремление к счастью есть высшее благо, достойное постоянного размышления, ибо «...когда оно есть, у нас все есть, а когда его нет, мы все делаем, чтобы его иметь» [228]. Достижение счастья возможно, как уже было сказано, устранением всевозможных страхов, ибо в большинстве случаев они навеяны «домыслами толпы». Эпикур разбивает основания наиболее распространенных фобий — по поводу возможного гнева того или иного бога или собственной смерти. Так, широкая распространенность боязни кары богов, по мнению философа, объясняется приписыванием такому тому, что им не свойственно. Их удел — бессмертное блаженство, а мнения обывателей о том, что вред или польза ниспосланы богами за, соответственно, дурное или доблестное поведение, есть результат недооценки исключительно человеческих межличностных отношений. Именно в рамках таковых вырабатываются как поведенческие модели, так и системы поощрения или наказания за их соблюдение или игнорирование. Второй вид общечеловеческого страха, смерть, также необходимо преодолевать.

Эпикур поясняет, что человеческие оценки «хорошее» и «дурное» коренятся в ощущениях. А поскольку, по его мнению: а) смерть редуцируется к лишению ощущений [228], б) ощущение есть одно из следствий функционирования души [227], в) «...душа есть состоящее из тонких частиц тело», и «...говорящие, что душа бестелесна, говорят вздор» [227], то выходит,

что смерть — лишь лишение ощущений вследствие распада атомов в данном их сочетании и, одновременно, потенция новой жизни в следующем сплетении мельчайших единиц сущего. Пафос эпикурейского торжества над смертью выражен в знаменитом высказывании философа: «...Самое страшное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения, так как когда мы существуем, смерть еще не присутствует; а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем. Таким образом, смерть не имеет отношения ни к живущим, ни к умершим, так как для одних она не существует, а другие уже не существуют» [228]. Действительно, осознание собственной смертности вызывает тягостные мысли и подавленное состояние либо тем обстоятельством, что мыслящий о ней автоматически представляет себя (выражаясь в греческих традициях) вечно страдающим в царстве Аида (не самом лучшем месте), либо — полным неведением об условном будущем. Наоборот, если человек размышляет о феномене смерти в духе эпикурейской онтологии, то, конечно же, пока распад атомов не произошел, то и трагедии нет, а когда он произойдет, человеку до этого не может быть никакого дела, ибо сам он, как субъект этого дела, уже попросту не будет существовать.

Квинтэссенцией счастья Эпикур полагает наличие здорового тела и отсутствие тревог и смут в душе. Поэтому жизнедеятельностные порывы должны удовлетворять человека как в телесном, так и в духовном аспектах. Однако Эпикур принципиально противится истолкованию его взглядов как крайне гедонистических, то есть таковых, в основание которых положен принцип сугубо телесного наслаждения, наслаждения распутства. Очевидно, с целью предупреждения искажений в истолковании эпикурейского принципа удовольствия современный исследователь Е. Ф. Гордюхин предлагает различить понятия удовольствия и блаженства, причем именно второе, согласно учению античного философа, должно быть истинной целью человеческих устремлений. «Именно блаженство, — пишет Гордюхин, — а не просто удовольствие само по себе, становится высшим принципом эпикурейской философии» [53]. Хитросплетения человеческой жизни требуют нередкого отказа от того или иного удовольствия, что может привести к страданиям. Однако более масштабный взгляд позволяет осознать локальное страдание, с одной стороны, как преграду для пагубных удовольствий, ведущих затем к страданиям фундаментальным, губительным для жизни в целом, с другой — как необходимый этап терпения по направлению к

обретению должного удовольствия. Мыслитель выдвигает оптимальный путь, ведущий к получению величайшего удовольствия — удовольствия духа (здесь, полагаем, уже уместно использование понятия блаженства), что и делает (в комплексе со здоровьем и улаженностью тела) человека счастливым. Это — путь познания, ведь страшит человека неизвестность, непознанность того, с чем предстоит иметь дело, поэтому раскрытие сущности вещей и отношений мира позволяет преодолеть «смятение души». «Нет, — пишет философ, — не попойки, не кутежи непрерывные, не наслаждения мальчиками и женщинами, не наслаждения рыбобою и всеми прочими яствами, которые доставляет роскошный стол, рождают приятную жизнь, но трезвое рассуждение, исследующее причины всякого выбора и избегания и изгоняющее [лживые] мнения, которые производят в душе величайшее смятение» [228].

Достаточно распространенным в исследовательской литературе является противопоставление этических взглядов Эпикура и стоиков¹. Так, согласно учению стоиков, деятельность субъекта подчиняется природной причинности, космическому миропорядку, который сам по своему содержанию разумен. Фаталистическая идея, появившаяся в ранней Стое, исходя из данного посыла, к периоду поздней Стои становится доминирующей. Понятие Логоса — неумолимой судьбы, определяющей и подчиняющей все сущее, — концептуализирует всю стоицистскую мысль. Представитель поздней Стои Люций Анней Сенека писал: «...Какая польза в предвидении неизбежного? Знай не знай — все равно случится» [178]. Но осознать невозможность изменения судьбы — это лишь первичное требование. Человек должен быть всемерно устремлен на поиск истины, выработку правильных суждений о добре и зле. Ему необходимо волевыми усилиями подчинять страсти разуму, мужественно и стойко выполняя свой долг перед космическим миропорядком, ибо все сущее, фатально предопределенное свыше, принципиально справедливо. Здесь, как видно, предложена обновленная артикуляция принципа справедливости, столь чтимого Платоном. Римлянин Марк Аврелий по этому поводу пишет: «Все совершающееся совершается соглас-

¹ Поскольку монография не является историко-философской, то, не имея возможности посвятить этой школе отдельный пункт, мы ограничимся лишь небольшим отклонением в виде сравнительного анализа ключевых принципов систем Эпикура и стоиков.

но справедливости; если будешь наблюдать внимательно, то убедишься в этом. Все совершается, говорю я, не только согласно определенному порядку, но и согласно справедливости, точно кто-то распределил все сообразно достоинству...» [4, с. 23–24].

Возможна ли в этической модели стоицизма (по сути, пури-танской) хоть какая-то роль и значимость для принципа удовольствия? И если да, то насколько, в таком случае, близки эпикурейская и стоицистская его транскрипции? Примечательна дискуссия, развернувшаяся по этому вопросу между известными французскими исследователями античной мысли Мишелем Фуко и Пьером Адо.

Фуко, детализируя систему стоицизма, приводит три позиции, которым, согласно взглядам его адептов, должен следовать тот, кто решил стать на путь самосовершенствования, душевного исцеления [201, с. 67–73]¹. Во-первых, это постоянное подвержение себя «*процедурам испытания*». Настоятельно рекомендуемые стоиками упражнения в воздержании позволяют определить ту меру независимости от всего, чем можно пренебречь, которая доступна человеку. Во-вторых, *практика самоанализа* («рассуждений о делах»). Цитируя Сенеку, полагающего необходимым перед сном каждый прожитый день подвергать строгой собственной ревизии и оценке, Фуко дает следующий комментарий такому «самоанализу в темноте и тишине»: «...Процесс в целом можно уподобить ...акту административного надзора, призванного оценить сделанное, воссоздав принципы деятельности и выправив их на будущее» [201, с. 70]. День, уходящий в прошлое, необходимо подвергнуть «испытанию»: «разобрать» его и даже «призвать к ответу»². Наконец, третий императив — постоянный (в отличие от упражнений, которым было отведено определенное время) *самоконтроль*. Эта мыслительная деятельность есть «...нечто иное и большее, нежели просто испытание способностей или оценка изъянов в правилах поведения: фильтр, который непрерывно процеживает потоки представлений, исследуя, контролируя и сортируя» [201, с. 71]. Выявляемые и утверждаемые посредством подобной процедуры пределы возможного служат залогом и гарантией свободы, ибо «...это способ навсегда убедить человека, что

¹ Подробный анализ методики самовоспитания и обучения («пути, ведущего к блаженной жизни») Сенеки — см. [161].

² Глагол *excitere*, переводимый с латинского как «встряхивать», «трясти», «выбивать пыль», «разыскивать», применяется также и в значении сверки счетов.

он способен избежать привязанности к тому, над чем не властен», а также «...оценка соотношения между собой и представленным, необходимая затем, чтобы принять для себя только то, что зависит лишь от свободного и разумного выбора субъекта» [201, с. 73].

Тем не менее, через предложенную строгую практику открывается путь к наслаждению — наслаждению самим собой, ибо удалось уйти от беды: субъект отныне не обременен ни телесными страданиями, ни душевными муками. «Тот, кому удалось, наконец, подступиться к себе, — пишет Фуко, — становится для себя объектом удовольствия, и не просто довлеет себе в своих пределах, но и “довольствуется” собою и “радует” себя» [201, с. 75]. Особенно важно то, что к подобным состояниям атараксии человек может прийти исключительно благодаря себе самому — длительной практикой упражнений духа и тела. Внешние факторы в процессе самосовершенствования недействительны. Понимаемое таким образом удовольствие (Сенека фиксирует его понятиями *gaudium* и *laetitia*) противопоставлено тому удовольствию, которое коренится во внешнем по отношению к субъекту мире (*voluptas*). И поскольку «гуманитарная помощь» мироздания может видоизмениться не в лучшую сторону, равно как и иссякнуть в принципе, выстраивать собственное счастье на удовольствии-*voluptas* не только безнравственно, но и глупо, безрассудно.

Сопоставляя нравственные эталоны стоицизма и эпикуреизма, Мишель Фуко указывает и на сближающие эти системы позиции, например, на наличие комплексов упражнений в воздержании [201, с. 68]. Другое дело, что истолкования таких практик, опять же, различались. «Сад» Эпикура — есть поиск золотой середины. С одной стороны, эпикурейцы настаивали, что путь к удовольствию лежит через сознательное ограничение собственных нужд, через избавление от излишеств и довольствование элементарным, с другой — подчеркивали, что самоограничение тоже не может быть беспредельным, ибо за здоровой его границей — тягость и деградация, что, естественно, не адекватно концепту наслаждения. Стоики, в свою очередь, также стремились выявить то, что является мнимо необходимым (ибо наваяно традициями либо сиюминутными домыслами, привычками или гордыней) и от чего на самом деле можно легко отказаться. Однако в их подаче упражнения обладали еще одним смыслом — смыслом подготовки к возможным бедам и страданиям, могущим внезапно оказаться на пороге.

Пьер Адо подвергает критике фукоианскую трактовку этических построений и стоицизма, и эпикуреизма. Так, размышляя о ключевых положениях первой школы, Адо полагает, что о принципе удовольствия применительно к ней говорить вообще не приходится, ибо он из нее элиминирован. Сенека в двадцать третьем «Нравственном письме» к Луцилию действительно настоятельно призывает адресата «научиться радоваться» [177]. Но, полагает Адо, когда Фуко (ссылаясь на упомянутое письмо) говорит о радости и удовольствии (соответственно *gaudium* и *voluptas*, или *eupatheia* и *hedone*), он не учитывает, чем концептуализировано счастье, к которому призывают стоики, что положено в качестве цели в основании этой этической системы. «...Если стоики, — находим у критика, — придерживаются слова *gaudium*, то есть слова «радость», это происходит потому, что они отказываются вводить принцип удовольствия в нравственную жизнь» [7, с. 301]. Не стоит, таким образом, утверждать, что счастье приносимо удовольствием, получаемым в качестве награды за добрые деяния («Поверь мне, настоящая радость сурова» [177]). Скорее, счастье доставляет сама добродетель, ибо привнесение в мир добра само собой есть вознаграждение. Очевидно, что соединительный союз «и», который ставит Фуко между словами «довольствуется» и «радует» [201, с. 75], может сбить читателя с толку, ибо, как следует из трактовки Адо, этот союз в контексте письма Сенеки, скорее, противопоставляет, чем соединяет.

Еще одна позиция критики со стороны Адо в адрес интерпретации Фуко связана с тем, что понимать под «культурой себя»¹. Критик не соглашается с тем, что этот посыл может быть выдвинут в качестве концепта в отношении обеих рассматриваемых этических систем. Нет должных оснований для такого определения духовной практики эпикурейца, ибо он не заиклен исключительно на себе. Наоборот, он настоятельно требует выхода в мир. Ему необходимы внешние связи — от простейших, дающих пищу, любовные наслаждения, до более сложных, предоставляющих (например, посредством общения с друзьями по «Саду») возможность расширения своего знания и понимания сути вещей, что позволяет, как было показано выше, развеять всевозможные фобии. «Ему, наконец, нужно, — пишет Адо, — имагинативное созерцание бесконечности вселенных в бесконечной пустоте, что-

¹ Название одного из разделов работы второго автора «История сексуальности-III: Забота о себе».

бы испытывать то, что Лукреций называет *divina voluptas et horror* (божественные удовольствие и ужас. — авт.)» [7, с. 303]. Пожалуй, следовало бы назвать эту модель «взаимокультурой себя и мира», ведь иного способа восполнить недостаточность «просто-го отношения себя к себе» и прийти к вожделенному состоянию довольства последовательный эпикурейский мудрец не представляет.

К «культуре себя» или «радованию себя» нельзя свести, но уже по другой причине, и стержень этики стоицизма. Если бы это был призыв буквальный, то, действительно, фукоианская попытка представления этой модели в качестве разновидности гедонизма (что сближало бы в определенной мере таковую с эпикурейской) имела бы определенные основания. Однако Адо обращает внимание читателя еще на одну цитату древнеримского сенатора: «...радуйся лишь тому, что твое. Но что есть это “твое”? Ты сам, твоя лучшая часть!» [177]. Исследователь настаивает: в данном случае Сенека имеет в виду то, что дано совершенствующемуся разуму человека совершенным Божественным Разумом и что выражается как «...чистая совесть, честные намерения, правильные поступки, презрение к случайному, ровный ход спокойной жизни, катящейся по одной колее» [177]. Поэтому, делает вывод Адо, «...“лучшая часть” себя, — это в конечном итоге трансцендентная самость. Сенека находит свою радость не в “Сенеке”, но трансцендируя Сенеку, открывая для себя, что он имеет в себе разум, часть универсального Разума, внутренний для всех людей и для самого космоса» [7, с. 301]. Гордюхин по этому поводу замечает, что то же ощущение полноты бытия, которое свойственно и эпикурейцам (обретающим таковую в диалоге с миром на принципах «...*утвержденного различия*, когда мир не только ощущается мной как моя внутренняя очевидность, но само это внутреннее полагается как внешняя чувственная единичность»), стойками достигается иным путем — путем «...*симулированного тождества*, когда внешний мир становится исключительно моим внутренним» [53].

Вернемся, однако, непосредственно к Эпикуру. Весьма существенным в его системе является осмысление вопроса о согласовании естественных для каждого субъекта стремлений к удовольствию и счастью с его обязанностями перед обществом, то есть эгоистических чувств и альтруистических интенций. В работе Теодора Гомперца показаны три варианта такого согласования [52, с. 198–201]. Во-первых, это учение о «хорошо понятном ин-

тересе», суть которого в том, что трезвое взвешивание ожидаемых последствий дурного поступка, а также результатов благого деяния естественным образом должно побуждать отдать предпочтение последнему. Второй вариант зиждется на рассмотрении самого альтруистического стремления как сердцевины собственного счастья¹. При этом то обстоятельство, что альтруизм в большинстве случаев есть обратная сторона эгоизма, во внимание брать не следует. Наконец, третий вариант основывается на тезисе о нередком психологическом изменении статуса определенного стремления от средства к цели. Собственное счастье как цель требует определенных средств, коими часто становятся социальные обязательства и роли. Однако затем «...выросшие из эгоистических корней социальные чувства, окрепшие благодаря похвалам и порицанию, награде и наказанию, заботе о хорошем мнении и расположении людей и солидарности интересов, в конце концов, отрываются от этих корней и приобретают самостоятельную власть над душой» [52, с. 200]. Иными словами, социальные роли, бывшие обусловленными целями-аттракторами счастья, в силу выработавшейся привычки самоудовольствования сегодняшних запросов и постепенно формирующейся позиции отказа от «заглядывания» в далекое будущее становятся самоцельными. Аксиологический акцент в таком случае смещается с абстрактного будущего на конкретное настоящее.

По большому счету, у Эпикура (как и у его старших единомышленников — киренцев) можно найти черты всех трех способов согласования. Касательно первого из них следует отметить, что поступать исходя из подсказываемой здравым рассудком морали расчета, конечно, «себе любимому на пользу». Однако философ идет далее: он опосредует коренящееся в эгоизме удовольствие и социальное благосостояние нормами закона, выработанного как раз «на стыке» этих двух мотивов, при этом не забывая и о факторе общественного мнения. С определенной натяжкой, но все же здесь звучит предпосылка кантовского «категорического императива» (о чем подробнее — в подразделе 1.3). Более того, здравый смысл, сопровождающий деяния человека, во многих случаях вообще делает попытку вопрошания о доминировании эгоизма или альтруизма ущербной. Действительно,

¹ Гомперц приводит гольбаховское определение добродетели, заимствованное у Лейбница, как «искусства осчастливить себя счастьем других» [цит. по: 52, с. 200].

отдав предпочтение эгоцентрическому способу решения вопроса о фундаменте моего стремления поесть или выспаться, я оказываюсь крайне некорректным. Спящий или принимающий пищу человек восстанавливается в вещественно-энергетическом аспекте, поставляя «строительный материал» для компенсации затрат организма. Гомперц по этому поводу пишет, что если условно обозначить процессы, способствующие поддержанию, росту, восстановлению организма, как доставляющие удовольствие, а процессы, являющиеся вредоносными, как болезненные, то «удовольствие и страдание должно поэтому признать феноменами, сопровождающими эти первоначальные тенденции, а не самими первоначальными феноменами» [52, с. 202].

В отношении «присвоения» социального благополучия в качестве собственного счастья, на разных основаниях представленного во втором и третьем вариантах согласования, следует отметить следующее. Гомперц предостерегает [52, с. 203–204] читателя от категоричности в утверждении первенствования индивидуальных стремлений и склонностей по отношению к социальным мотивам деятельности. От поколения к поколению, начиная еще с периода предполагаемого выделения человека из царства животных, общественные образования закрепляли в роде людей выгодные и полезные для них индивидуальные признаки и способности, вытесняя при этом то, что было бесполезным и тем более вредящим им. Поэтому то, что является врожденным для данного поколения или индивида (например, архетипические символы), десятки тысяч лет назад могло социально прививаться нашим далеким предкам. К тому же, исходя из примата эгоистического над социально-альтруистическим, трудно объяснить, например, акты самопожертвования родительских особей во имя спасения жизней детенышей как в среде животных, так и в среде людей.

Конкретизируя сказанное в отношении эпикурейского поведенческого эталона, отметим, что принцип удовольствия, ведущего к счастью, не следует истолковывать резко эгоистически. Эпикурейский гедонист не может быть рассмотрен как субъект, отторгнувший общество, и, соответственно, ставший изгоем из него¹. Философ настаивает на необходимости выработки такой

¹ Вспоминается пропагандистский плакат советского времени: «Если только наслаждение ищет в жизни тракторист — нам он больше не товарищ! Он, ребята, — гедонист!»

модели счастья, при которой совместная жизнедеятельность, как минимум, не будет приносить вреда, как максимум, принесет наслаждение всем ее субъектам. Действительно, в некоторых фрагментах текстов Эпикура звучит рекомендация ради безопасности индивида удалиться от толпы и реализовывать эталон «тихой жизни» [226]. Однако другие фрагменты несут мысль о том, что «из того, что мудрость доставляет себе для счастья всей жизни, самое важное есть обладание дружбой» [226]. Более того, уже упомянутая выше манящая гедониста безопасность, которая, казалось бы, достигается через уединение, оказывается, «...даже в нашем ограниченном существовании благодаря дружбе наиболее полно осуществляется» [226]. Возникающие нестыковки между различными фрагментами текстов, на наш взгляд, не являются существенными, если рассмотреть противоречащие друг другу тезисы в качестве пространства, в котором осуществляется поиск справедливого (очевидно, с подачи Сократа, а затем — Платона и киренцев) способа реализации той ступени развития общества, когда социум становится озаменованным эвдемонически.

Эпикур, видимо, не особенно озабочен тем, *как* прийти к справедливому обществу — через самоизоляция каждого стремящегося к удовольствию его члена (правда, в таком случае, рано или поздно общество как таковое прекратит существование) или через комплементаризацию жизненных мотивов. Важно, чтобы субъекты общества научились «заключать договоры», по возможности, максимально удобоваримые, опираясь на которые они могли бы жить в согласии и не вредить друг другу. В этом выявляется имеющая договорной характер справедливость эпикурейского толка: взаимное нанесение вреда есть необходимое пред условие формирования гармоничного и продуктивного общества. Однако такая справедливость выступает, скорее, не в качестве концепта (как у Платона и, в определенном значении, у стоиков), а в качестве структурных отношений, организованных истинным концептом или смыслом эпикурейской этики — принципом удовольствия.

Подытоживая результаты предложенного в данном подразделе исследования, следует обратить внимание на те нюансы в платоновском и эпикурейском вариантах истолкования проблемы добра и зла, о которых в общих словах речь шла в предисловии и которые мы намерены отслеживать и в других этических учениях, представленных в последующих подразделах.

В учении Платона весьма примечательным является органичное переплетение его онтолого-космологических взглядов и этических построений. Как мы полагаем, во многом это достигается путем темпорализации формирования доброй и злой компонент мироздания. Иными словами, именно через «овременение» мира в нем формируются этические противоположности. Афинский мыслитель указывает, что Благо, бывшее до отображения в вещественном мире естеством Демиурга и бестелесной эйдетической сущностью, материализуется, становясь данностью посторонней, в процессе миротворения. Этот ключевой этический момент трансформации хаоса в космос (придание сотворенному атрибута благовидности) тесно связывается с космологией времени. Испытывая желание в максимально возможной мере уподобить творение (порожденный космос) праобразу (идее космоса как целого), Бог создал своеобразное «подобие вечности», то есть время, чем ознаменовал все сотворенное в противоположность атрибутированному вечностью эйдетическому миру [157, с. 419]. Выходит, что процессы темпорализации и «благизации» являются двумя важнейшими сторонами созидания.

Несколько сложнее онтолого-этическая связь раскрывается в отношении сущности и формирования зла, чья двойственная природа была показана выше. Первый его вид (обозначенный Г. В. Лейбницем как «метафизическое зло»), к которому человек своей деятельностью не причастен, связывается философом с тем несовершенством, которое неизменно сопровождает материализацию чистых эйдосов (от идеи Блага к «всего лишь» благовидности вещей). Абзацем выше этот процесс был рассмотрен в позитивном ключе, ведь наличие качества благовидности явно предпочтительнее его отсутствия. Однако в ином отношении — с учетом тех искажений, которые возникают в подобии по сравнению с абсолютным эталоном — этот самый процесс уже позиционируется как становление зла. Но нас, по указанным в предисловии причинам, больше интересует второй аспект злобной компоненты мироздания — тот, что продуцируется человеком. Потенция моральной порчи, которая закладывается в качестве человеческой склонности к таковой в силу наличия смертного начала души, воплощается в действительности в процессе аморальной социализации — через безнравственное влияние окружения взрослого субъекта. Либо, наоборот, высокоморальное и насыщенное истинными ценностями воспитание послужит основой преодоления природной устремленности на злодеяния.

Как бы то ни было, чрезвычайно важно то, что формирование этически негативной тенденции мироздания, так же как и становление добра, сопряжено с «овременением». В первом случае обретение временной структуры вещами (в том числе человеком) осуществляется через утрату ими совершенства (то есть условное озлобление) вследствие необходимости воплощения вечных замыслов в материи. Во втором же случае «овременение» мира через привнесение в него зла осуществляет сам человек — в процессе деятельной реализации потенцированных негативным началом души злых намерений. У Платона этот момент не проявлен, хотя, возможно, процессы темпорализации и «благизации», так же как и темпорализации и «озлобления», не только и не столько параллельны, сколько связаны каузально. Причем не исключено, что указанная причинно-следственная связь является циклической: формирование природного добра или зла как следствие предполагает «овременение» вещей, которое, в свою очередь, выступает катализатором становления соответствующей этической компоненты мироздания.

В учении Эпикура, как и в учении Платона, на наш взгляд, имплицитно присутствует намек на связь категории времени (которая как таковой разработке философом не подвергнута) и этических категорий. Как видно из эпикурейских атомистических построений, понятие *времени* обнаруживает свою значимость тогда, когда речь идет о результатах *сочетания* атомов, которые сами по себе суть объекты вечности. Тогда же оказывается возможным рассуждать о *благих* и *неблагих* феноменах или процессах или, по крайней мере, о благоприятном или неблагоприятном отклике таковых в человеческих ощущениях. Иными словами, *этически* определенным объект может быть только в том случае, если он измерим во *временном* отношении. Наоборот, как только наступает смерть (в том числе человеческая), связанная с *распадом* атомов, то вновь полученное обстоятельство предоставленности одиноких частиц самим себе и *вечности* обесмысливает какое бы то ни было оперирование *нравственно позитивными* или *нравственно негативными* дескрипциями в их отношении. Действительно, хорош или плох тот или иной атом? — абсурдным видится само вопрошание об этом. Подобные оценки возможны только в отношении результатов их хитросплетений.

Следует отметить, что показанная модель «овременения» этических понятийных конструкций значительно усиливается той ролью, которую играет в онтологических взглядах Эпикура ка-

тегория *случайности*. Признание философом весомости данного фактора в описании движения и слияния атомов (что было, по сути, «святоотатством» с точки зрения его предшественника — Демокрита) позволяет объяснить богатейшую палитру нюансов мироздания. Мир, лишенный возможности случайных девиаций при формировании его объектов, был бы однообразным до примитивности. Однако случайные объекты естественным образом мыслимы как обладающие временной структурой — в противовес вечным носителям атрибутивно-перманентных качеств. Выходит, что темпорально-случайностная природа вещей есть важнейшее основание разнообразия мироздания и, следовательно, возможности представления его форм в категориях большего или меньшего совершенства. Это обстоятельство, в свою очередь, в человеческих оценках выражается как большее или меньшее добро (или зло), что в итоге и дает возможность ставить вопрос о нравственной выверенности мира в принципе. С действительным существованием случайных феноменов связывается Эпикуром и наличие у человека свободной воли. Однако каким образом эта разворачивающаяся во времени человеческая потенция приводит к формированию доброй и злой сторон бытия — мы покажем в последующих подразделах.

Автоматически темпоральную насыщенность получает и главный принцип этики Эпикура. Каждый человек — уникальный монолит из слившихся в целое атомов, имевший чрезвычайно малую вероятность осуществления, но, тем не менее, опредметившийся в мироздании, — уже хотя бы этим обстоятельством заслуживает счастья — счастья, обретаемого в удовольствии. Оно не может быть вечным, ибо потенциально новые сочетания частиц — будущие люди — также вправе рассчитывать на это. Поэтому конец-смерть и временность существования в принципе — необходимый залог счастья *иного* и счастья *всеобщего*.

1.2. Августин Аврелий и Фома Аквинский о парадоксах сочетания Божьего провидения и разумной свободы

Переходя к рассмотрению средневековых интерпретаций вопросов богооправдания, мы осуществим моделирование данной проблематики в контексте не менее глубоко и широко осмысляемой в этот период проблемы — соотношения Божьего провидения и свободы человека.

Проблема теодицеи не является исключительно средневековым детищем. Своими корнями, как было показано, она уходит в античную мысль. Однако ее осмысление в средние века, пожалуй, является одним из самых ярких в истории. Растущая актуальность этой темы в современной исследовательской среде подчеркивается значительным количеством посвященных ей публикаций (выделим работы К. В. Бандуровского, А. Баумейстера, В. Гертых, П. Козловски, П. Николова, С. Свежавски, А. Л. Хосроева, Т. Б. Эриксона). Однако несмотря на это, заявленная проблема по-прежнему таит в себе потенциал для ее новых интерпретаций. В следующем подразделе будет раскрыто истолкование этой проблемы (а также смежных с ней проблем космодицеи и антроподицеи) в философии Нового времени, что продиктовано нашим стремлением продемонстрировать ее трансэпохальный характер и небезынтересность для любого человека. Ведь рано или поздно, в большей или меньшей мере искушение роптания на судьбу и поиска ответственных за то, что видится несправедливым или откровенно злым, посещает практически каждого.

Естественной предпосылкой философской постановки проблемы теодицеи послужило, и это хорошо показано у В. В. Соколова [180, с. 18], еще дофилософское, религиозно-мифологическое, осознание нередкого, иногда даже вопиющего, несоответствия между человеческим образом жизни и тем, как эта жизнь — хорошо или плохо — складывается для самого ее носителя. Ведущие себя низко и подло часто процветают, в то время как праведные нередко еще при жизни испытывают страдания и лишения. Эта мысль с переходом от политеизма к монотеизму только окрепла. Безусловно, самым доступным и удовлетворительным решением в этой ситуации являлось (и является до сих пор) обращение к идее загробного мира, в котором грешники получают наказание (где «будет плач и скрежет зубов»), а праведники — пребывание в раю в качестве компенсации за тяготы земной жизни. Древний человек, уже на самых ранних этапах становления его религиозных представлений соотносящий метафизический мир и физическую реальность как ознаменованные (соответственно) атрибутами вечности и временности, такую меру справедливости полагал достаточно убедительной. Как пишет Соколов, в важнейших из монотеистических религий — «...христианстве, иудаизме и мусульманстве — представление о бессмертии индивидуальных (бестелесных) человеческих душ, как и о посмертном воздаянии, становится одним из главных вероисповедных устоев» [180, с. 18].

Итак, в чем же сущность проблемы теодицеи и каковы варианты ее решения в эпоху средневековья? Человеческое мышление, устремленное на выявление Божественных атрибутов, по меньшей мере, два из них — Всеблагость и Всемогущество — позиционирует как непреложные. Философ средних веков, уже отказавшись от политеистического мировоззрения, в рамках которого каждому из богов отводилась та или иная сфера, автоматически отбрасывает и антропоморфное их видение. Идея Бога-Творца, Абсолюта и в онтологическом, и в морально-этическом отношении резко контрастировала с нарочитым человекоподобием сонма древних богов. Античные боги могучи, но даже они не властны над судьбой, наоборот, нити судьбы, которые плетут мойры, подчиняют самих богов.

«Бог Всемогущ» и «Бог Всеблаг» — эти два тезиса становятся для средневековых философов аксиомами. Однако как же совместить данные положения с третьим — о существовании зла (или того, что люди таковым именуют)? Ведь если Всевышний Всемогущ, то это значит, что зло существует с его позволения. Подобный вывод, однако, трудно согласуется с атрибутом Всеблагости. Если же исходить из безусловности тезиса о том, что Бог — Абсолютное Благо, и при этом зло не имеет никакого отношения к Нему, то спорным в таком случае оказывается атрибут Всемогущества. Таким образом, *как же, не ущемляя Всемогущества и Всеблагости Бога, объяснить наличие в мире зла?!* Рассмотрение данной проблемы будет осуществлено посредством философского анализа учений Блаженного Августина, крупнейшего представителя патристики, и Фомы Аквинского, наиболее авторитетного схоласта.

Одним из первых в средневековье к проблеме теодицеи обращается Августин Аврелий. В седьмой книге своей знаменитой «Исповеди» он изначально дистанцируется от двух онтологических позиций, пантеизма и дуализма, которые, по его мнению, во-первых, не позволяют решить проблему теодицеи так, чтобы не вызывать новых вопросов и нареканий, во-вторых, они недопустимы как ереси по отношению к теизму как вероучению ортодоксальному. Философ пишет, что в свое время полагал Бога как пронизывающего мир в бесконечном пространстве и как «разлитого» за его пределами [174, с. 135]. Однако эта позиция видится Аврелию слабой, ибо в таком случае выходило бы, что Всевышний наделяет собой различные фрагменты мира, исходя из их размеров [174, с. 135–136]. Добавим, что подобная диффе-

ренциация Бога («...в слоні Тебе було б більше, ніж у горобцеві, і настільки, наскільки слон більший за горобця і займає більше місця» [174, с. 135]), при всей ее очевидной глупости и наивности, противоречит христианской аксиоме о том, что Он есть субстанция простая и в силу этого неделимая. Более того, онтологическая посылка пантеизма имеет и труднопреодолимое этическое следствие: тождественность Бога и мира монолитизирует Абсолют Блага и нередко далекий от эталонов добра мир, что наверняка настораживало Блаженного Августина.

Резко критически относится мыслитель и к дуалистическому учению, хотя в молодости в течение девяти лет он принадлежал к секте манихеев, центральной идеей которых и был дуализм, причем опять же артикулируемый как в онтологическом, так и в этическом аспекте. Гнозис — откровенное эзотерико-мистическое знание — настолько захватил Августина, что он, как пишет П. Николов, «...із гарячковістю *постантичного* неофіта навертається до маніхейства...», которое привлекло «...обіцянкою розкрити таємниці світу силами розуму і запропонувало систематичне вирішення всіх питань про Бога, людину і світ, в котрому вона живе» [151, с. 13].

На первый взгляд, позиция противоположности двух начал, Света и Мрака, где первое (в персонифицированном наименовании — Отец Величия, Бог Истины или Бог-Отец) дистанцировано даже от потенции зла, являясь Абсолютным Благом, а второе (Материя) и есть средоточие греха и зла, позволяла решать проблему теодицеи без лишних сложностей. Однако будучи освобожденным от ответственности, Бог манихеев освобождался и от абсолютности в том смысле, который вкладывает в это понятие теизм. Особенно отмечая изначальное равноправное сосуществование и вечную противопоставленность Духа и Материи (философский или онтологический дуализм), а также соответствующее противостояние добра и зла (этический дуализм), современный исследователь А. Л. Хосроев называет подобное дуалистическое учение изначальным или радикальным [212, с. 124–125].

Августин, как уже отмечалось, фундирует свои этические взгляды онтологическими установками теизма и креационизма: Бог и мир соотносятся как Творец и творение, причем все благое новаторство в мире обусловлено постоянной Божьей активностью. Посюсторонний мир лишается субстанциальности, следовательно, и зло, в нем совершающееся, также несубстанциально. Однако злые поступки не совершаются самопроизвольно —

их совершают те, кто создан Абсолютным Благом — Господом Богом. Это ставит Августина в тупик: «Хто створив мене? Хіба не Бог мій, Який не тільки добрий, але є саме Добро? Звідки ж у мене це бажання поганого й небажання гарного? Щоб була причина мене по справедливості карати? Хто вклав у мене, хто прищепив до мене цей гіркий пагін, коли я цілком вийшов од щонайсолодшого Господа мого?» [174, с. 137]. Августин, диалогізуючи з самим собою, відповідає традиційно-обивательськи: можливо, во всем виноват дьявол как антагонист всего благого. Но тут же Аврелий-философ парирует этот обыденный тезис, напоминая себе и читателю, что и темные силы некогда были ангелами, созданными Всеблагим Богом. Попытки объяснить неблагие поступки злой волей дьявола (как и человека) разбиваются об аксиому несубстанциальности зла, ведь воля, как атрибут сотворенного, сотворена вместе с ним [174, с. 137–138].

Размышления приводят средневекового автора к позиционированию зла в качестве источника ухудшения: и ангелы, и люди деградируют, питаются из этого источника. Однако к этому ни в коей мере не может быть причастным Бог. Никакая воля и никакая необходимость не могут привести к ухудшению Его Сущности, ибо Он есть Добро, а ухудшение — не к добру. И поскольку и Всеблагость, и Всемогущество, и Воля Бога, составляющие Его Сущность, абсолютны, то не может Воля, превозмогая Могущество, побуждать Благость к деградации, в противном случае оказалось бы, что Бог превозмогает Самого Себя, что в корне противоречиво.

Отбрасывает Августин и гипотезу о том, что, возможно, причиной появления зла была материя [174, с. 139–140]. Всевышний, внося в нее формы и тем самым приращая количество благого в мире, не превратил, возможно, некую ее часть в актуально сущее. Сохранившаяся в результате этого в материи потенция зла актуализировалась уже без Его Воли. Однако такое решение неминуемо приводит к другим, не менее сложным вопросам:

1. Неужели Всемогущий Бог не смог всю материю трансформировать в благие действительно сущие объекты?

2. Почему, если она способна потенцировать зло, Он попросту не уничтожил ее, а начал из нее творить?

3. Если материя существует вечно, являясь несотворенной и неуничтожимой, то насколько Он абсолютен и как объяснить некоторое время Божественного недеяния, ибо материя, как потенция мира, *вечна*, а мир *сотворен*, то есть имеет начало?

Следуя за логикой Августина, мы, похоже, приходим к идее некоей «кольцевой причинности»: не только зло, как было указано ранее [174, с. 138], есть источник ухудшения, но и, наоборот, ухудшение создает контекст возникновения зла. Философ сужает круг поиска, говоря, что, с одной стороны, ухудшение не имеет никакого отношения к Абсолютному Добру, ибо нельзя от природы абсолютного ничего отнять, как и нечто к ней прибавить; с другой — выходит, что и наихудшее — результат максимального ухудшения — также не причастно ко злу, ибо оно не может ухудшаться. Парадоксально, но то, что является наихудшим, в определенном смысле (как не могущее утратить даже малейшего добра) становится наилучшим, по крайней мере, если соотносить таковое с теми промежуточными формами, которые опосредуют максимальный уровень ухудшения и Абсолютное Добро. Зло так же, как и относительное по своей сути ухудшение, приобретает реляционный характер.

В наследии мыслителя четко просматриваются два варианта решения проблемы теодицеи — *эстетический* и *этический*. В рамках первого, исходя из показанного выше, он приходит к выводу, что все существующее, поскольку существует, есть в той или иной степени добро [174, с. 148], ибо в противном случае его не было бы совсем. А если это так, то все в мире, рассмотренном как совокупность единичностей, есть добро. Корректнее заявлять не о соотношении добра и зла, а, скорее, о разных степенях добра. В то же время холистический подход в рассмотрении мироздания позволяет назвать это целое добрым, ибо систематизация различных степеней добра возможна лишь на основании концепта всеобщего добра, добра как такового. «А позаяк, — находим у Августина, — Ти не все зробив рівним, то все існуюче — кожне зокрема — добро, а все разом — дуже добре, бо все Бог наш “створив вельми добре”» [174, с. 148].

Таким образом, для Бога, Который обзревает мир целостно, не имея в этом ни пространственных, ни временных преград, сотворенное сущее вообще избавляется от зла. Зло становится реляцией, причем нередко — реляцией иллюзорной: человек, преломляющий поток событий через свои переживания, констатирует действительное как зло, поскольку оно уступает предпочитаемому в ценностном отношении. В то же время для Всевышнего есть лишь разные степени добра. Близорукий человек, не утруждая себя необходимостью рассмотрения явления или процесса в системе ценностей, отличной от своей, становится на путь

не рационального, а эмоционального истолкования событийного ряда. И поскольку речь идет в данном случае о тех событиях, которые вызывают не самые радужные, а иногда и откровенно негативные эмоции, то человеческая их оценка будет резко отрицательной, что и схватывается в слове «зло». «Злом вважається, — резюмує Августин, — те, що, взяте окремо, з чимось не узгоджується, але це ж саме узгоджується з іншим, виявляється тут добрим і добре само по собі» [174, с. 148].

Не менее интересен второй вариант решения проблемы теодицеи — этический. Однако его раскрытие необходимо упредить важным отступлением. Пожалуй, аксиоматичной является посылка о том, что этическое решение проблемы оправдания Бога невозможно без утверждения значимости такого атрибута человеческого бытия, как свобода воли. Тем не менее, размышления средневекового философа о свободной воле трудно согласуются с присущей его учению общей установкой религиозного фатализма — положением об изначальной предопределенности Богом мирового в целом и человеческого в частности бытия. В такой ситуации резонным является вопрос о том, как пишет норвежский исследователь Т. Б. Эриксен, «...остается ли вообще какая-либо свобода после всего того, что с ней происходит в феноменологии Августина» [230, с. 165]. В своей работе «О свободной воле» Августин высказывает позицию, что волю ничто не порождает, она сама себе является причиной. В то же время в другой работе, «О граде Божьем» (кн. 12), у философа находим следующее: «...какие бы телесные или растительные причины ни имели места при рождении тварей через действия ангелов ли, или людей, или каких-либо животных, какие бы желания или душевные движения матери ни были в состоянии отпечатываться в чертах зародышей, сами природы, которые являются с теми или иными свойствами и качествами по роду своему, производит высочайший Бог, Чье сокровенное могущество, проникая все своим неоскверняемым присутствием, дает бытие всему, что так или иначе имеет бытие» [27].

Очевидно, что Августин вынужден лавировать между двумя, на первый взгляд, взаимоисключающими положениями — теистическим утверждением абсолютного созидания и абсолютного попечительства и тезисом о свободе воли человека как основании его ответственности. Он указывает на то, что первые люди, Адам и Ева, получившие от Создателя свободную волю, реализовали ее во зло, избрав запрещенный путь. С тех пор весь чело-

веческий род, унаследовавший греховное бремя, вынужден нести его на протяжении всей своей истории. Несмотря на то что люди, созданные свободными и разумными, понимают сущность добра и зла и стремятся к добру, слабость вынуждает их раболепствовать перед грехом и следовать злу. Философ отмечает, что хотя от воли человека зависит многое, стать лучше благодаря собственным усилиям ему не дано. Для воздержания от греха необходимы силы и умение, но «...ніхто не в силі бути здержливим, якщо Ти не даси» [174, с. 228]. Единственная надежда остается на попадание в когорту избранных Богом для спасения и устремленных на путь блага. В противном случае, то есть если человек не предызбран Богом, он до конца своих дней будет рабом греховной природы.

Слабый человек, терзаемый сомнениями, естественным образом заметит, что если Богу изначально было угодно создать человека невинным, почему же Он людей сегодняшних творит грешными. Подобных вопрошателей урезонирует прекрасный ответ Г. В. Лейбница, данный в «Опытах теодицеи...». Саксонский автор пишет, что Бог, искони создав законы и правила (физические и моральные) бытия Премудростью Своею, не может поступиться ими, ибо в таком случае они выявили бы свою зыбкость и тленность. «И та же самая причина, — находим у Лейбница, — которая побудила его создать невинного человека, способного, однако, пасть, побуждает его продолжать творение такого человека, потому что для его ведения будущее — как настоящее и он не может отменять принятые им решения» [123, с. 148]. Эриксен, комментируя сложность согласования Божественного предопределения и человеческой свободы и стремясь вслед за Августином к ее преодолению, указывает, что чрезвычайно важно должным образом истолковывать связи категории предопределения с иными идеями средневекового автора. У современного исследователя находим: «Падение и спасение лежат вне досягаемости воли... Человек должен выздороветь, но он не может вылечить себя сам. В этом мире нет никакой *beata vita* — никакого «блаженства»... Свобода достигается только благодаря радикальной зависимости от воли Творца...» [230, с. 164]. Следовательно, и Благодать, и предопределение, и свободная воля суть идеи, которые ни в коем случае нельзя понимать изолированно, наоборот, они являются компонентами единой системы взглядов мыслителя.

Итак, человек есть субъект свободной воли, пусть и реализующейся в контексте Божьего промысла, а это позволяет, как уже

было указано выше, артикулировать проблему теодицеи в этическом ключе. Августин полагает, что воля амбивалентна, более того, уместно говорить даже о двух волях, ведущих постоянную борьбу за право возобладания в человеке — злой и доброй: «І дві мої волі, одна стара, друга нова; одна плотська, друга духовна, боролися в мені, і в цьому розбраті розривалася душа моя» [174, с. 163]. Из этого вытекает возможность утверждать не только мнимое, кажущееся, но и объективное существование зла. Такое возрастает по мере движения человека по пути ухудшения — от ранее культивируемого более достойного образа жизни к менее достойному. Основание таких стремлений философ видит в распущенной, погрязшей в грехе воле: «Я запитував, що ж таке гріховність, і знайшов не субстанцію: це розбещена воля, що від вищої субстанції, від Тебе, Бога, повернулася до нижчого, відкинула геть “внутрішнє своє” і міцніє в зовнішньому світі» [174, с. 150]. Воля, обращенная не на Божественные идеалы и ценности, а на убажание человеческих («слишком человеческих» — Ф. Ницше) похотей и тяготений, есть фундамент грехопадения. Действительно, библейское Писание демонстрирует множество картин, когда воля-произвол, воля-гордыня отбрасывала человека, созданного по образу и подобию Божьему, от Самого Бога: это и искушение Адама, и убийство Авеля Каином, и строительство Вавилонской башни... Человек, сделавший главным регулятором своей деятельности собственную волю, волю, не обретшую вектор должностования через укоренение в Божьей Истине, уподобляется дьяволу: «Не тем человек сделался похожим на дьявола, что имеет плоть, которой дьявол не имеет; а тем, что живет сам по себе, т. е. по человеку. Ибо и дьявол захотел жить сам по себе, когда не устоял в истине... Итак, когда человек живет по человеку, а не по Богу, он подобен дьяволу» («О граде Божьем», кн. 14) [27].

Злая воля является исходной причиной греха, она закрепощает человека, лишает его духовной свободы: «Від злої ж волі виникає похоть; ти рабствуєш похоті — і вона перетворюється на звичку; ти не противишся звичці — і вона перетворюється на необхідність... А нова воля, що зароджувалась у мені й бажала, щоб я шанував Тебе заради Тебе й утішався Тобою, Господи, єдиною вірною втіхою, була ще безсила здолати колишню, зміцнілу та застарілу» [174, с. 163]. Если же добрая воля все же пробудилась, пробилась сквозь завесы животных инстинктов, привычка убажывать плоть всячески мешает ей. Это, по мнению Августина, и есть

наказание за грехи, ведь от подобной борьбы двух волей страдания человека только возрастают.

Таким образом, укоренение греха в злой воле позволяет мыслителю полностью снять ответственность Бога за наличие зла в мире. Именно человек, причем рассмотренный не в своей телесной организации (поэтому не сто́ит пенять на тело в поиске истоков порочности!), а как носитель разума и извращенной свободной воли, есть субъект греха. Современный исследователь П. Козловски по этому поводу пишет: «Не будучи полезными для человека как природного существа, наоборот, причиняя ему вред, они (пороки — авт.) не имеют своим источником природу, а должны быть результатом извращенной воли, выбором в пользу зла, вытекающим из свободы» [109, с. 67]. А за таковой выбор и за все содеянное, добавим, сам человек и будет в итоге ответственовать перед Всевышним на Страшном Суде. Сделанный акцент подводит к одной из главных идей Августина — идее «двух градусов», на которые подразделен весь род человеческий, несмотря на культурные, исторические, национальные и другие различия. Основанием разделения людей является ключевой жизненный принцип: живут ли они *по плоти*, будучи «сосудами гнева Божия», или *по духу*, будучи «сосудами милосердия» [27]¹.

Итак, Августин одним из первых в средневековой философии предлагает два (впоследствии ставших традиционными) варианта решения проблемы теодицеи. В эстетическом варианте зло становится сугубо человеческой реляцией, ибо с высоты Божественного целостного взгляда на мир сущее предстает лишь в качестве разных степеней добра. В этическом варианте решения проблемы богооправдания причиной зла выступает человеческая свобода воли в соответствующей (злой) ее форме. А посему и Бог оказывается непричастным ко всему греховному. В рамках этического решения преодолеваются трудности согласования двух присущих философу позиций: с одной стороны, установки о предопределении Богом всего сущего (религиозного фатализма), с другой — тезиса о свободе воли человека как основании его ответственности. Мыслитель требует понимать реализацию свободы воли *в контексте* Божьего промысла: альтернативы грехопадения и спасения не во власти человека. Таким образом, обретение истинной свободы, в содержании которой — добрая воля, достигается благодаря зависимости от Воли Творца. Более того,

¹ Об образности как характерной черте августиновского языка — см. [181].

прекратить творение людей, именно как атрибутированных свободной волей, только потому, что они не выдержали испытания этим даром, означало бы для Бога отказ от Им же данных миру законов и правил.

При рассмотрении проблемы богооправдания в учении Августина Аврелия нами было показано, что она органично взаимосвязана с проблемой соотношения Божьего провидения и человеческой свободы, что и побудило нас к их синтетичному осмыслению. Этот же синтетичный концепт будет реализован и в рамках философского анализа соответствующих взглядов следующего мыслителя — Фомы Аквинского¹. В связи с актуализацией как житейского, так и научно-философского ориентирования на вопросы религиозной проблематики появилась острая необходимость нового обращения и, нередко, переосмысления средневековой мысли вообще и учения Фомы в частности. Более того, несмотря на то что Аквинат является чествуемым лишь католической церковью, его философия вызывает новые интерпретации не только в странах католического мира, но и в тех, где эта ветвь христианства заметно уступает другим ветвям, например, православию (в том числе в Украине).

Исследование модели теодицеи в учении Фомы Аквинского, полагаем, должно быть упреждено реконструкцией *контекста* этой проблемы. Таковыми выступили размышления философа о провидении (в частности предопределении) Божьем и человеческой свободе, поэтому наши стартовые изыскания будут ориентированы соответствующим образом. Фома считает, что несмотря на примат веры по отношению к разуму, послылы о соотношении Божьего попечительства над миром и становления самого мира в рамках этого патроната, принимаемые на веру, все же могут быть подкреплены рационально, доказательно. Хотя это следует рассматривать не как необходимость, вызванную ущербностью веры, а лишь как дополнение для большей ясности, доходчивости (подробнее об этом — см. [16, с. 27]).

В присущей ему манере диалогизирования с самим собой и другими мыслителями (через цепь возражений и ответов на них) Аквинский пытается решить ряд вопросов, возникающих в рамках проблемы Божьего провидения [198, с. 293–302], под которым понимает присутствующий в Божьем Разуме прообраз упо-

¹ Учение Аквината в энциклике Папы Римского Льва XIII (1879 г.) было признано наиболее авторитетным для католического мира.

рядочности всего сущего к его цели [198, с. 294]. Рассмотрим некоторые из них (далеко не полный перечень). Так, одно из возражений, вытекающее из учения И. Дамаскина, сводится к тому, что провидение не присуще Богу, ибо Бог вечен, а провидение, связанное с тленными вещами, временно [198, с. 293]. На это Фома отвечает, что преодоление мнимого противоречия между вечностью и временностью возможно, если учесть следующее обстоятельство. О порядке вещей следует говорить в двух аспектах: через определение «основания порядка» (провидения в собственном смысле), то есть расположения, а также через выявление того, как опредмечивается обусловливание в «исполнении порядка», то есть в управлении вещами. Второй аспект порядка, обеспечиваемый патронатом провидения, действительно имеет временный, преходящий характер, тогда как первый атрибутирован вечностью [198, с. 295].

Далее философ размышляет о том, все ли в тленном мире подчинено Божественному провидению. Он упоминает, например, такие возражения в отношении всеобщности охвата провидения, как наличие случайности (как девиации от генеральной линии детерминированности целью), присутствие зла (как противоречие общему благовому замыслу Устроителя), а также наделенность человека свободой волей¹ [198, с. 295–296]. Ответы Аквината на эти возражения отражают его стремление сочетания идей Божьего провидения и человеческой свободы; в то же время он считает необходимым избавиться от объективизации случайности. Это довольно нетипично, поскольку вещи свободовольные и случайные обычно осмысляются «в одной упряжке» и противопоставляются объективной необходимости. И если мир устроен таким образом, «... что божественному провидению подчинено все, не только в том, что является общим, но также и в своей индивидуальной самости» [198, с. 296], то каузально подготовленная Богом мировая детерминированность, по логике вещей, должна была бы элиминировать не только случайные, но и вытекающие из свободы воли феномены и процессы. Однако похоже, что от идеи свободы воли, причем, как мы покажем далее, имеющей рациональный характер, мыслитель не отказывается именно по причине необходимости аргументации тезиса об *ответственности человека* за существование зла в мире и, адекватно этому,

¹ Эта мысль выражена в библейском тезисе «Он от начала сотворил человека и оставил его в руке произволения его» (Сир. 15, 14).

— тезиса о непричастности Бога к несправедливым ориентациям людей.

Итак, преодолевая возражение о якобы случайном характере ряда событий мира, Фома требует учесть различие между всеобщими и частными причинами. То, что детерминация объекта (порядка его бытия) одной частной причиной сменилась обуславливающим воздействием со стороны другой частной причины, ни в коей мере не исключает тотального контекста, создаваемого всеобщей причиной (в данном случае — провидением Божиим). Поверхностный анализ события, выходящего за рамки каузальности одной причины, приводит к мысли о его случайном характере. Однако, во-первых, такой вывод не учитывает иную частную причину, во-вторых, причину всеобщую, «...вне порядка которой не может существовать ни одно из следствий...» [198, с. 297].

Сочетание провидения и человеческой свободы артикулировано средневековым философом следующим образом. Необходимо, по его мнению, понимать различие в видах «действующей силы» (как орудия осуществления провидения). В одних случаях она такова, что обуславливает лишь одно следствие — таким образом детерминированы те объекты, которые не наделены свободой воли. В других же действующая сила охватывает некий конгломерат альтернатив деятельности и предполагает, с учетом разумности и свободовольности того, кому она определена, возможность обсуждения этих альтернатив и сознательного выбора той или иной. Но поскольку «человеческое провидение», то есть вольное целеполагание по упорядочиванию вещей, есть частная причина по отношению ко всеобщей причине, то, как и в рамках логики, исключающей объективность случайности, данная система обоснования не позволяет свободной воле иного существования, кроме как в контексте Божьего провидения [198, с. 298–299]. В то же время именно «внутренняя» самость, зиждущаяся на свободе воли и возможности выбирать между добром и злом, есть фундамент разделения людей на грешников и праведников, а также последующего ограждения вторых Божиим провидением от искушений, могущих сбить оных с пути спасения.

Переходя к размышлениям о предопределении [198, с. 303–322], Фома Аквинский предлагает соотнести понятия «провидение» и «предопределение» как, соответственно, общее и частное: если провидение есть (как было указано выше) «образ упорядоченности всех вещей к цели», то предопределение — «...образ выше-

упомянутой направленности разумной твари к цели — жизни вечной...», что является конкретизацией первой дефиниции [198, с. 304]. Кроме того, предопределение имеет и воспитательно-методический смысл. Оно выступает в качестве «способа» упорядочения праведников к итоговому спасению [198, с. 306].

Среди ряда непростых вопросов этой тематики одно из самых важных в контексте нашего исследования мест занимает вопрос об отвержении Господом кого-либо из людей. Он тесно связан с вопросом об ответственности на Страшном Суде, который, в свою очередь, необходимо артикулировать в тесной взаимосвязи с проблемой теодицеи. Аквинский упоминает среди прочих такие философские позиции (которые он собирается оспорить), как:

1) неотвержение Богом никого из людей, ведь, согласно Библии, «Ты любишь все существующее и ничем не гнушаешься, что сотворил» (Прим. 11, 25);

2) безосновательность обвинения кого-нибудь в том, что тот не в силах изменить, ведь отверженность, которая полагается грешникам, есть то, с чем они не в состоянии справиться, и в то же время именно отверженным суждено погибнуть [198, с. 307–308].

Ответы философа достаточно жестки. К величайшему сожалению, полагает Аквинский, некоторые люди отвергаемы Богом. Другое дело, что понимать под отвержением. Фома подчеркивает, что точно на том же основании, на каком предопределенные к спасению достигнут жизни вечной, и в отношении других людей провидением Божиим попускается недостижение высшей цели. Таким образом, первые обретают милость и славу, а вторые, в силу пощущения, впадают в грех. По этому поводу Б. Рассел замечает, что, вероятно, невозможно объяснить, «...почему одни избраны и попадают на небо, а другие остаются проклятыми и отправляются в ад...» [164, с. 559]. По крайней мере, у Фомы Аквинского, как, кстати, и у Августина Аврелия, внятной аргументации этого положения вещей нет. Возможно, с целью «снятия напряженности» Фомой используется пояснение, что отвержение ни в коей мере нельзя рассматривать как причину присутствующего в настоящей жизни греха. Оно — лишь причина оставленности Богом, которая, в свою очередь, служит причиной вечных мук по заслугам. Однако «...сама вина проистекает из свободной воли согрешающих, кои отвергнуты и лишены милости» [198, с. 309].

Из сказанного выше вытекает и решение проблемы теодицеи. Как и в учении Августина, в философии Фомы Аквинского пред-

ложены два варианта (*эстетический* и *этический*) ее решения. В рамках обоснования первого варианта он предлагает соотнести образы двух хозяев-распорядителей — частного и всеобщего. Если первый довольствуется задачей максимального усовершенствования той среды хозяйствования, за которую он отвечает (то есть избавления ее от каких бы то ни было изъянов), то второй преследует фундаментальную цель — всеохватывающее благо целого. Соответственно, Всевышний как Мирустроитель, заботясь о мировом целом, позволяет быть некоторым частным проявлением зла и порчи, «...поскольку порча [какой-то] вещи способствует благу [какой-то] другой, или даже благу всего (ведь разрушение одного есть [залог] возникновения другого, и благодаря этому виды и сохраняют свое бытие)» [198, с. 298]. В такой подаче зло оказывается относительным, зависящим от вектора рассмотрения. Так, по отношению к одному объекту нечто может, будучи для него деструктивным, выступать в качестве зла. Однако по отношению к другому объекту тот же феномен или процесс, который в первом случае был выявлен как негативный, проявится не только как благо в том смысле, что существование этих двух объектов есть допустимое (то есть взаимоневредящее) условие для одного и другого, но и как благо необходимое, «питающее», задающее потенцию второму объекту. «Как выжил бы лев, — вопрошает Аквинат, — без [дозволения] убийства животных, и как пертерпели бы мученики без [попущения] гонений со стороны тиранов?» [198, с. 298]. Фома обращается к мысли своего знаменитого предшественника, Августина, который по этому поводу писал, что «всемогущий Господь никоим образом не позволил бы, чтобы в Его делах было хоть сколько-нибудь зла, если бы не был столь всемогущ и благ, чтоб и зло обратить в добро» [цит. по: 198, с. 298].

В свою очередь, этический вариант решения проблемы теодицеи во многом подготовлен, как уже было анонсировано, представлениями Фомы о человеке как самом совершенном телесном существе, принципиально выделяющемся на фоне мира животных способностью *поступать* на основании свободной воли согласно собственному разумению. Польский исследователь философского наследия Аквината Стефан Свежавски в этой связи замечает, что понятие «поступок» можно использовать только в отношении человеческой активности, животное же способно лишь на действия, фундированные инстинктами, ведь «именно на основании воли, которая свободна в своей сущности, мы говорим о человеческих поступках» [172].

В контексте нашего исследования заслуживает внимания вопрос о различении граней духовных (в том числе рациональных) потенций. Современный ученый К. В. Бандуровский рассматривает ряд подобных моделей (как, в принципе, и религиозно-философскую линию отождествления и синонимизации соответствующих терминов), которые, будучи во многом унаследованными от эпохи античности, получают свое развитие в средневековой мысли [15, с. 163–168, 177–181]. Так, еще в раннем средневековье Боэций указывает, что интеллект (способность прямого схватывания) соотносится с разумом (фундирующим дискурсивное познание) как вечное с временным, рассматривая первое в качестве атрибута чистых интеллигенций, ангелов, а второе — в качестве собственного свойства человека [прив. по: 15, с. 177]. Немногим позже Исидор Севильский в своей терминологической сетке выделяет категорию “*mens*” (ум, разум), обозначающую качество, которое позволяет *размышлять о добре и зле* [прив. по: 15, с. 164]. В учении Фомы Аквинского различены дискурсивный (*ratio*) и недискурсивный (*intellectus*) способы постижения истины, хотя нельзя сказать, что разграничение понятий интеллекта и разума у философа является в достаточной мере аргументированным и устоявшимся. Тем не менее именно человеческая способность дискурсивного познания позволяет обратиться к размышлениям о соотношении предопределенности и свободы воли, а через это — к проблеме добра и зла, а также Божьего оправдания за существование последнего.

Отдельного рассмотрения требует проблема соотношения воли и разума (как человеческой проекции интеллекта). Как показывает Свежавски, Фома полагает их не просто связанными — воля «...находится в самом близком соседстве с познавательной способностью ума, а поэтому она тесно связана с интеллектом» [172]. В том же духе, комментируя Аквинского, высказывается В. Гертых, который пишет, что выбор¹ нельзя признать прерогативой исключительно волеизъявления. Скорее, он — результат кооперации рационального и волевого начал с явным доминированием первого [49].

В размышлениях о примате воли или разума выявляются значительные разногласия между Аквинатом и Августином. Фома критикует позицию Августина, утверждавшего определенную несогласованность разума и воли (когда «...ум мчится вперед, а

¹ Отметим, что философ-схоласт понятию «свободная воля» нередко предпочитает конструкцию *liberum arbitrium* — свободный выбор.

воля не поспекает, и потому мы, зная, что есть благо, не [всегда] бываем подвинуты к деланию [его]» [прив. по: 199, с. 125]) и нередкую независимость последней от разума. Аквинский же отвечает, что воля побуждает разум в смысле *исполнения* замысла в действиях, но не *определения* акта, которое всецело во власти ума, ибо объект стремления — благо «...схватывается под специальным аспектом как содержащееся в универсальной истине» именно рационально [199, с. 127]. Стремясь проникнуть в суть приоритета рациональности над волей, философ-схоласт предлагает различать два вида первенствования:

- 1) во временном отношении;
- 2) относительно порядка природы.

Первый вид подразумевает, что, как пишет Ю. Боргош, «данное явление, имеющее место в определенный момент, опережает другое на какую-то единицу времени» [29, с. 136], подобно тому как один их соревнующихся бегунов опережает другого. Второй же вид первенствования — относительно порядка природы — предполагает, что разумное начало опережает волю так же, «...как причина движения предшествует предмету, находящемуся в движении, или как активное первенствует над пассивным, ибо добро, познанное интеллектом, движет волю» [цит. по: 29, с. 136]. Иными словами, воление оказывается вторичным по отношению к разуму и, соответственно, рациональному познанию, ведь проявление свободы воли предполагает познанность объекта желания («этический интеллектуализм»). Гертых замечает по этому поводу, что «решение подлинно свободного выбора принимается, прежде всего, разумом, подготовляющим почву подобного выбора. Человек не всегда свободен в совершении своего выбора, но сам выбор свободен, будучи зависимым от решения, которое является рациональным...» [49]. В итоге Фома, следуя призыву Сократа, провозглашает принцип: желать можно того, что через познание открылось как благо. Более того, он настаивает на том, что разумная воля не может иметь иного позитивного (желающего) двигателя, кроме как стремление к благу, в то время как отрицательный (обуславливающий отказ, избегание) двигатель интенцирован на зло: «...Воля, — находим у средневекового автора, — связана и с благом, и со злом, но с благом так, что желает его, а со злом так, что избегает его. ...Таким образом, волеизъявление относится к благу, а неприятие — к злу» [199, с. 119–120]. Вероятно, мыслитель подразумевает не благо объективное, а то, что является благом для самого субъекта воли.

В противном случае оказались бы бессмысленными все этические варианты решения проблемы теодицеи.

Выше нами было показано, как, согласно Аквинскому, Божественное провидение создает контекст мирового бытия, устремляя объекты к цели на основании Божьего разума. Но люди следуют провидению особым образом: именно свободная воля человека является итоговым основанием для принятия решения в пользу добра или зла. А поскольку это так, то на Страшном Суде у Всевышнего есть все основания для того, чтобы расценивать одни поступки как достойные и благие, а другие — как прегрешения, что и служит в итоге критерием определения участи каждого человека. Упреждая возможные нарекания на то, что отверженные, не имеющие Божьей милости, не имеют, в силу этого, даже малейшей возможности спасения, Фома замечает следующее. На первый взгляд, человеческое раболепство перед грехом, помноженное на отсутствие Божьей милости, якобы, требует ответственности в большей мере от Бога, нежели от человека, ведь последний оказывается, скорее, слабым, лишенным поддержки, нежели нечестивым. Однако Фома оправдывает Бога, указывая на то, что отверженность, как и предопределение ко спасению, суть вещи гипотетические, ведь итоговое решение в пользу добра или зла принимает сам человек. Потенциальность спасения праведных может не трансформироваться в реальное спасение, ибо, несмотря на милость Божью, человек способен, совершив прегрешение, «сойти с дистанции» по пути к Свету. Точно также отверженность может быть преодолена *вопреки* отсутствию споспешествования со стороны Всевышнего. Но поскольку некое событие, когда лишенный милости «...впадает в то или иное частное прегрешение, происходит вследствие [реализации] его свободной воли...», то его негативное деяние справедливо вменяется ему в вину [198, с. 309]. А посему и Бог оказывается непричастным к злу, творимому человеком.

Позволим себе небольшое лирическое отступление, причем не от темы, а от периода — периода средневековья. Как мы уже указывали, осмысление проблемы теодицеи, выражаясь в конгломерате оригинальных прочтений на протяжении практически всей истории философии, не оставило равнодушными и авторов последних веков. Уже десятки лет хрестоматийной воспринимается знаменитая сцена диалога Воланда и Левия Матфея на террасе московского здания в булгаковском романе «Мастер и Маргарита». В ответ на сказанные не без экспрессивности слова послан-

ника Иешуа Га-Ноцри о том, что он не желает здороваться с «духом зла и повелителем теней», ибо не хочет, чтобы тот здоровствовал, Воланд замечает: «Ты произнес свои слова так, как будто ты не признаешь теней, а также и зла. Не будешь ли ты так добр подумать над вопросом: что бы делало твое добро, если бы не существовало зла, и как бы выглядела земля, если бы с нее исчезли тени? Ведь тени получаются от предметов и людей. Вот тень от моей шпаги. Но бывают тени от деревьев и от живых существ. Не хочешь ли ты ободрать весь земной шар, снеся с него прочь все деревья и все живое из-за твоей фантазии наслаждаться голым светом? Ты глуп» [34, с. 404]. Действительно, избавление от теней возможно либо путем исключения объектов мироздания, могущих эти тени отбрасывать, либо путем элиминации источника света, что, похоже, еще радикальнее. Здесь Булгаков справедливо указывает на то, что *названное* добром или злом нередко родственно-генетически определяет свои противоположности (это и выражено метафорами света и тени), поэтому есть основания сомневаться в однозначности истолкования этих альтернатив. Скорее, следует констатировать некую данность, в различных проекциях выявляющую себя как первое или второе. На этом, собственно, и зиждется эстетический вариант решения проблемы богооправдания. Тем не менее, прекрасно осознавая софистичность высказываний Воланда (что и сказал в ответ Левий Матфей), могущую оправдать любой феномен смещением «концептуального каркаса», все же выскажем определенное несогласие с этой позицией как лишаящей какое бы то ни было зло объективности. Объективность эта вытекает из свободной воли человека, реализованной вопреки предписанным Богом ценностям. Последний же тезис выступает концептуализирующим началом этических вариантов теодицеи.

Мы полагаем, что *этическое* решение проблемы теодицеи в рамках христианской философской мысли только в том случае обретает целостность и взвешенность, когда в нем взаимосвязаны по меньшей мере три идеи христианской онтологии, антропологии и этики: идея сотворения человека, его свободовольного выбора между добром и злом, а также идея Страшного Суда. Согласно Священному Писанию, человек создан «по образу и подобию Божьему». В чем же уподоблен человек Богу? Как минимум два атрибута, которые, будучи абсолютными, определяют Божью Сущность, нашли свое относительное отображение (подобие не есть тождество!) в человеке как величайшем творе-

нии Всевышнего — атрибуты разумности и свободной воли. Однако если это так, то заявленные потенции должны иметь возможность действительного существования, опредмечивания. Каким же образом реализуются рациональное и волевое начала человеческой экзистенции? Ответ для средневековой мысли очевиден — в определяющем выборе между путями грешников и праведников, между добром и злом. Каждый человек, как некогда Адам и Ева, стоит перед «древом познания добра и зла». Знал ли Господь Бог, что первые люди нарушат запрет и вкусят плоды с древа? — Безусловно, ведь Он Всеведущ! И тем не менее позволил и древу быть в поле зрения Адама и Евы, и змию — искушать их, и самим людям — послушаться Бога. Учитывая тленность и временность посюстороннего бытия, его можно расценивать как испытание, а выбор — как лакмусовую бумажку, раскрывающую человеческую сущность. Ибо, как сказано в Библии, именно по поступкам и будет Господь Бог судить на Страшном Суде (здесь мы подошли к третьей идее). И от того, какой путь был избран человеком в мире суетном, зависит то, каким будет его бытие в загробном мире — в Царствии Небесном или в адских муках. Именно потенция свободовольного решения, а также возможность его опредмечивания в деятельности есть критерий человеческой ответственности за выбор соответствующей альтернативы. Последняя же выступает в качестве основания оправдания Бога, что, собственно, и требуется средневековому мышлению, априори несущему в себе аксиомы благостного и справедливого отношения Всевышнего к миру, однако перманентно нуждающемуся также в философской подпитке этих посылов веры.

Как и в предыдущем подразделе, мы полагаем необходимым показать возникающую на стыке этических и онтологических позиций средневековых мыслителей возможность интерпретации их воззрений — интерпретации, призванной продемонстрировать взаимосвязь категорий, с одной стороны, добра и зла, а с другой — времени. В сердцевине средневековой европейской онтологии наличествует ключевой тезис авраамических религий о соотношении Бога как Абсолютного Творца, субъекта вечности и мира как Его временного в своей сути творения. Для выражения несоизмеримости Бога и мира трудно даже подобрать нужные слова. Ведь традиционно-обывательское заявление (которое критически проанализировано в августиновской «Исповеди»), что Бог *по времени* или *во времени* опережает ми-

рождение, приводит к темпоральной локализации вечности, что в корне противоречиво. С этой же сложностью вынужден был иметь дело и Фома Аквинский, который, как было показано выше, последовательно обосновывал отсутствие противоречия в тезисе о том, что провидение Божье, будучи Его неотъемлемым *вечным* атрибутом, распространяется на *преходящие* в своей природе вещи.

Тем не менее именно озаменованное временем мироздание становится плацдармом развертывания человеческой истории как воплощения Божьего замысла. А с того ключевого эпизода, когда Адам вкусил запретный плод (и это особенно важно в контексте нашего исследования), история эта есть история противостояния добра и зла, отражающаяся в миллиардах драматичных волеизъявлений, когда ситуация требовала определяющего выбора между этими альтернативами.

В содержании категории времени, в отличие от античной мысли, появляются весьма важные характеристики: линейность и телеологичность. Первая, сменившая греческую идею «...самозамкнутого, самодовлеющего, “сферически” завершенного в себе и равного себе мира» [3, с. 487] и связанное с ней циклическое понимание времени, зиждется на библейских установках об устремленности времени и исторических процессов от начала мира, заданного Абсолютным Творцом, к его концу, светопредставлению. В этом однонаправленном движении все этапы, от сотворения первого человека — через грехопадение людей и исполняющую роль кульминации искупительную миссию Христа — к Страшному Суду, концу истории, взаимосвязаны. В этом проявляется и вторая характеристика категории времени — телеологичность. Общечеловеческое становление получает выверенность вектора и взаимообусловленность этапов, поскольку движимо Божьей целью, суть которой — в спасении людей, в итоговом обретении ими жизни вечной в Царствии Небесном.

По понятной причине вектор времени оказывается созвучным вектору человеческой свободы воли, ибо именно она (даже если речь в крайне-фаталистических подходах идет о ее тотальной устремленности в русле Божьего промысла), направляя человечество — всех и каждого — к кульминации его становления, Страшному Суду, наполняет собой исторический процесс содержательно. Однако полученный монолит «свобода воли — время — история» бинаризуется, как только речь идет о нравственно-опре-

деленном пути людей. Двойственность человеческого шествия формируется через индивидуальный выбор либо в пользу пути добра, либо в пользу пути зла, что позволит определить удел каждого человека после Второго пришествия Христа, в метаистории (в августинианской интерпретации эта библейская мысль известна как идея «двух градов»). В этом и заключен смысл исторического процесса и смысл времени.

1.3. Нравственные вызовы «чистого разума»: от теокосмодицеи Г. В. Лейбница к антроподицеи И. Канта

Новое время, как и предшествующая ему эпоха Возрождения, в корне отличается от тысячелетнего периода средневековья философско-исследовательской ориентацией. Мыслители средних веков, взяв на вооружение знаменитый тезис Августина «Хочу познать Бога и душу! — И больше ничего? — Абсолютно ничего!», предметом своих поисковых устремлений выбирают Божественное Бытие, а также отношения Бога и человека. В XV–XVI вв. ситуация меняется принципиально: природный мир, не заслуживавший должного внимания ни со стороны представителей патристики, ни со стороны схоластов, будучи мыслимым, в лучшем случае, как некая вторичность по отношению ко Всевышнему, становится средоточием интереса философов-новаторов (натуроцентризм). Бертран Рассел по этому поводу отмечает, что наиболее важными из признаков, отличающих Новое время (куда исследователь включает и Возрождение) от средневековья, являются «...падение авторитета Церкви и рост авторитета науки» [164, с. 595]. Вместе с тем продолжает развиваться и традиционная объективно-идеалистическая линия философствования (нередко тесно взаимосвязанная с богословием), по сути, не нуждающаяся в опоре на достижения науки как в теоретической, так и, разумеется, в практической ее компонентах, да и не могущая таковую иметь принципиально¹.

В лоне этой традиции происходит осмысление исследуемой нами этической проблематики, в частности, проблемы теодицеи.

¹ По этому поводу вспоминается приписываемое Гегелю высказывание в ответ на претензию оппонентов касательно того, что его теория противоречит фактам. — Тем хуже для фактов!

Как только философ обращался к неиссякаемым по своему потенциалу вопросам о Божьем порождении мира и дальнейшем управлении оным, роли человеческой свободы воли на фоне установленного свыше миропорядка, а также к вытекающим из таких вопросов причин и соотношения добра и зла — он неминуемо предстал перед вопиющей проблемой наличия зла при условии Всеблагости и Всемогущества Бога и должной иметь место благовидности мира как детища Творца. В то же время данная проблема содержательно расширяется до масштабов теокосмодицеи, которая включает в себя в качестве дочерних и те положения, которые призваны осуществить оправдания мира. Такая модель наиболее ярко, на наш взгляд, представлена в учении Г. В. Лейбница, и ее подробный анализ будет предложен ниже. Очевидно, что космодицея есть авторский прием, призванный воспеть *Honor et Gloria* Всевышнему, ведь признание добротности творения автоматически ведет к мысли о Совершенстве его Создателя. Однако, вероятно, ее следует рассматривать и в качестве реверанса в сторону природоцентристских интенций эпохи.

Наконец, следует выделить еще одну, не менее важную компоненту анонсированной проблематики философии Нового времени — компоненту антроподицеи. Ее естественная необходимость выявляется с каждым новым удачным способом бого- и мирооправдания, ведь вечное стремление поиска ответа на вопрос о субъекте виновности в таком случае приводило именно к человеку. А он, в свою очередь, будучи вдохновленным возрожденческим посылом о собственном достоинстве¹, тоже потребовал предоставить ему право защиты. Функции адвоката человека в судебном процессе, инициированном по причине действительного наличия зла, истории угодно было вручить И. Канту. Современный исследователь А. А. Котенко по этому поводу указывает, что проблема теодицеи, бывшая чисто логической (и, добавим, онтологической) в учении Лейбница, не могла быть проигнорирована Кантом, который, однако, «...переинициализирует ее в ключе своего трансцендентального поворота, замыкая ответственность на человеке настолько, что у него теодицея превращается в антроподицею, а религия остается моралью по преимуществу» [111].

¹ Один из мощнейших примеров этого — «Речь о достоинстве человека» Дж. Пико делла Мирандолы.

Философское наследие Лейбница и Канта вообще, как и, в частности, способы постановки и решения проблем теодицеи, космодицеи и антроподицеи, которые предложены этими философами Нового времени, не перестают вдохновлять современных исследователей (выделим вышедшие в последние десятилетия работы Р. Адамса, Е. И. Андроса, Г. В. Валеевой, К.-Ф. Гейера, Е. Ф. Казакова, А. А. Котенко, М. В. Поповича, В. Г. Семенова, В. И. Шинкарука, А. М. Шишкова). Полагаем, что исследовательски привлекательным обещает стать рассмотрение модели теодицеи (включающей в себя концепцию космодицеи) Лейбница, а также модели антроподицеи Канта в контексте выявления исторически предпосылочной роли первой по отношению ко второй.

Пожалуй, одной из вершин осмысления интересующей нас тематики является учение саксонского мыслителя Готфрида Вильгельма Лейбница, в фундаментальном труде которого «Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла» не только осуществлено обобщение наследия предшественников философа, но и, в контексте его собственных размышлений, введен сам термин «теодицея» (1710). Учение философа формировалось в условиях раздробленности его родины, Германии, причем как в политическом, так и религиозном смыслах этого понятия. В одних германских государствах укоренился протестантизм, другие по прежней традиции исповедовали католицизм. Мыслитель родился в 1646 г. — за два года до подписания Вестфальского мира, который традиционно оценивается историками как символ конца Реформации и соответствующего противостояния (в том числе военного) между католиками и протестантами. Автор «Опытов» полагал, что разработанная им религиозно-философская доктрина послужит реализации фундаментальной цели — объединению церковей, что, в свою очередь, выступит в качестве духовного средства политического объединения Германии [180, с. 5]. И одна из главнейших ролей в этих теоретических построениях философа была отдана новой артикуляции проблемы теодицеи.

Еще в начале упомянутой работы Лейбниц проясняет причины возникновения необходимости постановки и решения этой проблемы. Они коренятся в древних заблуждениях, связанных с непониманием Сущности Бога. Отсюда и сетования на якобы Божественную несправедливость, и даже, в духе еще первобытных традиций, представления о Боге как о злом начале и следу-

ющая за этим хула. В подобных оценках, указывает Лейбниц, невооруженным взглядом просматривается смещение акцента с должной иметь место демонстрации высочайшей Благости Бога на подчеркивание его непреодолимой силы, а также — с обусловленного совершеннейшей Мудростью Всомогущества — на окутанную негативным ореолом деспотическую власть [123, с. 53].

Философ в качестве пути решения этого сложнейшего вопроса видит необходимость обращения к смежной проблеме — проблеме соотношения свободы и необходимости, волеизъявления и судьбы. Это затруднение есть, по мнению саксонского мыслителя, один из «двух знаменитых лабиринтов», в которых всегда в своих исканиях блуждало человечество. Причем в отличие от второго, которым заняты умы исключительно философов (о непрерывности и неделимых), первый лабиринт через свою близость к повседневным заботам людей вовлекает в себя практически весь человеческий род.

Лейбниц различает три способа истолкования судьбы, ее роли в жизни человека и соотношения со свободой человеческой воли [123, с. 54–55]. Наиболее строгий способ — крайне фаталистический — он именуется *Fatum Mahometanum* («судьбой по-турецки»). Суть этого подхода в том, что книга судеб человеческих уже давно написана и все в ней предначертанное с неизбежностью сбывается. Это название принято философом на основании того, что турки его времени, исходя именно из фаталистических соображений, не избегали никаких опасностей, даже не покидали зараженных чумой территорий. Османская империя современных Лейбницу XVII–XVIII вв. была принципиально отлична от современной Турции, в которой уже почти столетие реализуется политика секуляризации. В то время турецкое мировоззрение по интересующей нас проблеме во многом было фундируемо посылкой Корана о тотальном господстве Аллаха над миром и определенности всего сущего искони.

Второй вариант (*Fatum Stoicum* — судьба стоиков) значительно смягчает жесткий фатализм и провиденциализм первого. Эта мировоззренческая установка, с одной стороны, принципиально не исключала возможности человеческого вмешательства в ход событий, а с другой — внушала особенное спокойствие (атараксию) ее адептам, ибо все происходящее (даже с учетом человеческого фактора) реализуется в контексте опредмечивания высшей силы — судьбы. И если уж человек ведом по жизненному пути этой силой, то весь событийный ряд справедлив, что и дает

ему основание позитивно-спокойного мироощущения (см. также п. 1.1.2)¹.

Наконец, третий способ — *Fatum Christianum* (судьба по-христиански). Здесь Лейбниц указывает на принципиальное отличие христианского прочтения поднятого вопроса от стоического. Если спокойствие и свобода духа стоиков вызваны, как было показано, осознанием естественной неотвратимости судьбы (судьбы, однако, безучастной), то в христианском сознании Бог присутствует изначально как субстанция, *заботящаяся* о каждом своем чаде. Потому христианин живет не только будучи в состоянии *спокойствия* (как и стоик), но и обладая ощущением *довольства*: Бог, атрибутированный заботой, его одного в беде не оставит. У философа по этому поводу находим: «...Бог, всеблагий и всемудрый, заботится обо всех так, что не пренебрегает и единым волосом на нашей голове; а потому наше успокоение в нем должно быть полным: если бы мы были в состоянии понять это, тогда мы увидели бы, что ничего лучшего (в безусловном смысле) мы не могли бы для себя пожелать, как только того, что делает для нас Бог» [123, с. 55]. Но, в то же время, «на Бога надейся, да и сам не плошай». В этой поговорке (используемой, кстати, с разными акцентуациями и христианами, и нехристианами) раскрывается чрезвычайно важный момент значимости свободы воли как основания человеческого самоопределения. А это, как мы покажем ниже, есть главнейшее основание этического варианта решения проблемы теодицеи.

Как видно, необходимость осмысления вопроса о соотношении предопределенности и свободы воли влечет постановку целого конгломерата сопутствующих ему новых вопросов, которые

¹ В этом контексте представляется уместным привести пример размышлений философа-стоика Хризиппа, в общестоических традициях утверждавшего ключевую роль судьбы в определении событийности человеческого бытия. Его оппоненты, комментируя такие взгляды, отмечали, что фатализм ведет к отрицанию продуктивности знания, например, медицинского. Они провоцировали философа посылком, что если исход болезни предопределен, то больному нет смысла обращаться к врачу, так как он все равно или умрет, или поправится. Хризипп парировал провокацию оппонентов следующим образом: следуя их логике, получается, что если наперед предрешено, что у меня будет сын, то нет смысла жениться, так как у меня все равно будет сын. Этот глубокий и одновременно эстетически привлекательный ответ показывает, что предопределенность свыше не исключает сознательно-свободной человеческой деятельности.

рассматриваются не только как составляющие естество проблемы теодицеи (что традиционно), но и как определяющие облик антроподицейной проблематики¹. Однако здесь есть одно важное «но». Вопросы и ответы теодицеи и антроподицеи находятся как бы в обратно пропорциональной зависимости. Поэтому чем убедительнее звучат доводы теодицеи, тем сомнительнее благодетность человека, и наоборот, каждый аргумент в защиту человека перед данностью злой компоненты мироздания автоматически усугубляет сложность проблемы богооправдания. Обратим внимание на наиболее явные из анонсированных вопросов.

Во-первых, идея Божьей справедливости неизбежно требует согласования с тезисом о первородном грехе рода человеческого. Очевидно, что греховность людей без Божьей благодати неминуемо вела бы их в ад, однако это противоречит Священному Писанию, утверждающему итоговое разделение человеческого рода на праведников и несущих вечное наказание. Если же допустить тезис об избранности какого-то количества людей ко спасению, то возникает вопрос о справедливости Божьего выбора, ибо если исходить из первородного греха всех и каждого, то все одинаково заслуживают либо наказания, либо Божьей благодати. Иными словами, безальтернативная наследуемость первородного греха каждым человеком без исключения, а также откровенная слабость людей и следующее из нее раболепствование перед грехом в определенном смысле (пусть и с серьезными оговорками) уже могут быть использованы в качестве аргументов в пользу оправдания человека.

Во-вторых, если в Божьем Могуществе содержится возможность осуществлять функции Судии, то почему Господь не использует свою абсолютную потенцию воспитания и перевоспитания, также вытекающую из Всемогущества, причем так, чтобы это давало однозначный стопроцентный результат в виде благодети всех людей? Или то же, но в иной формулировке. Пусть в праве Бога наказывать людей за грехи, ибо гибнут они по собственной вине, отпав некогда от пути, обозначенного Всевышним. Но тогда справедливо и замечание о том, что во власти Бога было создать для людей такие условия, которые делали бы невозможным грехопадение как таковое. И этот

¹ Подробнейшая модель антроподицеи, или человекооправдания, рассмотрена ниже на примере учения И. Канта.

вывод, естественно, имеет явно антроподицейную направленность.

В-третьих, какое место в системе мироздания отдано свободе воли наряду с абсолютной и природной необходимостью? Априори очевидно, что такое решение данного вопроса, в рамках которого полностью нивелируется свобода воли (религиозный фатализм), чревато негативными последствиями в поведении людей. Всегда в этом варианте находится лазейка для откровенно тлетворных мнений следующего содержания: если все предначертанное судьбой с необходимостью сбывается, то нет смысла совершать какие бы то ни было усилия, противоречащие склонностям, которые, таким образом, мыслятся как вехи пути, определенного судьбой. Поэтому и делается (в большинстве своем молодыми людьми, не обремененными особыми размышлениями о будущих следствиях падения) вывод о том, что надо следовать склонностям, удовлетворяя себя в насущных потребностях. Итак, в таком случае акцент смещается с забот о будущем на удовлетворение настоящего. Безусловно, то или иное решение этого (третьего) вопроса в итоге выливается либо в очередной вариант тео- и космодицей, либо, наоборот, — в модель антроподицейного характера.

Возвращаясь к учению Лейбница, отметим, что решение проблемы теодицей органично сочетается саксонским философом с решением комплементарной ей проблемы космодицей. Это достаточно рационально, ибо не только богооправдание в качестве следствия предполагает признание оптимальности мироздания, но и тезис о наилучшем (из возможных) творении автоматически оправдывает Творца. Мыслитель предваряет эти рассуждения постулированием атрибутов, в абсолютном смысле присутствующих в Сущности Бога [123, с. 134–135]. Исходный посыл указывает на то, что Бог выступает в качестве первопричины вещей, причем первопричины разумной. Разумность начала аргументируется следующим образом. Лейбниц указывает, что наш мир имел только незначительную вероятность осуществления по сравнению с другими возможными мирами, коих бесконечное множество. Следовательно, переход этого мира из потенциальной стадии в актуальную опредметился только потому, что ему предшествовало *отношение* первопричины к каждому из гипотетических миров, а это с необходимостью указывает на Разумность начала (и, добавим, Всеведение), что позволяет осуществлять оценку и выбор. Следующие непреложные

качества Божественной Сущности — абсолютная Воля и Всемогущество: претворение одного-единственного из множества возможных миров в действительность есть акт Воли, осуществление которой, в свою очередь, фундировано Могуществом. Наконец, Лейбниц делает, пожалуй, самый главный акцент в прояснении Божественных атрибутов: Воля Всевышнего имеет однонаправленный характер, и этот вектор суть вектор блага, ибо, будучи Благом в самом себе, Господь не может желать ничего иного, как такого же — благостного — мироздания. Подчеркивая сложность прояснения причин наличествующего зла с учетом показанной атрибутированности Бога, современный исследователь А. А. Котенко пишет, что в решении проблемы богооправдания ни Величие (включающее в себя Всемогущество и Всеведение), ни Всеблагость Бога не могут быть ущемлены: «Ошибка умаления величия — ведет к антропоморфизму, благодости — к деспотизму» [111].

В данном контексте представляют интерес комментарии Лейбница (в основном критичного характера) к ряду позиций философии П. Бейля, французского мыслителя, с которым первый вел дружескую переписку. Как указано самим Бейлем, он противопоставил взглядам Лейбница семь теологических и девятнадцать философских положений (работа «Ответ на вопросы провинциала»). В первом же тезисе (здесь и ниже мы рассмотрим некоторые из тех, которые обозначены как философские) французский автор заявляет, что единственной побуждающей Бога к творению мира силой была Доброта. Мыслитель из Саксонии отвечает, что в эти суждения необходимо внести значимые поправки, ибо не менее весомыми атрибутами Бога в процессе творения являлись Мудрость и Могущество. Если Благость выполнила *предварительную* функцию, побуждая Всевышнего к созданию всякого возможного добра, то Мудрость *впоследствии* позволила Богу избрать из всего конгломерата возможных миров мир наилучший, а Могущество трансформировало избранную возможность в действительность [123, с. 199]. «Могущество приводит к *бытию*, — пишет Лейбниц, — мудрость или разум к *истине*, а воля к *благу*. И эта разумная причина должна быть бесконечной во всех отношениях и абсолютно совершенной по *могуществу, мудрости и благодости*, потому что она обнимает все, что возможно» [123, с. 135].

Из показанного вытекает и знаменитый космодицейный тезис Лейбница о том, что существующий мир (как актуализация воз-

возможного наилучшего) есть мир наилучший¹ [123, с. 136, 199]. Иначе, полагает философ, попросту и быть не могло, поскольку наличествующий мир избран к бытию Высочайшей Мудростью, соединенной с Абсолютной Благостью — «предустановленная гармония» приводит к действительности наилучшей из возможных миров. Идея множественности возможных миров встречалась и ранее (например, у Н. Мальбранша), однако Лейбниц наглядно продемонстрировал причину, побуждающую Бога избрать к осуществлению только один. Оригинальным образом поясняет эту компоненту лейбницевской концепции Жиль Делёз. Взяв для примера персоналию первого человека, он пишет о том, что две потенции существования — Адам-грешник и Адам безгрешный — в равной мере возможны и непротиворечивы. Однако для обоснования непротиворечивости возможности второго необходимо соотносить его не только с противоположностью, но и с контекстом, то есть самим миром, в котором согрешил Адам (а он, напомним, антецедентен монадам, в том числе и монаде Адама). И вот здесь выявляется фундаментальное противоречие, ибо мир, в котором произошло грехопадение, включаясь в Адамову монаду (как и в прочие монады), оказывается несовместимым с ней. Гипотетический Адам безгрешный должен был бы быть субъектом и одновременно «вместилищем» иного мира [64, с. 103–104]. Интерпретируя мысль французского философа, добавим, что мы приходим к идее несовместимости возможностей или (в терминологии Лейбница) «несовозможности» (*impossibilité*), причем многоуровневой. Первый уровень такого противоречия — уровень «несовозможности» противоречащих друг другу монад. Второй открывается в несовместимости монады и мира-контекста противоположного знака. Наконец, третий уровень противоречия выявляется в «несовозможности» самих миров, как только встает вопрос об их действительном существовании, актуализации. Ведь если Адам безгрешный требует соответствующего мира, то иные монады также диктуют свои условия. И «подгоняя» мировые контексты к каждой монаде и, наоборот, монады под становящиеся контексты, Бог постоянно приходил бы к непреодолимым противоречиям.

Интересно, что в XX в. аргентинский литератор Хорхе Луис Борхес предлагает (в художественной форме) принципиально

¹ Это положение стало позже предметом саркастической критики со стороны ряда философов, например, Вольтера в работе «Кандид, или Оптимизм» (1759).

иное решение проблемы фундаментального выбора — отказом от необходимости выбирать и реализацией всех возможных миров параллельно («Сад расходящихся тропок»). «Стоит герою любого романа, — находим у Борхеса, — очутиться перед несколькими возможностями, как он выбирает одну из них, отмечая остальные; в неразрешимом романе Цюй Пэна он выбирает все разом. Тем самым он творит различные будущие времена, которые в свою очередь множатся и ветвятся» [31, с. 237]. Однако такое решение данной проблемы еще не приемлемо для Лейбница. Саксонский мыслитель полагает, что именно актуальная несовозможность миров побуждает Бога осуществить выбор в пользу одного-единственного из них. Похоже, понятия действительного и лучшего у Лейбница соотносятся по принципу обратной связи: наш мир актуален, ибо Бог, определив таковой лучшим в потенции, претворил в жизнь именно его; в то же время этот мир — лучший, поскольку именно он актуализирован Богом.

Безусловно, размышления о лучшем из миров имплицитно требуют выдвижения того принципа, который сделал этот мир лучшим из плеяды возможных. Конечно же, в качестве такового напрашивается принцип справедливости, который, еще начиная с Платона, рефреном отслеживается в этических построениях мыслителей. Однако, как тонко отмечает П. А. Кропоткин, хотя лейбницевское «...колебание между религиозной и нерелигиозной нравственностью неизбежно вело к мысли, что в самой основе нравственности есть еще что-то кроме инстинктов и кроме страстей и чувств; и что в суждениях о “нравственных” и “безнравственных” явлениях наш разум руководится не одним только началом *пользы*, личной и общественной...», тем не менее сделать важный итоговый шаг к выдвижению идеи *справедливости* как высшего начала разума философ не посчитал нужным [117, с. 145]. И все же последователи мыслителя узрели в его рассуждениях перспективу сделать этот вывод уже самостоятельно. И не только, кстати, такой вывод. Как указывает далее Кропоткин, лейбницевская разработка понятия нравственного идеала позволила постановку уже нового вопроса — вопроса о соотношении *должного*, позволяющего заложить основы общественного становления, — того, что мы именуем справедливым, и *сверхдолжного* — *готовности к самопожертвованию*, то есть того, что выводит человека на метауровень нравственного совершенства [117, с. 145–146].

Естественно, что в сознании максималистов возникнет вопрос: почему же этот — наилучший! — мир не лишен страданий и греха? В такой подаче автоматически обостряется и необходимость решения проблемы антроподицеи. Ведь если Бог Всемогущ и Всеблаг, а сотворенное Им мироздание — оптимально, то ответствен за все злое и греховное (по крайней мере, за зло моральное!) исключительно человек. Выходит, что дарованная Богом способность свободного воления мутировала у многих людей в злобную самость, и эта данность даже в таком (наилучшем!) мире не позволяет человеку спокойно и достойно жить, пользуясь всеми ниспосланными свыше благами. Но эта формулировка опять же упрется в тезис о противоречивости между совершенством Бога и допущением Всевышним зла, творимого человеком.

Естественно, что в этой ситуации может возникнуть сомнение в оптимальности мира. Лейбниц категорично парирует такую позицию высказыванием о том, что иной мир не был бы наилучшим. Поскольку лейбницева аргументация тезиса об оптимальности мира несколько туманна, позволим себе интерпретацию его суждений в более доступной форме. Итак, человеческая натура желает, чтобы в определенном радиусе, который может быть охвачен взором и мыслью наблюдателя, были устранены некие (а еще лучше — все) злые, вызывающие страдания элементы. Однако поскольку охват этого наблюдателя небезграничен, то не может быть никакой уверенности, что осуществленная коррекция мира в данной его части не вызовет негативных (гораздо более значительных — вплоть до катастрофичности) последствий в иных частях. К примеру, попытка «улучшения» имеющейся экосистемы в виде рытья оросительных каналов нередко приводит к обмелению рек и озер, что вызывает гибель целого ряда видов флоры и фауны. Изменения могут порождать глобальные катаклизмы не только в пространственной, но и во временной перспективе². Очевидно, что недалевидные хулители мира не учитывают целостности мироздания и мыслят о нем исключительно теоретико-множественно (как о совокупности частей) и линейно. Однако если исходить из его целостной природы (холистический взгляд), то, учитывая Абсолютное Могущество Бога и Его исконную ориентирован-

¹ Лейбницева классификация зла предложена ниже.

² Это прекрасно показано в рассказе Рэя Брэдбери «И грянул гром» (“Sound of Thunder”), а также в одноименном художественном фильме режиссера Питера Хайамса (2005 г.).

ность на совершение блага, следует признать насущный мир наилучшим, а наличествующее зло (или то, что таковым именуют) объяснить, уже имея тезис об оптимальности мира в качестве аксиомы.

Лейбниц выделяет три вида зла: метафизическое, физическое и моральное [123, с. 144]. Первое выявляется в простом несовершенстве: поскольку все существа природного мира созданы ограниченными, то, естественно, они способны заблуждаться, быть в неведении и, как следствие, оступаться. И поэтому, как бы парадоксально это не звучало, причина такого зла-несовершенства коренится в *области вечных истин*, то есть в Божественном Разуме. Однако, что особенно важно, эту причину ни в коей мере нельзя полагать *действующей*, ибо ее результат — в лишении, непроизведении, непретворении в жизнь (*недостаточная* причина в терминологии схоластики).

Размышляя далее о физическом (выявляющемся в страдании) и моральном (состоящем в грехе) зле, философ проясняет виды отношений Бога к злу в этих двух смыслах. По его мнению, корректно говорить не о *желании* Богом такого зла (ибо Он есть Благо, и зло в корне противоречиво Его Сущности), а о *допущении* страданий и греха [123, с. 144]. Для понимания этого принципиального акцента следует уяснить природу Божественной Воли и различить ее стороны. Мыслитель полагает, что представляется возможным говорить о так называемых предшествующей и последующей волях. Первая «...состоит в наклонности что-либо делать соответственно с мерой содержащегося в ней добра» [123, с. 144]. Благодаря этой воле, Всевышний (как Абсолютное Благо) всегда склоняется к добру, и эта склонность, очевидно, со стопроцентным «коэффициентом полезного действия» ограждала бы людей от греха и исключала бы страдания, в итоге спасая каждого представителя рода человеческого. Однако мы не наблюдаем этого максимума именно потому, что у предшествующей воли нет атрибута всеохватности и ее масштаб неизменно корректируется иными причинами. В свою очередь, доведение желания Бога до актуализации, к итоговому исполнению принадлежит последующей воле. Конечно же, с точки зрения современного исследователя, Лейбниц слишком механицистски подает процесс формирования и опредмечивания воления, однако этот вид моделирования в точности отвечает духу его эпохи, что не должно смущать читателя. Итак, «эта последующая, окончательная и решающая воля возникает из борьбы всех предшест-

вующих волю, как тех, которые стремятся к добру, так и тех, которые отвергают зло. И из совпадения всех этих частных волю возникает полная воля, как в механике сложное движение возникает из всех стремлений, соединенных в движущемся теле...» [123, с. 145].

Показанное выше служит аргументацией апологии Бога перед теми, кто незаслуженно ропщет на Него: ни моральное, ни физическое зло не могут быть объектами желаний Бога, следовательно, нет никакой фатальности, предопределенности к осуждению и последующему вечному наказанию. Другое дело, что принципиальное нежелание Богом всякого зла не исключает *допущения* Им того, что в мелкомасштабном человеческом ракурсе трактуется в качестве зла (физического или морального), а в сущности является лишь средством (нередко — необходимым) достижения блага. Этот посыл, используемый еще в античной и средневековой философии, является ключевым в *эстетическом* варианте решения проблемы тео- и космодицеи¹. Так, условное физическое зло может в действительности оказаться либо заслуженным наказанием за вину (например, тюремное заключение — за убийство), либо предпосылкой или средством достижения благой цели.

В качестве иллюстрации последней ремарки может выступить мыслительный эксперимент, который было предложено осуществить в работе современного британского философа Дерек Парфита [249]. К примеру, некое поколение людей на определенном этапе человеческой эволюции избирает «рискованную политику» развития атомной энергетики. Через триста лет их потомкам («атомным людям») пришлось пережить катастрофический выброс радиации, что выступило причиной неизлечимой болезни с однозначным летальным исходом в сорокалетнем возрасте. Ученый допускает, что триста лет «рискованной политики» были не только причиной случившейся катастрофы, но и эпохальным основанием соответствующих социально-экономических, политических, культурных метаморфоз, без которых, весьма вероятно, было бы невозможно само рождение поколения «атомных людей». Следовательно, делает вывод ученый, они предстают перед сложнейшей дилеммой: с одной стороны, «эти люди сожалели бы о том, что они умрут молодыми...», но, с другой, — «...по-

¹ Более ранние примеры как эстетического, так и этического вариантов решения проблемы показаны в предыдущих подразделах.

скольку их жизнь сама по себе достойна, они не стали бы сожалеть, что вообще родились, а потому не стали бы сожалеть и о выборе “рискованной политики”» [249, с. 373]¹.

Анализируя описанное, американский исследователь Роберт Адамс задается вопросами, касающимися правомочности самого сожаления (и, следовательно, оправданности возможных претензий со стороны сожалеющих). «Допустим, — пишет автор, — они рассматривают альтернативы: 1) действительная история — та, в которой они родились, но умрут молодыми, что, в свою очередь, есть неизбежное следствие необходимого условия их рождения; и 2) каузально возможная история — та, при которой они и не родятся, и не умрут молодыми, потому что «рискованная политика» не была избрана. Должны ли были они предпочесть и предпочли ли бы из этих альтернатив вторую, при которой нет ни их самих, ни их смерти?» [6, с. 50]. На последнее вопрошание Парфит дает отрицательный ответ, и с ним соглашается Адамс.

В свою очередь, моральное зло также не может быть объектом, удовлетворяющим сущностным *желаниям* Всевышнего; оно может быть лишь *допускаемым* как «безусловное следствие неперменного долга». В качестве примера вспоминается случай, описанный в статье известного одесского профессора-хирурга С. А. Гешелина «Этика в хирургии». Доктор, диагностировавший внематочную беременность и проведший показанное в таком случае оперативное вмешательство, в истории болезни указал диагноз «острый аппендицит, острый правосторонний сальпингит», тем самым представив осуществленный хирургический акт как операцию по удалению воспалившихся аппендикса и правой фаллопиевой трубы. Однако на самом деле маточная труба, разумеется, была удалена по другому поводу. Моральное зло в виде нарушения закона перестает быть злом безусловным, когда раскрывается мотив, которым руководствовался врач, — спасение репутации женщины, чей муж полгода, будучи в командировке, не появлялся дома [51, с. 53].

Итак, если в *предшествующей воле* Бога не может быть никакого зла, ибо намерения Всевышнего являются исключительно благими, то в побочных следствиях *последующей воли* может присутствовать нечто, условно интерпретируемое в качестве зла. Однако такое зло не целеположено, то есть не является сердцевинной цели, ориентирующей активность Бога, а, скорее, целесо-

¹ Подробное рассмотрение моделируемой ситуации — см. [6, с. 46–47].

образно, поскольку способствует обретению большего блага или предупреждению большего зла. В показанном контексте и выявляется условность зла, что позволяет рассмотреть соответствующие феномены под другим углом зрения, оправдывающим Божественную деятельность. Таким образом, подытоживает Лейбниц, «...Бог *предварительной волей* желает добра самого по себе, *...последующей волей* он желает наилучшего как *цели*, а безразличного и иногда физического зла чаще желает как *средства*; моральное же зло Бог только допускает при *sine qua non* или как гипотетическую необходимость, соединенную с наилучшим» [123, с. 146–147].

Следует отметить еще одну важную причину зла, опять же позволенную (допущенную) Богом. Если исходить из известного тезиса Блаженного Августина о том, что зло состоит в лишенности бытия (то есть оно выступает в качестве негации), а действие Бога всегда положительно [прив. по: 123, с. 148], то выходит, что каждое сотворенное существо обладает определенной мерой зла как лишенности, ограниченности (метафизического зла). Современный исследователь А. М. Шишков по этому поводу пишет: «Тварь называется ограниченной потому, что есть границы или пределы ее величию, ее могуществу, ее знанию и всем другим ее совершенствам» [220, с. 215]. Действительно, если бы Бог творил все и вся совершенным во всех атрибутах и отношениях, то весь мир был бы миром таких же богов, что, разумеется, более чем абсурдно. Поэтому вещи и обладают теми или иными качествами исключительно *в той или иной степени*¹. Е. Ф. Казаков, комментируя эту мысль Лейбница, замечает, что «...наилучший из возможных миров есть мир с наибольшим разнообразием ступеней совершенства; Бог, по «благости» своей желающий наилучшего мира, не желает зла, но допускает его постольку, поскольку без него не может осуществиться желаемое разнообразие» [91, с. 67].

Через этот момент, полагаем, открывается возможность *этического* варианта решения проблемы богомирооправдания. Он вытекает из следующего положения: несмотря на стремление Всевышнего отдать созданиям максимум блага и совершенства, они не обладают этим максимумом, поскольку итоговый результат заметно корректируется тем, что философ называет «восприим-

¹ На этом тезисе строится четвертое из пяти знаменитых доказательств Бытия Бога по Фоме Аквинскому.

чивостью». С одной стороны, та или иная мера восприимчивости Высшего Блага (напомним о принципиальной невозможности созидания тварей абсолютно совершенными) ведет к их ограниченности в благих качествах, что уже нередко представляется в человеческом сознании как зло. Но, с другой, — лимитированность человеческого существа в благости открывает перед ним большее пространство для опредмечивания свободной воли, ведь в противном случае воля имела бы единственный вектор и человек был бы, скорее, «квазидобрый» роботом¹, нежели человеком. В таком случае, как пишет Г. В. Валеева, «...мир был бы без людей, без ненависти, но и без любви» [37, с. 246]. То обстоятельство, что потенция совершения благих дел целиком и полностью заложена в человека Всевышним, ни в коей мере не умаляет автономии человеческой воли, что хорошо показано у святителя Луки Крымского (в миру — В. Ф. Войно-Ясенецкого), ведь само «Евангелие есть призыв к свободе, и воспринято оно может быть только свободно» [175]. Святой Лука особенно подчеркивает то, что насильственный способ привития христианских ценностей на почву человеческих душ противоречит самому естеству учения Христа, ибо фраза-призыв Иисуса «Если кто хочет последовать за Мной...» указывает на принципиальность таких условий принятия новозаветных истин, как добровольность и желание. «Вся проповедь Христа, — находим у архиепископа Луки, — направлена на то, чтобы пробудить в человеке сознательное и свободное проявление своей любви к Добру, к Свету, к Истине» [175]. Однако, в то же время, человеческая воля, через Божье допущение обретшая автономию, нередко обращается во зло, что и является главной причиной морального зла или греха.

Возвращаясь к этическому решению проблем теодицеи и космодицеи в учении Лейбница, вновь обратимся к его дискуссии с Бейлем, теперь — к противоречиям между философами по вопросу о человеческом распоряжении полученной в дар от Всевышнего свободной волей. Французский мыслитель указывает на то, что Бог как Абсолютное Благо, будучи при этом Всеведущим, не может не знать, что люди способны реализовать свободную волю во зло. Поэтому Бог, даровав им таковую, дал и настоятельные рекомендации по ее использованию, ибо если Он не дает

¹ Без приставки «квази-» эта мысль была бы очевидным оксюмороном: робот не может быть добрым или злым по той самой причине отсутствия свободы воли.

средств по должному использованию дара, то выходит, что свобода воли из величайшей ценности трансформируется в средство самоуничтожения человеческого рода — через грехопадение. Таким образом, стремление к обретению счастья становится «тщетной страстью» (Ж.-П. Сартр).

Автор «Опытов теодицеи» на это возражает следующее. Посылка Бейля о том, что счастье разумных существ (людей) — единственная цель Бога, ущербна. В рамках какого-то гипотетического мира — мира, в котором в таком случае автоматически исчезает грех, — это возможно. Однако такой мир являлся бы сферой человеческого шовинизма, что, бесспорно, несправедливо по отношению к Универсуму в целом. Все иные виды и роды мироздания, вступая во взаимоотношения с *homo sapiens*, неизменно несут на себе печать реализации свободы воли, причем эта реализация может быть как благой, так и злой. Но статус объекта человеческой деятельности в то же время и есть достаточное основание для существования всего остального тварного мира. У Лейбница находим: «Желать, чтобы Бог не давал свободы воли разумным созданиям, — значит желать, чтобы этих созданий не существовало; а желать, чтобы Бог помешал им злоупотреблять ею, — значит желать, чтобы существовали только одни эти создания среди всего того, что приспособлено только для них» [123, с. 205]. Бог дал людям и способность надлежащим образом употреблять свободу воли, наделив их разумом. Однако этого оказывается недостаточным для всемирного блага, ибо в лоне свободы воли органично заложена и потенция нежелания использовать свет разума ради блага, и потенция неактивности, невозбужденности самой воли, иначе это была бы не свободная воля. В этом и открывается причина зла, однако Бог, даже будучи Всеведущим и искони зная, как способен поступать человек, не должен быть в ответе за таковое.

Бейль также полагает, что Бог, которому сущностно противна идея зла и который, исходя из этого, питает величайшую ненависть ко греху, по логике вещей должен был бы в принципе не допустить грех, а не, позволив ему состояться, в итоге наказывать провинившихся. В этом его оппонент, Лейбниц, видит постоянно повторяющуюся антропоморфизацию Всевышнего. Бог не является ни родителем, ни воспитателем, ни королем (в житейском смысле этих слов). Любой заботящийся о подчиненной ему общности людей покровитель думает о том, каким образом нивелировать или хотя бы приуменьшить негативные тенденции

развития его социальной ячейки. Но все это становится возможным, если им осознаны ошибки предшествующих акций и изысканы средства для преодоления затруднений. Однако в отношении Бога такие параллели некорректны: «...он ни в ком не нуждается; он не допускает никакой ошибки; он делает всегда наилучшее» [123, с. 213]. В таком контексте становится понятным высказывание Дионисия Ареопагита о том, что зло потому и существует, что если бы его не существовало, то добродетель и порок были бы тождественны [прив. по: 220, с. 222]. Порок, существующий в вещах или с вещами, нередко — естественное их продолжение, следствие. И искоренение этого порока выливается в одностороннюю трансформацию вещи.

Итак, в этическом варианте решения рассматриваемой проблемы имеющееся в мире моральное (в первую очередь) и физическое (отчасти и опосредованно) зло показано как результат свободного человеческого выбора негативного вектора своего становления. Как видно, признание значимости и действенности свободы воли человека, опосредующей Разумность, Волю, Могущество и Благость Бога, полностью разрушает те традиционные основания, которые подводятся под требования Его ответственности за наличествующее в мире зло. В противном случае (при дарении несвободной воли или полном обезволивании людей) человек был бы превращен в марионетку, и идея Божьего замысла в отношении мира и его перспектив оказалась бы разрушенной.

Подытоживая сказанное, отметим, что философские рассуждения в рамках проблем теодицеи и космодицеи исторически осуществлялись, в основном, по следующему сценарию. Мыслители, задававшиеся вопросом о фундаменте зла, в духе еще античных традиций исходили из метафизической посылки о противоречивости зла самой Сущности Бога, то есть Абсолютного Блага. Результатом выступила аксиоматизация тех положений, которые ранее философы считали нужным аргументировать: Бог Всеведущ, Всеблаг и Всемогущ, следовательно, мироздание как творение Величайшего Архитектора, до мелочей и в целом продумавшего все в гигантском механизме природы, есть мир наилучший из всех гипотетически возможных миров. Но вопрос о наличествующем в мире зле все же не давал мыслителям покоя.

Поэтому благодаря стараниям философов, разрабатывавших апологетические системы в отношении Бога и мира, «стрелки ответственности» в итоге были переведены на *человека*, который, по выражению Ж.-П. Сартра, оказался «проклятым соб-

ственной свободой» (в рамках этического варианта решения проблемы теокосмодицеи традиционно он полагается ответственным за моральное зло). Естественно, что в такой ситуации в качестве достойного ответа должны были появиться философские построения, призванные оправдать человека или, по крайней мере, смягчить его вину пониманием ее оснований¹. Современный исследователь Е. Ф. Казаков пишет, что «если зло — не от Бога, а от человека, то надо объяснить происхождение способности человека к злу и “оправдать” делание им зла некими будущими событиями или высшими смыслами. Способность к злу объясняется, как правило, несовершенством человека, а “оправдывается” тем, что в конечном счете служит его совершенствованию, обоживанию» [91, с. 67]. Как оказалось, человек категорически не захотел быть козлом отпущения, поэтому неслучайным оказалось появление линии антроподицеи как ответа на нападки в сторону того, кто, будучи созданным «по образу и подобию Божьему» и посему наделенным разумом и свободной волей, реализовал свои потенции во грех.

В предлагаемом ниже материале представлена интерпретация проблемы антроподицеи, осуществленная Кантом в духе общегуманитарной направленности его учения. В неисчерпаемом по своему потенциалу кантовском наследии особого внимания заслуживают антропологические взгляды мыслителя, поскольку в раскрытии темы человека, его сущности и экзистенции сам автор видел одну из главных целей своей философии. В этой связи достаточно показательным является то, что последняя фундаментальная работа, написанная Кантом, — «Антропология с прагматической точки зрения» (1798). Как уже было указано выше, проблема антроподицеи является естественным продолжением проблем теодицеи и космодицеи. Нами будет рассмотрена динамика мысли великого философа от аргументации «неудачности всех философских попыток теодицеи» [98], а также констатации завершения «века теодицеи» [240, с. 47] — к выдвиганию сущностно нового — антроподицейного — подхода в решении проблемы наличия зла и ответственности за таковое.

Великий философ обращается к проблеме теодицеи в работе «О неудаче всех философских попыток теодицеи» (1791). Уже

¹ По этому поводу хорошо сказано в «Игре в бисер» Германа Гессе: «Чем острее и неумолимее сформулирован тезис, тем настойчивее требует он анти-тезиса» [50, с. 168].

само название анонсирует свойственный Канту агностический тон и скепсис в отношении возможности разума решать подобные проблемы. Саму теодицею мыслитель определяет несколько пространнее, чем это осуществлялось до него, предпочитая говорить об оправдании Бога не за существующее зло, а значительно шире — за нецелесообразность мироздания: «Под теодицеей понимается обычно защита высшей мудрости создателя от иска, который предъявляет ей разум, исходя из того, что не все в мире целесообразно» [98, с. 138]. Мыслитель пишет, что нецелесообразность может быть представлена в трех видах:

1) «явно нецелесообразное» — то сущее или его свойства, которые ни в коей мере не могут быть одобрены Богом (Его Мудростью), а также — использованы как цель или средство;

2) «относительно нецелесообразное» — то, что допустимо Всевышним как средство достижения благой цели, но самоцельным быть не может, ибо в таком случае оно не совместимо с Божьей Волей;

3) то, что возникает на стыке первого и второго и вытекает из несоответствия между преступлением и наказанием [98, с. 140].

Аналогично Г. В. Лейбницу, выделившему три вида зла — метафизическое, выражающееся в несовершенстве, физическое — в страдании и моральное — в грехе, Кант под явно нецелесообразным подразумевает зло в собственном смысле, то есть грех (аналог третьего вида у Лейбница), а под относительно нецелесообразным — физические страдания (подобно второму виду в классификации своего предшественника). Третий вариант кёнигсбергский философ относит к той ситуации, когда встает вопрос о том, должно ли наказание превалировать над преступлением («чтобы впредь неповадно было!»), уступать ему (с учетом собственных душевных мучений преступника, совестливого самодействия) или же преступление и возмездие должны быть адекватны друг другу, уравновешены [98, с. 140].

В то же время эти виды нецелесообразности резко контрастируют (и нередко используются в качестве контрдоводов) с тремя же атрибутами Бога: Его Святостью как Законодателя, Благостью как Правителя и Справедливостью как Судьи [98, с. 140–141]. Иными словами:

1) если Богом при сотворении мира был использован принцип блага («И увидел Бог, что это хорошо»), откуда же берется «явно нецелесообразное» — зло-грех, противное самому Его Естеству;

2) если Всевышний постоянно попечительствует над миром, то каким же образом это попечительство совместимо с «относительно нецелесообразным» — злом как физическими страданиями; наконец,

3) если Бог есть безупречный и беспристрастный Судия, то каким образом (пусть даже это свидетельство коренится в созерцании тленного мира) люди, пустившиеся во все тяжкие, нередко процветают и остаются до смерти безнаказанными, в то время как нередко случаи, когда наказанию (даже смертной казни) подвергаются, как позже оказывается, невинные.

Кант подробно анализирует [98, с. 142–147] варианты ответов на подобные претензии, причем это исследование осуществляется с изначальной установкой, по меньшей мере, сомнения в стройности и убедительности аргументов теодицеи, а в ряде случаев — на основании резко критического отношения к этим построениям. Итак, *первый иск* — претензия к Святости Бога, изначально наделившего мироздание законами. Она (претензия), якобы, устраняется разработчиками моделей теодицеи тремя способами.

Первый из них зиждется на достаточно распространенной идее невозможности полноценной оценки положения вещей как целесообразного или нецелесообразного в человеческом ракурсе. То, что человек именуется явно или безусловно нецелесообразным, подразумеваемая моральное зло-грех, есть в действительности лишь осознание резонанса между правилами людского рода и реалиями. Божественная же Мудрость — мудрость мета-уровня — нередко укладывает то, что в нашей проекции видится несправедливым, в глобальный план событий в качестве средства достижения общего, пока еще неведомого блага¹. Этот ответ на претензию Кант, похоже, игнорирует специально — мыслитель заявляет, что все, что он может вызвать, — это лишь чувство досады и отвращения.

Второй способ основан на признании действительного существования зла (в отличие от первого, указывающего на его мнимость). Однако это зло, опять же, именуемое моральным, вытекает из несовершенства человека (метафизического зла по Лейбницу). Следовательно, в силу того, что требовать от людей (по этой причине) абсолютной чистоты их поведения нет оснований, надо принять такое положение вещей как должное. Кант пари-

¹ Ключевое положение различных примеров эстетического варианта решения проблемы теодицеи, в том числе по Лейбницу.

рует такие суждения тем, что они противоречивы в самом естестве: если человек несовершенен по своей природе, то нет оснований возлагать на него вину, оправдывая таким образом Бога.

Наконец, третий ответ на первую претензию во многом близок ко второму. Его главный аргумент — требование не путать понятия «желание Бога» и «допущение Богом»: Бог не желает, а лишь допускает зло, коренящееся при этом в человеческих качествах¹. Однако эта тактика Всевышнего есть средство достижения благой цели. Кант намекает, что, во-первых, весьма затруднительно говорить о всецело и единственно созидающем мир Боге как о Том, Кто позволяет определенную самостоятельность тому, что противно Его Сущности. Во-вторых, от этого ответа, так же как и от вышеприведенного, веет бездоказательной ангажированностью: если Бог не желает зла, а лишь допускает его, то следует возложить вину на человека, ведь с него как несовершенного и потому невменяемого и взятки гладки.

Ответы на *вторую претензию* — к Благодати Бога как Пантократора — могут быть сведены к следующему. Первая система аргументов, оправдывающих Господа, фокусируется в тезисе о ложности допущения тотального перевеса горестей и страданий над радостями и торжеством в человеческой жизни. Поверхность такой оценки открывается через простое встречное вопрошание к негодующим: а хотели ли бы вы, чтобы этой жизни, какая бы она ни была, не было в принципе?! Кроме того, количество покончивших жизнь самоубийством значительно меньше тех, кто, пусть и полагая, что страдает, все же находит те жизнеутверждающие начала, которые требуют от него продолжения тяжкого, но достойного пути; это также косвенный аргумент апологетов Бога. Кант отвечает на подобные высказывания достаточно просто: не стоит брать на себя право судить за каждого человека, ведь только тот, кто «...достаточно много прожил и поразмыслил над ценой жизни...», способен вынести достойное и здоровое решение, «...когда его спросят: есть ли у него желание... спектакль этой жизни проиграть еще раз» [98, с. 143].

Второй достаточно распространенный ответ на вторую же группу претензий сводится к констатации того обстоятельства, что доминирование болезненности над тем, что доставляет приятные ощущения, составляет сущность человеческой природы

¹ Один из центральных тезисов лейбнического этического варианта решения проблемы теодицеи.

(утверждение П. Верри, итальянского философа и юриста). Кёнигсбергский мыслитель парирует это простым обывательским, но при этом достаточно глубоким, вопросом о *смысле* такой — доставляющей страдания — жизни. Он упоминает ставший знаменитым отчаянный посыл индийской женщины Чингисхану (не могущему, как оказалось, ни возместить ей прошлого ущерба, ни дать определенную гарантию безопасности в будущем): «Если ты не хочешь нас защищать, для чего ты нас тогда завоевываешь?» [прив. по: 98, с. 144]. Действительно, если Богом сознательно был создан человек со свойственной ему ущербной природой, более того, такого же человека Он сопровождает, управляя им, по жизни, то у людей возникает естественное желание напомнить Всевышнему, что Он «в ответе за тех, кого приручил», ибо и создал, и приручил, и далее управляет.

Третья попытка «обезоруживания» выдвигающих претензии имеет традиционно-религиозный характер. Она основывается на представлении о жизни как испытании, позволяющем проверить, насколько человек достоин будущего благоденственно-райского наслаждения и пафоса бытия. Дополнительным аргументом в таком случае служит тезис о несопоставимости временности земной жизни и вечности рая: терпение, труд и общая праведность в относительно короткий период (относительно вечности!) по достоинству отмечаются грядущим несравненно большим даром. Этот тезис, по мнению Канта, также не убедителен, ведь на вопрос *почему именно так, а не иначе* (почему человек не получает возможность наслаждаться каждым периодом — и «до» и «после» — своего бытия) вразумительного ответа нет. И это как раз та ситуация, когда вместо развязывания узла мы имеем ситуацию его разрубания — «потому что — так!», что противоестественно теодицее, которая должна стремиться к первому.

Наконец, о попытках апелляции к третьему исторически данному заявлению, в котором предъявлен иск к справедливости Бога как Судии мира. Адепты подходов теокосмодицеи, во-первых, ссылаются на то обстоятельство, что преступник в любом случае оказывается наказанным уже в посюстороннем мире, ибо испытывает достаточно мучительные угрызения совести. Немецкий мыслитель такой довод саркастически называет недоразумением, так как в данном случае имеет место воображаемое перенесение и привитие добродетельной способности испытывать угрызения совести от того, кто действительно обладает этим благим качеством, тому, чья душевная почва для этого неплодород-

на. А если этого внутреннего цензора и судьи в порочном человеке попросту нет (или он умер) — то нет и наказания.

Второе обоснование несправедливости претензий к Богу сводится к тому, что казусы в виде страданий добродетельного и параллельного торжества порочного не могут быть рассмотрены как установления преднамеренные. А поскольку мы имеем дело с непреднамеренностью, то и достаточных оснований говорить о моральности или аморальности нет. В то же время даже мучения непреднамеренные укрепляют праведника, повышая тем самым цену его благодати.

Кантианское «возражение на возражение» озвучивается в двух пунктах:

а) похоже, его оппоненты не учитывают, что нередко «...страдания выпадают добродетельному человеку, очевидно не *для того*, чтобы добродетель его была чиста, но *из-за того*, что она такова...» [98, с. 146], а это от понятия справедливости не оставляет камня на камне;

б) вышеуказанный довод слаб тем, что является, по сути,ставляющим на путь терпения, а не устраняющим предмет беспокойства.

Третья (итоговая) теодицейная конструкция в рамках опровержения тезиса о несправедливости Бога как Судии подобна третьей же модели, выстраиваемой в отношении второй совокупности претензий. Ее суть в том, что благополучие бесчестных в данном мире есть результат приложения сугубо их собственных качеств (изворотливости, ума, ловкости), помноженного на сопутствующие обстоятельства. Искать в этом вмешательство «попутного ветра» со стороны Всевышнего неправильно. Другое дело — мир потусторонний, где наступит иной порядок, фундированный уже Высшей справедливостью, что и приведет (необходимо только набраться терпения!) к соответствующему — справедливому — соотношению сил и положению вещей. Кант считает необходимым развенчать и этот довод. Он пишет, что если уж руководствоваться разумом (рассмотренным не в качестве морально-законодательной способности, а как источник правил теоретического познания), то необходимо признать за ним должное право фундировать порядок вещей, исходя из законов природы, причем как в данном, так и в потустороннем мирах. Здесь у Канта не прояснено по меньшей мере два момента:

а) какой разум он подразумевает: Божественный, человеческий или оба?

б) почему разум должен руководствоваться *законами природы* и в физическом, и в сверхприродном, метафизическом мирах?

Однако если принять вышеуказанный посыл, то на чем же основываются ожидания разума, «...что соответствующее порядку природы обыкновение вещей, здесь само по себе мудрое, окажется по тому же самому закону в грядущем мире немудрым?» [98, с. 147]. И, добавим, если в этом мире разум настаивает на терпении в надежде на воздаяние по заслугам в мире грядущем, то почему эта тенденция должна измениться во втором из них?! И еще более резкий выпад от мыслителя из Кёнигсберга: если та же логика не находит взаимосвязанности отношений между волей (зигдущейся на принципах автономии и свободы) и внешними причинами (фундированными законами природы), то нет достаточных оснований выявлять и консонансную связь между человеческими судьбами и справедливым Божественным промыслом — как в данном, так и в будущем мирах.

Итак, Кант девятикратно развенчивает убедительность доводов теодицейного и космодицейного характера. Полагаем, что подобная «канонада» с его стороны имеет по меньшей мере две ярко выраженные задачи: гносеологическую и этическую. Гносеологическая задача является частным приложением общей агностицистской установки учения мыслителя. Как известно, он настаивает на доступности человеческому познанию исключительно опытной сферы и невозможности (несмотря на отчаянные потуги разума) отслеживания *отношения* опытного знания к трансцендентному миру. Поэтому философ утверждает, что поднимаемые проблемы вечно будут гипотетической областью с равным правом торжества и ниспровержения как позиции оправдания Бога и мироздания, так и той, которая отрицает состоятельность аргументов, используемых первой. Безусловно, нам доступны некие феноменальные выражения Высшей Мудрости. Наблюдая гармоничность и стройность мироздания, человек получает представление, а затем формирует понятие художественной мудрости; обнаруживая в собственном практическом разуме вечные нравственные нормы и ценности, он делает вывод о бытии моральной мудрости — трансцендентного источника этих понятий. Уже единство этих двух видов мудрости есть величайшая тайна. Однако труднодоступность благодати и мудрости мироздания многократно преумножается, если учесть то, что в монолите художественной и моральной мудрости происходит становление человека. Это существо сложнейшим образом синтезиро-

вало в своем бытии следование Божьему промыслу и самореализацию на основании свободной (автономной) воли, что позволяет ему заявлять о своих правах и брать на себя ответственность за свои деяния. Однако единство и согласие этой многоликости заложены в интеллигибельном мире и в силу этого недоступны.

Вторая же задача — этическая — есть не что иное, как достойный ответ на двухтысячелетний опыт теокосмодицеи. И суть этого ответа — в антроподицее, оправдании человека. Кантовская антроподицея является естественным продолжением общей антропологической устремленности учения философа. Он ставит перед собой сложнейшую цель, суть которой раскрыта в работе «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки» (1783), — цель полной реформы метафизики, ее концептуального перерождения [100]. Однако этому новаторству, по мнению Канта, должно предшествовать строгое судопроизводство над старой, еще, по сути, аристотелевской метафизикой, которое инициируется им в «Критике чистого разума» (1781). У немецкого мыслителя по этому поводу находим, что необходимо, чтобы разум «...взялся за самое трудное из своих занятий — за самопознание и учредил бы суд, который бы подтвердил справедливые требования разума, а с другой стороны, был бы в состоянии устранить все неосновательные притязания — не путем приказания, а опираясь на вечные и неизменные законы самого разума» [97, с. 11]. Подвергая жесткой критике традицию спекулятивного умствования и создания бесплодных моделей, Кант обращает внимание читателя на неадекватность закостенелых метафизических схем естественному и социальному знанию, уже шагнувшему далеко вперед. По его замыслу, в обновленной метафизической системе будет изменен сам ее концепт: первичной ее устремленностью должно быть не вопрошание о сущности и первоначале всего сущего (аристотелевская концептуализация), а проблематизация оснований самой онтологии, ее возможностей и перспектив («Как возможна метафизика?»). А это оказывается возможным только в случае прояснения сущностных особенностей бытия, в том числе познавательных потенций, того, кто и закладывает своей жизнедеятельностью основы самого метафизического знания, — человека («Что такое человек?»).

Безусловно, осуществляя осмысление ряда фундаментальных проблем человеческого существования, Кант не мог не обратиться к вопросам морально-этического плана. Более того, в его подаче этическая мысль звучит как декларация величайшей значи-

мости и достоинства человеческого существования, что раскрыто в таких работах Канта, как «Основоположения метафизики нравов»¹ (1785), «Критика практического разума» (1788), «Антропология с прагматической точки зрения» (1798) и др. Философ настаивает на недопустимости потребительского отношения к человеку, когда его статус редуцируется к средству достижения определенных целей. Наделенный разумом, свободой и самодостаточностью человек может и должен быть рассматриваемым исключительно как цель, что подчеркивается в знаменитом кантовском изречении: «...*Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству*» [99, с. 205]. И потому оптимальное сообщество людей, которое может быть построено, — это сообщество равноположенных и взаимосогласованных целей, «*царство целей*» [99, с. 210]. Из предложенного принципа вытекает известное разделение всех императивов на гипотетические и категорические. В ракурсе гипотетического императива заявлять о том, что деятельностный акт *хорош*, оказывается возможным, если он соотнесен с чем-либо еще как с целью, выступая, таким образом, в качестве *средства* ее достижения. В то же время категорический императив (моральный закон) призван определить поступок как *благой сам по себе*, как являющийся целью в самом себе. Одна из многочисленных формулировок второго императива звучит следующим образом: «...*поступай согласно такой максиме, которая в то же время сама может стать всеобщим законом*» [99, с. 214]. В таком контексте категорический императив оказывается «высшим законом безусловно доброй воли», причем воли, никогда не противоречащей самой себе, воли автономной. Автономия воли, по Канту, есть такое свойство воли, посредством которого она становится законом для самой себя [99, с. 219]. Согласно принципу автономности, безусловное моральное долженствование выражается в том, что максимы, определяющие человеческий выбор, содержатся в качестве всеобщего закона в самом волеизъявлении, а не в собственных или чуждых интересах и потребностях.

Итак, выходит, что рассматривать человеческую волю можно в двух аспектах. Воля, фундирующая деяния-средства (объяснимые в рамках гипотетического императива), вынуждена пребывать в постоянной соотнесенности с необходимостью как

¹ В других переводах — «Основы метафизики нравственности».

внешнего, так и внутреннего характера. Более того, она оказывается в подчиненном положении по отношению к необходимости, которая, детерминируя человеческие интенции, искони побуждает человека что-то желать. Наоборот, воля, обладающая автономией, есть основание поступка, доброго самого по себе, совершаемого во благо безотносительно к чему-либо.

Рассматривая понятие воли, Кант полагает, что оно является частным по отношению более широкому — понятию причинности. Волевая причинность отличается от неволевой компонентой осознаваемости. Тем не менее волевой акт, будучи осознаваемым, при этом еще неоднозначно есть акт свободный. Действие является в полном смысле слова свободовольным, если имеет место быть такое свойство волевой причинности, «...когда она может действовать независимо от посторонних *определяющих* ее причин...» [99, с. 225]. Рафинированная свобода как таковая выявляется только в том случае, когда из волевых интенций исключены как компоненты, детерминированные извне, так и компоненты, опредметившие в себе (используем оборот украинского мыслителя М. В. Поповича) «*залежність від певних хаотичних сил в Я (Willkur за Кантом)*» [160, с. 19]. Однако показанное определение свободы воли (негативное) самому кёнигсбергскому философу кажется неудовлетворительным, ведь апофатически отсечь то, что не может быть основанием свободы, не означает прояснить сущность оставшегося. Апофатическое объяснение философ использует лишь частично, полагая безусловно необходимым исключить из числа возможных оснований свободы природную закономерность, ибо законы природы служат основанием естественной причинности. Но свободной воля является не потому, что в корне исключила из себя какую бы то ни было закономерность (что невозможно), а потому, что способна руководствоваться своим *собственным* законом, то есть конституироваться по принципу автономии. Этим действующим в лоне свободы воли законом — законом не природного, а принципиально иного естества — Кант считает максимум категорического императива. Поэтому оказывается, что критерием истинно свободовольного поступка является его высокоморальность. «...Следовательно, — резюмирует Кант, — свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, — это одно и то же» [99, с. 226]. Современный исследователь А. А. Котенко по этому поводу пишет, что «практическое» применение разума (в отличие от «спекулятивного») — «...в определении воли по отношению к конеч-

ной и полной цели. Эта цель — осуществление высшего блага в мире, а условия его осуществления, согласно Канту, — в полном соответствии воли с моральным законом...» [111]. Конечно же, констатирует ученый, подобное положение вещей — абсолютный поведенческий эталон, совершенство, недоступное ни одному из людей.

Пространство опредмечивания свободы воли достаточно велико по своему масштабу. Однако если речь идет о свободе мыслительных процессов, то философ настаивает по меньшей мере на трех максимах-установках (которые определяют людей неординарных, способных к творческому пути), условно говоря, являющихся маркерами свободы воли:

1) *самостоятельность* мышления, когда свободная воля присутствует как средство преодоления мыслительных шаблонов;

2) способность в процессе коммуникации умозрительно представлять себя на месте *другого*, что дает возможность избавиться и от впитанных, «освоенных» устоев жизни, и от оков собственного эгоцентризма;

3) способность, размышляя, не разрушать *согласия с самим собой* как путь установления внутридушевной гармонии [94, с. 259].

Итак, наделенный свободной волей человек этим самым обстоятельством определяет себя как высокоморальное существо. Однако, воскликнет возмущенный читатель, почему же он, будучи наделенным основанием, могущим привести его к святости, творит зло? Ведь человек, обладая даром автономной воли, «...которая во встречном движении с волей божественной нацелена на осуществление высшего блага» [111], казалось бы, должен приращать в мире удельный вес добра. Ответ на этот вопрос мыслитель ищет в первичной, первобытной природе человека. В статье «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) он пишет, что «...человек есть *животное, которое, живя среди других членов своего рода, нуждается в господине*» [95, с. 18]. Он склонен злоупотреблять своей свободой в отношении других людей, считая необходимым наличие закона, регулирующего их поведение, но для себя делая исключение. Поэтому наличие того, кто будет управлять этим «животным», строго необходимо для того, чтобы удерживать в узде злобную натуру последнего, ибо «человек по природе зол». Главная проблема заключается в том, что его господин также является человеком со всеми вытекающими из этого последствиями. «Верховный глава, — читаем у немецкого философа, — сам должен быть спра-

ведливым и в то же время должен быть *человеком*» [95, с. 19], однако построить такую — отлаженную в звеньях и увенчанную справедливым правителем — иерархию общественного порядка будет, по понятным причинам, чрезвычайно сложно.

Мыслимое в таком виде человеческое зло оказывается несамоцельным. Скорее, оно продуцируется как прямое следствие эгоизма, гордыни, когда эти животные качества не подчинены господином. Интересно, что в упомянутой работе 1784 г. Кант еще стоит на позициях происхождения свободы воли человека (так же, как и прочих его способностей) из природы. Так же — природно-эволюционно — философ объясняет и последующее прогрессирование этого качества (подробнее — см. у В. Г. Семёнова [176, с. 55]). Однако в таком случае сложно было бы объяснить, каким образом свобода природного происхождения, которая, по логике вещей, ориентировала бы человека на удовлетворение таких же природных («животных») потребностей, вдруг обретает интенцированность на благодеяние, причем нередко *не благодаря, а вопреки* его природному естеству. Поэтому начиная с «Основоположений метафизики нравов», кантианская свобода воли уже мыслится как сущность внеприродная, ибо воление может быть только автономным, обособленным от природной закономерности и фундированным иным, моральным, принципом. И величие человека как раз и состоит в том, что, несмотря на природные детерминанты его деятельности, автономно бытийствующая в нем на основании категорического императива свобода воли ведет *homo* к благу нравственного должествования.

Итак, осуществленный Иммануилом Кантом антропологический поворот философской мысли, как пишет украинский исследователь Е. И. Андрос, «...задав конструктивну парадигму на сторіччя вперед» [11, с. 135]. Очевидно, такой стойкости кантианских установок побочно способствует то обстоятельство, что его подход «...вигідно відрізняється від нинішніх підходів у світовій думці, котрі часто грішать неправомірним педалюванням і абсолютизацією тієї чи тієї складової багатовимірного дому власного буття людини» [11, с. 135]. Действительно, метафизическая (при этом поставленная на антропологические рельсы) система философа снова актуализируется в условиях современной гуманизации и гуманитаризации знания.

Весомым образом презентована антропологическая парадигма и в кантианской модели антроподицеи. После того как была

доведена до совершенства система, устраняющая всякие сомнения в справедливости Бога и мира (теокосмодицея), единственным, могущим быть ответственным за продуцирование зла и повторствование таковому, похоже, остался человек. Однако Кант последовательно обосновал мысль о том, что именно на основании уникального качества, автономной воли, которая конституирована неприродным моральным законом, человек способен устремлять свою активность в русло совершения блага. И поскольку это осуществляется вопреки природной («животной») склонности к продуцированию зла, то именно этот шаг — шаг в преодолении самого себя в своей негативной ипостаси — и оправдывает человека. Следует отметить, что ранее апология человека осуществлялась, в основном, в таком режиме, когда модус его участия и в созидании добра, и в грехопадении, а вслед за этим — его ответственности за все осуществляемое (и в итоге — наказания или оправдания), осмыслялся только *вторично* — в качестве варианта *решения проблемы теокосмодицеи*. Выступивший адвокат человека Кант осуществил свой замысел принципиально иначе: он заставил *homo sapiens* пройти процедуру самозащиты не в последнюю очередь, когда уже и обвинять больше некого, а независимо — *исходя из самого способа его бытия*.

В концепциях Г. В. Лейбница и И. Канта так же, как это было осуществлено в отношении учений, рассмотренных в других подразделах данного раздела, представляется возможным выявить знаковую для нас категориальную взаимосвязь «свобода воли — добро и зло — время», которая во втором разделе будет поставлена во главу угла. В рамках построений теокосмодицеи Г. В. Лейбница осуществлена постановка чрезвычайно важной в контексте нашего исследования проблемы. Мыслитель задается вопросом о цели Господа Бога, выступающей началом-аттрактором истории человечества и, соответственно, сопровождающего ее времени. В данном контексте примечательна упомянутая выше дискуссия Лейбница с П. Бейлем, в которой первый автор отвергает тезис второго о человеческом счастье как единственной цели Всевышнего. Скорее, таковой выступает гармония мироздания, «предустановленная» в Высшем Разуме. Человеку же определена особая миссия в реализации замысла: именно его взаимодействие с иными сотворенными родами, видами и индивидами призвано конституировать структуру мира. Ему даны свыше и орудия претворения этой миссии в жизнь — разум и свободная воля. При этом, как понятно из замечаний Лейбница, отсутствие этих

определяющих атрибутов «обесчеловечивает» человека, лишает его природу свойственного ей профиля, а ущемление потенции устремленности свободной воли как на благо, так и на зло десоциализирует саму волю.

Принципиально важно, что структурные отношения, формируемые в системе мироздания человеком, динамичны. И поскольку интеракции «человек-мир» сущностно несут компоненту этической определенности (как позитивной, так и негативной), то временность мира, заданная устремленностью к цели, неминуемо окрашивается в тона нравственного противоборства. Следовательно, до того, как светопредставление поставит точку в разделении людей на праведных и грешных, человеческое развитие будет историей взаимодействия (каким бы оно ни было!) добра и зла. Справедливо, похоже, и обратное замечание: взаимодействие добра и зла только потому и имеет возможность осуществления, что обладает временной, становящейся структурой.

Почему время, отведенное человечеству на его становление вплоть до Страшного Суда, сущностно несет в себе показанную «борьбу в единстве»? Как было показано выше, однозначно доброй история и не могла бы состояться. Другое дело, что зло далеко не всегда является таковым безапелляционно. Ведь то, что называют физическим злом, в ином ракурсе рассмотрения оказывается наказанием за проступок либо необходимой ступенью к благу, пусть и вызывающей страдания. Так же и моральное зло (как и физическое, не желаемое, а лишь допускаемое Богом) может быть рассмотрено как девиация, способствующая выполнению благой миссии, долга (эстетическая аргументация оправдания Бога и мира). В то же время в тех или иных случаях зло истолковывается не как следствие или предпосылка добра, а антидиалектически — как прямая объективная его антитеза. Ведь созданный в определенной мере ограниченным человек (метафизическое зло) потому и способен оступаться. Но это самое обстоятельство — неисключительная потенцированность его деятельности в русле добра — естественное следствие реализации неотъемлемого атрибута человеческого бытия — свободной воли, что автономизирует человека не только в аспекте прав, но и в аспекте ответственности (этический вариант решения проблемы теокосмодичеи). В этом и заключается драма человеческой истории: не имея возможности реализации как во благо, так и во зло, воля не была бы свободной, а лишение человека самой свободной воли (чтобы даже искушения грешить не возникало!), во-первых, ис-

кореняет основы его экзистенции, во-вторых, лишает историческое время внутреннего движителя.

В еще более значимой мере интересующая нас категориальная сеть подвергнута осмыслению в философском наследии Канта. Более того, взаимосвязь понятий свободы воли, добра и зла, а также времени, традиционно имеющая *этико-онтологическую* окраску, у кёнигсбергского мыслителя претерпевает трансформацию в *этико-антропологическую*, что весомо актуализирует кантовский подход в нашем исследовании. «Овременение» свободы воли (пусть и имплицитно) осуществляется философом следующим образом. Если исходить из посыла Канта о том, что «*суть всякой нравственной ценности поступков состоит в том, что моральный закон непосредственно определяет волю*» [96, с. 459], то выходит, что такой параметр воли, как направленность, есть следствие действия этого закона (категорического императива), выступающего в качестве аттрактора волеия. При этом наличие вектора никакого ущерба самой свободности воли не несет, ибо моральный закон есть ее собственное (а не внешнее) определяющее основание. Более того, дальнейшая интерпретация показанной мысли немецкого философа приводит к идее фазовой темпорализованности свободы воли. Ее разворачивание в *настоящем* есть потенцирование *будущей* реализации целей. В то же время подобная динамика выкристаллизовывает (и автоматически «отсекает») и *прошлое* как средоточие детерминированности, что, соответственно, табуирует его возможность выступить полем реализации свободной воли.

Как известно, в рамках установок кантовской теории спекулятивного («чистого») разума время обладает совершенно иной ориентированностью: будучи рассмотренным (как и пространство) в качестве априорного основания человеческой чувственности, оно оказывается устремленным не в открытое будущее, а в аккумулированное прошлое (на опыт). Поэтому говорить о «стреле времени» как таковой в этом случае не приходится (подробнее — [219, с. 356]). Иная ситуация созревает, когда речь идет об установках практического разума. Именно в лоне такого подхода вызревает возможность, с одной стороны, темпорализовать свободу воли через ее однозначную устремленность в грядущее («этическая стрела времени»), а также, с другой — посредством интенцированности свободы воли на будущую реализацию целей придать времени ярко выраженную этическую окраску. Эта идея используется в осуществленной в данной работе рекон-

струкции концепции «овременения» этически позитивной и негативной сторон свободы воли в историческом становлении человечества (раздел 2).

1.4. Проблема этического вектора свободы воли: Ф. Ницше *versus* Н. Бердяев

Наконец, обратимся к осмыслению интересующей нас тематики в период Новейшего времени (II пол. XIX — XX вв.). В стремительно меняющемся мире, привнесшем в бытие человека многомерность социального, культурного, экономического, политического плана, получает новый импульс актуализации вечная проблема добра и зла, традиционно артикулируемая в едином комплексе с проблемой свободы воли. Этот период, с одной стороны, характеризуется стабильным ростом материально-технической оснащённости жизни человека, обусловленным научным и экономическим развитием. С другой стороны, осознавший свое могущество и значимость человек нередко склонен был устремлять свое право «царя природы» и субъекта нелимитированной свободы в негативное русло, что породило две мировые войны, межнациональные и межконфессиональные конфликты, ядерную, химическую, бактериологическую угрозы, экологическую и демографическую проблемы. По меткому замечанию экзистенциалистов, свобода человека способна достигать абсурда.

Особой остроты необходимости истолкования указанных проблем (и связанной с ними широкой палитры их производных) добавляет появившаяся в конце XIX в. тенденция абсолютизации человеческой свободы воли. Действительно, философия Новейшего времени выдвигает понимание свободы как способности активной деятельности личности в условиях многомерного бытия в соответствии со своими ориентирами и ценностями, следствием чего нередко становится возвышение человека над многообразным бытием, его контроль и преобразование. Однако парадигмальная установка, утверждающая право человека на небывалые высоты волеизъявления — когда он сам себе становится богом, автоматически требует прояснения ряда существенно важных смежных вопросов, среди которых выделим следующие:

1. Насколько в таком случае соотносимо его бытие с бытием Бога как Абсолюта (не тесно ли двум Абсолютам!)?

2. Каким же образом в условиях возможного отсутствия ниспосланного свыше эталонного комплекса ценностей формируются в человеческой среде представления о добре и зле?

Предложенный контекст предполагает рассмотрение конгломерата философских учений, возникших как отклик на реалии эпохи, а иногда и как протест против действительности, становящейся в индифферентном по отношению к личности ключе. Однако рамки подраздела позволяют осветить лишь две философские системы, которые будут представлены как системы-антагонисты, — учения Фридриха Ницше и Николая Бердяева (среди работ последних десятилетий, посвященных исследованию соответствующего наследия мыслителей, выделим работы Н. К. Бонецкой, Т. Б. Длугач, О. А. Запеки, Т. В. Лютого, Д. А. Ольшанского, К. А. Свасьяна, Е. С. Улевич, Н. В. Шелковой). Итак, в данном подразделе мы осуществим осмысление учений Ф. Ницше и Н. Бердяева в контексте их противопоставленности по вопросу об этическом векторе свободы воли.

Вторая половина XIX в. ознаменована таким контрастным, неординарным явлением, как учение немецкого философа Фридриха Ницше. Его взгляды — пожалуй, наиболее радикальный вызов традиционной системе нравственных ценностей. Практически в каждой своей работе Ницше подвергает резкой (иногда уничижающей) критике традиционные артикуляции проблемы добра и зла. Так, он считает необходимым дистанцироваться от идеалистических учений, позиционирующих существование неких абстрактных объективных эталонов блага, добра самого по себе, выступающих в качестве поведенческих образцов. Он безжалостно отмечает эти рефреном всплывающие в истории философии (начиная от Платона) попытки, полагая их «самым худшим, самым томительным и самым опасным из всех заблуждений» [148, с. 243]. Следующий момент, принципиально не устраивающий мыслителя — метафизическая традиция мыслить противоположности как однородные, самодостаточные, в самом своем естестве противоречащие друг другу и посему ни в коей мере не могущие обеспечить взаимообусловливание и взаимопитание «вещи-в-себе». Возможно, в таком закостенелом выражении противоположностей вообще не существует. Особенно наглядно это проявляется, когда речь идет о противоречивости ценности и противоценности, если угодно — добра и зла, ведь не исключено, что «...сама ценность... хороших и почитаемых вещей заключается как раз в том, что они состоят в фатальном родстве

с... дурными, мнимо противоположными вещами, связаны, сплочены, может быть, даже тождественны с ними по существу» [148, с. 245].

Исследуя традиционную «генеалогию морали» (по сути — выполняющую функции этической парадигмы и господствующую по сей день), Ницше отмечает, что она зиждется на неверных изначальных установках. С одной стороны, он критикует английских психологов второй половины XIX в., которые, пытаясь прояснить происхождение понятий «добро», «хорошо», как и их антиподов — «зло», «плохо», указывали, что первично такие оценки формировались, исходя из тех результатов, которые получали сами субъекты оценок. Иными словами, поступок оценивался как добрый или злой исходя из меры полезности его последствий. Позже субъективная обусловленность хорошего и плохого была предана забвению, и бинарно-этическая означенность деяний стала тиражироваться по аналогии. Таким образом, якобы, историей были сформированы эталоны благого и неблагого поведения. С другой стороны, его не удовлетворяет и позиция Герберта Спенсера, который, наоборот (фактически отождествляя понятия доброго и целесообразного), настаивал, что в понятиях хорошего и плохого человечество суммировало и зафиксировало *незабываемый* опыт полезно-целесообразного (и потому доброго) и вредно-нецелесообразного (и потому злого).

По мнению Ницше, несмотря на то, что движение «от полезности к заблуждению»¹ и служит основанием для торжества системы ценностей, «...каковой до сих пор гордился высший человек как своего рода преимуществом человека вообще» [147, с. 418], предложенные варианты описания исторического формирования понятий добра и зла искажают реальные процессы. Понятие добра берется не *от* тех, кто был объектом благих устремлений, то есть оно не является результатом одобрительной оценки, звучащей от тех, кто его на себе испытал. Скорее, те, кто пожинал плоды адресуемого им альтруизма, искони были «добрыми» и в глазах их окружения, и в глазах собственных. Также и простолюдины, плебеи — изначально «плохи» по причине низменности своего социально-исторического положения². Таким

¹ Ницше конкретизирует, что таковое иногда осуществляется через забвение опыта и обыкновение, а иногда — через его утверждение как забываемого.

² Автор приводит красноречивый лингвистический пример: приблизительно до XVII в. немецкие слова *schlecht* (плохой) и *schlicht* (простой) были тождественны друг другу и обозначали простолюдина, причем первое слово не имело нынешней этически негативной окраски [147, с. 420].

образом, сама система взаимодействия альтруистических и эгоистических побуждений и актов уже была фундирована осознанием превосходства одних над другими и закономерности отношений «подчиняющий/подчиненный». Следовательно, добрым поступок не *становится в результате* удовлетворенности того, в отношении кого он был осуществлен, а *был изначально* (и не мог не быть!) таковым по самой сущности и положению адресата — господина, рабовладельца, владыки, ибо к абсолютизированному «добру» (как превосходству и могуществу) только на таком «коне» и можно было «подъехать». Нет, не польза, пишет Ницше, а «пафос знатности и дистанции, как сказано, длительное и доминирующее общее и коренное чувство высшего господствующего рода в отношении низшего рода, “низа” — таково начало противоположности между хорошим и плохим» [147, с. 419].

Однако разобраться в этих связях, оставаясь в прежней этической парадигме, считает Ницше, не представляется возможным — для этого необходима новая модель мысли, могущая оценивать хорошее и дурное с метауровня («по ту сторону добра и зла»), а также способная на это новая генерация философов, появление которой предвидит немецкий мыслитель. Почему? Да потому что, как пишет Н. В. Шелковая, сама жизнь — «...вне человеком придуманной морали, по ту сторону добра и зла» [218, с. 80]¹. Пребывая в прежней парадигме, человек волей-неволей продолжает барахтаться в культуре, озаменованной моралью борьбы добра и зла, и, следовательно, в культуре рабской (см. также подраздел 3.1).

Каков он — этот метауровень? И кто способен обзреть с этой позиции? Профиль такого наблюдателя выявляется в абсолютизированной свободе воли, причем Ницше придает этой потенции исключительную интенцированность — от повелевающего к подчиняемому. В таком случае максимальное усилие, вырывающее волю из «ежовых рукавиц» необходимости и закрепощенности, автоматически компенсирует это изъятие новыми связями подчинения: если я свободен, то некто должен подчиниться [148, с. 257]. Здесь явным образом проступает влияние идей Г. В. Ф. Гегеля, который в «Системе нравственности» (1803) пишет: «Равенство есть не что иное, как абстракция, формаль-

¹ Слова исследователя служат комментарием к афоризму немецкого мыслителя «Нет вовсе моральных феноменов, есть только моральное истолкование феноменов...» [148, с. 299].

ная мысль о жизни, о первой потенции, мысль, которая чисто идеальна, лишена реальности. Напротив, в реальности полагается неравенство жизни и тем самым отношение [господства] и рабства...» [47, с. 305]. Свободная воля в таком контексте становится волей к власти, ведь в противном случае, будучи лишенной возможности поработать, она будет вечно ущербной, оскотенной. Воление, составляющее естество абсолютизированной свободы, есть интенция к самопричинности, к тому, чтобы быть *causa sui*. Как бы противоречиво такое стремление ни звучало, какой бы непомерной гордыней не подпитывалось, но именно оно пронизывает собой человека, который всю свою историю пытается реализовать мюнхгаузеновскую идею вытаскивания «самого себя за волосы в бытие из болота Ничто» [148, с. 259].

Субъектом абсолютной свободной воли выступает грядущий сверхчеловек, в котором качество воли к власти, выступающее как неистощимая витальная стихия, сила, сопутствующая жизни, выражено в наивысшей мере. Дистанцию между человеком и сверхчеловеком автор констатирует устами Заратустры: «Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или мучительным позором... Сверхчеловек — смысл земли» [149, с. 8]. Только «сверхчеловек» может быть истинно свободным, только он способен быть движителем прогресса. Ницше выдвигает четкий критерий, определяющий качество и ценность личностной свободы, если она претендует на статус сверхчеловеческой. В такой артикуляции свободным является не тот, кто сбросил с себя чье-то господство, а тот, кто использует свою свободу ради достижения *самовольно* поставленной перед собой цели: «Свободным называешь ты себя? Твою господствующую мысль хочу я слышать, а не то, что ты сбросил ярмо с себя... Свободный от чего? Какое дело до этого Заратустре! Но твой ясный взор должен поведать мне: свободный *для чего?* Можешь ли ты дать себе свое добро и свое зло и навесить на себя свою волю, как закон? Можешь ли ты быть сам своим судьей и мстителем своего закона?» [149, с. 45–46]¹. Сверхчеловек — этот «избранный», впитавший в себя сильнейшие качества и преодо-

¹ Такая — *позитивная* («для чего-то») — форма свободы (свобода *поступать* в соответствии со своей волей) традиционно противопоставляется свободе *негативной* («от чего-то») — свободе *делать* в рамках дозволенного, зачастую поступаясь своими идеалами.

левший всевозможные слабости человеческой цивилизации, — свободен духом и сердцем, в физическом смысле для него также нет преград. В то же время массы нужны лишь как почва для лучших, трибуна для оратора.

Даниэль Галеви приводит фрагмент текста немецкого философа, в котором тот указывает на всеобщий целевой ориентир: «Единственной целью еще очень на много лет должно быть умаление человека, так как сначала надо построить широкое основание, на котором бы могло возвыситься сильное человечество. Активная сила дает возможность надеяться на пришествие более сильной расы, которая в изобилии будет обладать теми самыми качествами, которых именно не хватает настоящему человечеству (воля, уверенность в себе, ответственность, способность поставить себе прямую цель)» [цит. по: 46, с. 252]. Не слишком ли радикален здесь Ницше, не эти ли слова использовали спустя несколько десятилетий фашистские идеологи в своей теории «высшей арийской расы», реализация которой на практике дала столь катастрофические, чудовищные плоды?! Сказанное зачастую искажается критикой, запах (а очень часто дурной) приправы толкования затмевает собой истинную сущность мыслимого. Ницше мизантроп или он призывает человечество возвыситься до небывалых досель высот и при этом констатирует, что не все смогут дерзнуть на это? Он ненавидит человека или низменные человеческие качества? Очевидно, что переход в оценке квинтэссенции нищестанства от формулировки «втоптать человечество в грязь» к формулировке «призвать человечество к возвышению, открыв ему глаза на его пороки» в корне меняет наше «человеческое, слишком человеческое» отношение как к учению философа, так и к самому автору.

В истории человечества, рассмотренной в этико-аксиологическом ракурсе, по мнению Ницше, выделяются три периода, причем критерием этой дифференциации служит истолкование природы и значимости *поступка* [148, с. 269–270]. Первый, самый длительный, период, именуемый мыслителем *доморальным*, примечателен тем, что оценка поступка осуществлялась исключительно исходя из его *последствий*. Поступок сам по себе, в дооценочном своем виде не был ни хорош, ни плох. Окрас деяния в тона достоинства или недостатка оказывался возможным, как только прояснялись его результаты в аспекте полезности или вредности, благодости или злостности по отношению к миру, окружающему субъекта поступка. Во втором периоде, *моральном*,

начавшемся около десяти тысячелетий назад, во главу угла поставлено уже *происхождение*, а не следствия поступка: именно по намерениям, изначальному замыслу можно, как полагали, судить о его моральности или аморальности. Философ критически оценивает и эту страницу исторического процесса: «Видеть в намерении все, что обуславливает поступок, всю его предшествующую историю — это предрассудок, на котором основывались почти до последнего времени на земле всякая моральная похвала, порицание, моральный суд, даже философствование» [148, с. 270].

Судя по отношению как к доморальному, так и к моральному периодам, Ницше совершенно не собирается ограничивать этическое становление человечества этими этапами. Действительно, он утверждает, что пришло время утвердить «новые скрижали», снова осуществить «переоценку всех ценностей». Дельфийский тезис «Познай самого себя», принятый в свое время Сократом в качестве девиза его учения и жизни, вновь актуализируется, ибо именно путем самоуглубления человек открывает себе свою *внеморальную* сущность. В третьей фазе истории соответствующего названия, вступление в которую то ли констатирует, то ли предвещает философ, ключевым и ценностно-содержательным становится то, что составляет компоненту *непреднамеренного* в данном поступке. Поэтому к компоненте намеренности следует относиться как к «обертке», феномену, прикрывающему и лишь намекающему на скрытую сущность. Подобно врачу, имеющему дело исключительно с симптомами, однако по этим «вещам для нас» судящему о самом заболевании — «вещи в себе», человечество точно также должно самому себе осуществить постановку диагноза. Без этого не произойдет последующее «исцеление», которое видится Ницше в преодолении моральных традиций подразделения сущего на добро и зло посредством самовырывания из тисков этой дуальности. «Преодоление морали, — находим у философа-радикала, — в известном смысле даже самопреодоление морали — пусть это будет названием той долгой тайной работы, которая предоставлена самой тонкой, самой честной и вместе с тем самой злобной современной совести как живому пробному камню души» [148, с. 270].

Первейшая и главнейшая установка на пути трансформирования ценностей состоит в том, чтобы человек принял в качестве аксиоматического положение о том, что его воля есть самопричина, и что причинность воли есть единственная причинность [148, с. 273]. Ницше выдвигает гипотезу о том, что все механи-

ческие действия человека, поскольку они обусловлены определенным усилием, все его инстинкты, в общем — все то, что традиционно с детерминистских позиций обосновывалось внешней или внутренней причинностью в противопоставлении свободной воле, есть конкретизация, оформление или дифференциация одной основной формы воли — тотально господствующей воли к власти. Эта первичная воля по самой своей сути может воздействовать исключительно на такие же в естестве воления, а не на вещественные объекты¹, поэтому философом и выдвинут тезис о фундированности всех процессов телесного развития частными формами глобальной воли. Постигнутый в таком контексте мир, будучи, с одной стороны, препарированным до мельчайших составляющих, с другой — выявивший свою всеохватывающую сущность, оказывается «...“волей к власти”, и ничем, кроме этого» [148, с. 273].

Заявленная мета-позиция позволяет критически отнестись к традициям стремления к благу (очевидно, что параллельно обостряется критичность в отношении порицания зла). Немецкий мыслитель негодует по поводу хоть малейшей возможности сохранять благо в любом его проявлении, если оно — пусть и в минимальной степени («если о нем толкует сосед!») — перестало быть персональным, исключительно собственным. Тем более противоречиво понятие всеобщего блага, ибо подобное распыление лишает его ценности. В ницшеанской концепции девальвируется даже понятие Бога как Всемерного Блага. Несмотря на тысячи лет истории, когда идея Бога концептуализировала жизни миллионов, была смыслом, за который боролись и погибали, чему безгранично посвящали свои помыслы и стремления, не исключено, полагает философ, что «повзрослевшее» человечество отставит эту идею как в свое время любимую, но на сегодня неактуальную игрушку. Тогда та же участь постигнет идеи зла и грехопадения, ибо они, как антиподы блага, попросту потеряют свое основание и так же станут лишь достоянием истории. Правда, скорее всего, «...“старому человеку” опять понадобится другая игрушка и другая скорбь, — и он окажется все еще в достаточной мере ребенком, вечным ребенком!» [148, с. 287]. В то же время свободные умы — те «сверхлюди», пришествие расы которых предвидит Ницше, — смогут (и должны!), используя обык-

¹ К примеру, как полагают редукционисты из эволюционистского лагеря, на «нервы».

новение простого смертного быть легко подкупаемым, пользоваться тем, что всегда было чтимым и даже священным для обывателя с целью его подчинения и последующего использования. Прекрасными средствами для этого служат политические и экономические системы, а также религии — эти «игрушки человечества» как нельзя лучше позволяют достигать цели дисциплинирования и воспитания масс.

Не заслуживает, исходя из показанного, доверия и сама «наука морали» — все тысячелетиями складывающиеся этические традиции, нормы, устои. Такой «науке» недоставало проблематичности в отношении самого ее предмета. Ницше обрушивается на моралистов прошлого, обвиняя их в том, что за красивыми наукообразными намерениями «обоснования морали» на самом деле скрывалась лишь вера в господствующую этическую модель и нередко — фанатичное стремление утверждения, усиления и распространения на новые области идей подобных парадигм [148, с. 308]. Проблематизация предмета этики не могла состояться в принципе, ведь отсутствие изначального *cogito* делает невозможным последующий анализ исследуемого. Парадигмы, в первую очередь религиозные, настолько овладевали мыслителями, что вместо того чтобы получать итоговые выводы из логики размышлений, они, скорее, саму логику подгоняли под уже заранее готовые выводы — те результаты, которые требовала получить господствующая модель.

Ницше клеймит современных ему европейских философов за величайшую гордыню. Они возомнили, что раскрыли тайну тайн мироздания, то есть то, о чем в свое время Сократ говорил как о совершенно ему неизвестном, а Платон лишь приоткрыл его завесы (подробнее — см. п. 1.1.1), — решили, что ответили на вопрос о сущности добра и зла. В ответ на это немецкий мыслитель, не особенно церемонясь и выбирая выражения, сравнивает их с животными. Та человеческая природа, которая позволяет *homo sapiens*, во-первых, быть уверенным в правильности критериев различения положительной и отрицательной сторон мироздания, во-вторых, причислять себя самого к доброй компоненте, есть «инстинкт стадного животного». «*Мораль в Европе*, — находим у Ницше, — *есть нынче мораль стадных животных*: это, стало быть, на наш взгляд, только *один* вид человеческой морали, кроме которого, до которого и после которого возможны или должны быть возможны многие другие, прежде всего *высшие*, морали» [148, с. 322]. Однако подавляющее большинство людей, се-

рая масса не нуждается в новаторстве, и потому традиционная религиозная доктрина, господствующая над сознанием масс, оказывается чрезвычайно нетолерантной — все, что вне ее, признается как неверное и деструктивное.

Немецкий мыслитель одной из своих целей ставит развенчание идеалов христианской морали. Чем же не устраивают Ницше фактически общечеловеческие ценности, в которых, казалось бы, навсегда установлены нормы, позволяющие ответить на вечный вопрос о границе между добром и злом? Он приходит к глубоко скептической оценке христианских заповедей, разочаровавшись в реальном соблюдении их на практике. Люди в большинстве своем поступают далеко не по принципам милосердия и блага, лишь прикрываясь набожностью. С другой стороны, полагает мыслитель, христианская мораль — это средство самосохранения, ведь в период своего формирования христианство постоянно подвергалось гонениям со стороны властей Древнего Рима, а принципы сострадания, защиты слабых («Возлюби ближнего», «Подставь другую щеку») позволяли в какой-то мере приспособиться к жизни в критических условиях. Тем не менее христианство, по мнению Ницше, препятствует наивысшей внутренней потребности человека — воле к власти. Современный автор Д. А. Ольшанский полагает, что немецкий философ не отрицает христианства как вероисповедания, «...ибо вера также является проявлением воли...», а «...скорее, протестует против догматизма и подавления воли... против мировоззрения, унижающего и порабощающего природу человека» [152].

Ницше полагает, что вследствие такой политики христианства тормозится процесс естественного отбора, а это, в свою очередь, ведет к деградации социума, ибо в обществе оказывается слишком много слабых и беспомощных. Необходимо называть вещи своими именами, и тот «человек будущего», который мыслится многими как идеал, по сути, есть итог длительной истории деградации человека до «животного с равными правами и притязаниями» (что противоестественно), а воспетое во всевозможных социалистических утопиях «свободное общество» на поверку оказывается организованным «стадом» таких животных¹. Коммен-

¹ В труде «К генеалогии морали» Ницше пишет, что человек, «доросший» на основании высшей (жреческой) формы жизни (в противовес рыцарско-аристократической касте) до уровня «интересного животного», отличен от остальных видов животного мира двумя признаками — *глубиной* и *злостью* души [147, с. 423].

тируя эту мысль, немецкий писатель-философ Томас Манн пишет: «Христианство фактически всегда снижало и ослабляло ту силу, то чувство ответственности и сознание высокого долга, какие необходимы, чтобы не задумываясь жертвовать человеческими жизнями; в течение двух тысячелетий оно только и делало, что подавляло грандиозную энергию и дух величия, которые призваны... создать человека будущего...» [135, с. 374]. Похоже, что в модели ницшеанского мира каждый, стремящийся оторваться от низменного, «человеческого», преодолеть его в себе, вынужден изначально отстоять наивеличайшую, фундаментальную свободу — свободу жить.

Сверхчеловек должен постоянно доказывать свою «профпригодность», избранность и предназначение к независимости и господствованию. Ницше выдвигает следующий ряд необходимых доказательств-императивов:

- 1) не уклоняться от самоиспытаний;
- 2) не привязываться даже к самой любимой личности, ведь «...каждая личность есть тюрьма, а также угол» [148, с. 276];
- 3) не привязываться к отечеству;
- 4) исключить сострадание;
- 5) отстраниться от науки, даже если она поставляет сверхчеловеку ценнейшие находки;
- 6) не привязываться к освобождению собственной индивидуальности, ибо такая редукция урезает свободу многовекторности;
- 7) исключить стремление к собственным добродетелям, не становиться жертвой того или иного качества.

Философ обобщает вышеперечисленные требования единой целью: «Нужно уметь *сохранять себя* — сильнейшее испытание независимости» [148, с. 276]. Исходя из характера подобных наставлений, можно сделать вывод, что «человек будущего» будет не только не способен к состраданию — у него рудиментируются такие высокие чувства, как любовь к Родине, близким, стремление нести людям благо. В широком сознании «супергерой» (Геракл, Одиссей, Илья Муромец, Супермен или Человек-Паук) обычно наделен подобными качествами, однако ницшеанский сверхчеловек пытается разрушить эти представления, утвердить «новые скрижали».

Весьма негативно отношение немецкого философа к государству как притеснителю всяческой свободы, воздвигающему барьеры на пути эволюции мышления от «стадного» к «сверхчеловеческому», как «самому холодному из всех холодных чудовищ»:

«Холодно лжет оно; и это ложь ползет из уст его: “Я, государство, есмь народ”... Где еще существует народ, не понимает он государства и ненавидит его... Государство лжет на всех языках о добре и зле: и что оно говорит, оно лжет — и что есть у него, оно украдо» [149, с. 35]. Однако человеческий род сможет выкристаллизовать из себя те единицы (в метафорическом языке Ницше они названы львами), кто, переборов стадные инстинкты, найдет возможность избавиться от парализующего влияния государства: «Быть голодным, сильным, одиноким и безбожным — так хочет воля льва. Быть свободным от счастья рабов, избавленных от богов и поклонения им, бесстрашным и наводящим страх, великим и одиноким, — такова воля правдивого. В пустыне жили исконно правдивые, свободные умы, как господа пустыни...» [149, с. 74].

Поразительно меняется отношение философа к государству при описании того момента развития, когда «львы» уже обособились — разделение людей на две касты, касту «черни» и касту свободных, есть фундамент и условие развития культуры: «Более высокая культура сможет возникнуть лишь там, где существует две различные общественные касты: каста работающих и каста праздных, способных к истинному досугу; или, выражаясь сильнее: каста принудительного труда и каста свободного труда» [150, с. 431]. Следует заметить, что основание деления на свободных и рабов у Ницше изначально этическое: раб, в отличие от господина, одержим желанием мщения, угнетен этим аффектом. Поэтому рабство этического характера, умело диагностированное в том, кто по своей природе предопределен к подчинению, ведет к рабству политическому.

Идеи Фридриха Ницше, по его собственному признанию, достаточно «взрывоопасны», но еще больше «тротила» учению придает такая трактовка, которая изначально концептуализирована целью использования этой философии в качестве материала для осуществления мизантропических стремлений, и, что печальнее всего, эта трактовка была осуществлена. Долгое время немецкого философа считали идейным вдохновителем фашистских фанатиков¹. Это объяснялось, во-первых, тем фактом, что идеологи нацизма действительно стремились поставить себе на служ-

¹ На Западе такая оценка доминировала до середины 50-х годов XX в., когда в свет вышло сенсационное издание трудов Ницше, выпущенное Карлом Шлехтой, в бывшем СССР — вплоть до начала 90-х годов прошлого века.

бу его взгляды. Во-вторых, еще всего лишь три-четыре десятилетия назад, оценивая философию Ницше, в отечественной традиции, в основном, опирались на произведение «Воля к власти». Однако благодаря изданию К. Шлехты (которое стало доступно нашему читателю гораздо позже), было доказано, что «Воля к власти» — фальсифицированное произведение, полученное путем компиляции различных фрагментов текстов Ницше. Подлог был осуществлен после смерти самого автора при непосредственном контроле сестры философа Элизабет Фёрстер-Ницше, на антисемитские взгляды которой (как и ее мужа) указывал и сам опальный мыслитель. О беспочвенности трактования его идей как базиса для фашистских пишет К. А. Свасьян в статье, сопутствующей изданию трудов немецкого мыслителя. Критик приводит красноречивые цитаты, исключаящие приверженность Ницше к пангерманизму, антисемитизму, славянофобии (трем основополагающим принципам национал-фашизма) [171, с. 40–43]. Наоборот, опальный философ неоднократно клеймил немецкую ментальность и намекал в противовес немцам на свое славянское (точнее, польское) происхождение. Это нам известно сегодня, а семь с лишним десятков лет назад на Нюрнбергском процессе всерьез поднимали вопрос о том, чтобы Ницше значился среди подсудимых (пусть мыслителя почти столетия не было в живых — заочно!).

Фридрих Ницше в свое время предупреждал, что подвергнет человечество испытанию гораздо более тяжкому, чем все те, которые ему уготовила история прежде. Категоричное ницшеанское «Свободный для чего? Можешь ли ты?»¹ и есть то самое испытание, постоянно преследующее читателя. С каждым новым погружением в мировоззрение Ницше все более осознается исключительная прозорливость философа относительно событий XX в., тонкость его этико-психологических размышлений, способность заставить человечество устранить с глаз пелену и ребром поставить перед самим собой вопрос о соответствии человека своему высокому имени и предназначению.

Итак, Ницше радикально отходит от историко-этической традиции (точнее — ее воспитательной компоненты) настоятельно рекомендовать устремление свободы человеческой воли в русло добра. Для него вопрос о векторах «во благо» или «во зло» несущественен. Оглядывая вечные людские блуждания и поиски с

¹ Вызов, чрезвычайно созвучный «Тварь ли я дрожащая или право имею?» Ф. М. Достоевского.

высоты «той стороны», где они видятся уже мышшиной возней, он требует от человека волевого усилия, исходя из самой сущности воления, а сущность эта — интенция к власти. Однако ницшеанский этический нигилизм не мог не найти достойного ответа. Поэтому в дальнейшем материале, который посвящен философскому наследию Н. А. Бердяева, будет показано принципиально иное решение вопроса, вынесенного в заголовок подраздела. Отметим при этом, что в свое время Львом Шестовым в трактате «Вячеслав Великолепный» (1916) было изыскано — как бы это парадоксально ни звучало — «таинственное родство» книг Ницше и Бердяева («Антихриста» и «Смысла творчества» соответственно), их общая экзистенциалистская глубина смыслов, что подробно рассмотрено в статье Н. К. Бонецкой [28]. Тем не менее мы считаем необходимым представить эти учения как в определенном отношении противопоставленные друг другу.

Исследование проблем человеческого бытия русский мыслитель Николай Александрович Бердяев осуществляет с позиций персонализма. Он указывает на абсолютный приоритет личности над какой бы то ни было частью мироздания, а также над миром в целом. Попытка рассмотрения человека в соотношении с иными объектами обречена, хотя такая традиция имела место быть в современных философу веяниях биологии, социологии, психологии. Очевидно, идущая от Аристотеля тенденция, в рамках которой человек был рассмотрен как «политическое животное», «наделенное Логосом» (что выводило его по этой причине на первое место в иерархии природного мира), оказалась достаточно живучей. Тем не менее этот подход Бердяев категорически отвергает. Безусловно, как только речь идет о человеке, рассматриваемом в ракурсе его биологической организации, социально-политических связей, он может быть оценен как существо природно-общественное, как «дитя мира», его связей и процессов. Но человек, рассматриваемый как личность, «...не есть дитя мира, он иного происхождения... Личность есть прорыв, разрыв в этом мире, внесение новизны. Личность не есть природа, он не принадлежит к объективной природной иерархии, как соподчиненная ее часть... Человек есть личность не по природе, а по духу» [20, с. 12].

О личности допустимо мыслить не как об элементе космического целого, а как об автономном микрокосме в макрокосме. Русский философ не приемлет ряд подходов к человеческой сущности, сложившихся в истории философии [20, с. 12–14]. Его не устраивает лейбницевская монадология, ибо человек, представ-

ленный в рамках ее установок в качестве самодостаточного, субстанциального мира, в другом ракурсе оказывается замкнутой системой, монадой «без окон и дверей». Личность же — субъект бесконечности, она, будучи содержательно открытой мировой бесконечности, находится в постоянном взаимообмене с нею. В то же время нельзя мыслить о личности как о растворенной в Универсуме. Наоборот, она всегда уникальна, неординарна, и это обстоятельство указывает на ее ограниченность, обособленность от других личностей и от мира в целом. В этом смысле личность есть синтез конечного и бесконечного. И из этого вытекает главный парадокс персонализма, суть которого в том, что не личность есть часть универсума, а, скорее, мироздание как атрибут личности является ее частью. Противится Бердяев и древнегреческому пониманию человека (усиленному немецким идеализмом) как разумного существа, то есть как всего лишь конкретизации всеобщего разума¹. Во-первых, личность должна быть понята не только исходя из ее рациональности, но и, в первую очередь, исходя из ее свободы. Во-вторых, необходимо учитывать, что существует «...и мой личный разум и в особенности моя личная воля» [20, с. 14], недооцененные греческим и немецким идеализмом. Возможно, ближе Бердяеву философская модель И. Канта, для которого человек атрибутирован не только рационально, но и нравственно, но, опять же, такая — нравственно-разумная — природа человека, согласно учению немецкого философа XVIII в., имеет характер обезличенной, универсальной. По понятным причинам отвергает Бердяев натуралистский и эволюционистский варианты истолкования человека, как и тот, который предложен «философией жизни», фактически растворяющей личность в безграничной космической витальной стихии. Таким образом, заключает философ-персоналист, «личность есть мое целостное мышление, мое целостное воление, мое целостное чувствование, мои целостные творческие акты» [20, с. 14].

Философ подходит к личности холистически: она, будучи целостной исходно, не слагается ни из какого математического суммирования частей. Ее созревание, самоутверждение, самореализация не являются «кирпичиками» в кладке целого личности; каждый творческий акт презентует ее именно как целостность и сложность².

¹ По Платону — идеи разумного существа, по Г. В. Ф. Гегелю — Мирового Духа.

² Эта мысль развита в третьем разделе работы, где человек и культура будут представлены сквозь призму модели «сложное в сложном» — как антропосоциокультурная сложность.

Более того, личность всегда ориентирована на преодоление себя, интенцирована трансцендированием [20, с. 17]. Ее стремление преодоления собственных рамок может выражаться двояко. Первый путь — путь объективации, под которым подразумевается социализация с принятием общеобязательных норм, ценностей, — с точки зрения Бердяева, оказывается пагубным для личности и ее творческого потенциала, ибо личность «не находит себя». Наоборот, второй путь — трансцендирование, суть которого в переходе не к объективному, а к транссубъективному. Именно такое преодоление границ самого себя сулит «экзистенциальные встречи» с Богом, Другим, имманентной экзистенцией мира, что только и позволяет личности достичь самораскрытия, обрести возможность истинной самореализации. Тайна и величие человеческой личности заключаются, полагает Бердяев, в том, что в ней переплетены и человеческая, и Божественная природы [20, с. 26–27]. Личность только в той мере является человеческой, в какой она несет в себе образ Божий, а с ним — способность трансцендирования, ведущего ее в царство свободы. Именно сила образа Божия, сокрытая в человеческой субъективности, позволяет человеку трансцендирующему становиться личностью. Мыслитель отвергает теологический тезис применимости понятия «Богочеловек» исключительно к Иисусу Христу. Действительно, в том смысле, как о Нем говорит теология (когда мы и пишем это слово с заглавной буквы), оно приложимо к Единственному, Сыну Божьему и Человеческому. Однако в каждом «...человеке есть божественный элемент, в нем есть как бы две природы, в нем есть пересечение двух миров, он несет в себе образ, который есть и образ человеческий, и образ Божий, и есть образ человеческий в меру того, как осуществляется образ Божий» [20, с. 27].

Для Бердяева в принципе характерна позиция первичности свободы, причем артикулируемая не только в антропологическом, но и в онтологическом ключе. Его не зря называют философом свободы, ведь в фундамент мира он укладывает, по собственному признанию, не бытие, а свободу. Он объясняет это тем, что Бог возжелал свободы, и мир стал прямым следствием реализации этой свободы. «У меня есть основное убеждение, что Бог присутствует лишь в свободе и действует лишь через свободу», — пишет философ [21, с. 56]. Применительно к человеку осмысление проблемы свободы должно осуществляться если уж не на тех же, то на подобных им основаниях. Исторически понятие свободы истолковывалось в различных аспектах, что, в итоге, стало

причиной недоразумений. Свобода, понимаемая в европейской мысли (начиная с Платона) как свобода воли, была в подавляющем большинстве случаев редуцируема к свободе выбора¹. По мнению Бердяева, признание свободой исключительно возможности выбора противоречиво, так как нередко сама необходимость выбирать действует на человека томительно и угнетающе, а это уже чистейшее проявление несвободы. Добавим, что если вникнуть в суть, то всякий выбор есть выбор без выбора. Находящийся в «точке полифуркации» *не созидает* для себя то, что ценностно именно для него, а *принимает* одну из конгломерата альтернатив. Причем как бы ни пестра была палитра предложений, она всегда, во-первых, ограничена, во-вторых (и в-главных!), навязана извне.

Следует отметить, что в бердяевской мысли прослеживается различие двух свобод. «Первая свобода» имеет иррациональный, индетерминистский характер, это «...свобода выбора добра и зла, свобода, как путь, свобода, которая завоевывает, а не которую завоевывают, свобода, которой принимают Истину и Бога, а не та, которую получают от Истины и Бога» [19, с. 42]. «Вторая свобода», наоборот, основывается на рациональных началах, это «...свобода в истине и добре, свобода, как цель и высшее достижение, свобода в Боге и от Бога полученная» [19, с. 42]. Исследователь бердяевской философии О. А. Запека особенно отмечает взаимосвязь двух видов свободы, их взаимообусловленность. Действительно, первая свобода, потенциально могущая породить зло, будучи отторгнутой от второй свободы, «...приводит к анархии и произволу...», что грозит человеку «...распадом и рабством последнего стихиям и страстям» [81, с. 41]. Вторая же свобода, «свобода в истине и добре», оказавшись обособленной от первой, лишает человека способности и возможности выбирать. Такая свобода, монолитизировав устремления человека в исключительно благом русле, как может показаться, избавила бы мир от зла. Однако в таком случае она тут же трансформировалась бы в свободу-инвариант и, соответственно, — в свободу-необходимость, свободу-принуждение. Поэтому вторая

¹ По этому поводу примечательна полемика между Аристотелем и Платоном. Платон полагал, что свобода воли выражается точно в равных возможностях для человека избирать между добром и злом. Аристотель же отвечал, что проблема свободы воли — это не вопрос о том, может ли человек выбирать или предвидеть различные возможности, а, скорее, о том, возможно ли для него сделать выбор иначе, чем он сделал.

свобода, взятая сама по себе, — что естественно для Бога! — не может выступить атрибутом человека, ибо это приведет к потере его бездонной, глубоко иррациональной сущности. Человек, как в свое время подчеркивал и Г. В. Лейбниц, перестанет быть *человеком*.

Бердяев настаивает, что истинная свобода в полноценном своем исполнении обнаруживается не в выборе, а, скорее, после сделанного выбора, если избран творческий путь, ибо именно творчество есть индикатор и катализатор человеческой свободы, свободы как эманлирующей экзистенции [2]. «Свобода, — находим у мыслителя, — есть моя независимость и определяемость моей личности изнутри, и свобода есть моя творческая сила, не выбор между поставленным передо мной добром и злом, а мое созидание добра и зла» [21, с. 61]. По мнению философа, творческий процесс и свобода едины: «Лишь свободный творит. Из необходимости рождается лишь эволюция; творчество рождается из свободы» [22, с. 368]. Творчество, по Бердяеву, основывается на безграничной, абсолютной свободе. Не нужно пытаться рационализировать творчество — в таком случае оказывается рационализированной свобода, а это противоестественно, ибо детерминация разумом закрепощает свободу, урезая ее бездонную, бесконечную сущность. «Свобода — бесосновная основа бытия, и она глубже всякого бытия. Нельзя дойти до рационально осязаемого дна свободы. Свобода — колодезь бездонно глубокий, дно его — последняя тайна», — находим у мыслителя [22, с. 369].

Исследователь Т. Длугач особенно отмечает [65, с. 248–249] бердяевский акцент на том, что творчество выполняет исключительную функцию в человеческой жизни, в приближении человека к Богу. Бердяев настаивает, что покаяние и очищение — лишь *отрицательная* сторона этого процесса. Ветхозаветный период истории центрирован идеей грехопадения и характеризуется ужасом, охватившим людей от осознания разгневанности Бога. Новозаветный период, который концептуализирован миссией Христа, даровавшего роду человеческому Свои Благодать и Любовь, связан с раскаянием и искуплением греха. Однако философ полагает, что этим не может исчерпываться Божий замысел в отношении человеческого бытия, его основная цель. Длугач, комментируя Бердяева, пишет: «Человеческая природа, подобная Творцу, не могла быть сотворена лишь для того, чтобы человек, согрешив, мог искупить свой грех и в дело искупления вложить все свои силы на протяжении мировой истории... Творческая за-

дача составляет *положительную* сторону человеческой жизни, и она противостоит искуплению» [65, с. 249]. При этом как искупление, так и творчество равны в том смысле, что оба аспекта жизни богоугодны. Оценивая такой подход (разумеется, расходящийся с каноническими религиозными представлениями), автор статьи считает уместным говорить о «третьем Евангелии Бердяева».

Здесь уместно снова обратиться к ключевому вопросу данного раздела — вопросу о существовании зла и человеческой к нему причастности. Философ замечает, что наряду с положительной формой свободы, творчеством, существует и ее отрицательная форма¹, именуемая произволом. Корни этой извращенной свободы — в грехопадении, и именно в качестве противопоставленной творческой свободе она истолковывается как необходимость. Такая «...падшая свобода, свобода вражды и распада, свобода хаоса и анархии» [22, с. 374] лишена цели и содержания, формальна и пуста, далека от Бога и тем самым обессилена. Однако данность производимого свободой-произволом зла не должна останавливать человека на пути его личностного становления. Будучи «заброшенным в мир» (М. Хайдеггер) и поставленным лицом к лицу с его негативным реализмом, человек вынужден определяться. И вырастает в личность он в борьбе со злом, в сопротивлении злу. В такой подаче оказывается, что само сознание личности как таковой связано — пусть оппозиционистски! — со злом, ибо через выбор в пользу добра и последующее столкновение с его антиподом происходит ее, личности, становление, переход существа биосоциального в статус существа одухотворенного, свободного.

Борьба личности осуществляется «на два фронта»: со злом внешним и злом в себе. «Бои» на втором фронте, очевидно, являются гораздо более ожесточенными, однако такое «согласие на боль» есть необходимое условие сознания личности, ибо оно невозможно без чувства вины, греха. В то же время ни в коем случае нельзя вдаваться в другую крайность — абсолютизации зла в конкретном человеке, его персонификации. «Никакой человек не может быть, — находим у Бердяева, — воплощением и

¹ Выше под отрицательной стороной приближения к Богу понимался отказ (через покаяние и искупление) от греха в противовес позитивной стороне — творческому принесению в мир блага в виде богоугодной новизны. В данном же случае в понятие «отрицательная» вложено другое значение — «устремленная во зло».

персонификацией зла, зло в нем всегда частично» [20, с. 34]. И поэтому, даже признавая человека виновным в преступлении, следует помнить о том, что он, рассмотренный как личность, не может быть стопроцентным воплощением преступления, его опредмечиванием, когда за проступком мы уже не видим самого человека. Человек-личность, до конца остающийся носителем образа Божия, не может быть встречен в суде как само зло от головы до пят, зло безусловное¹.

Противопоставляя этическую систему Бердяева ницшеанским идеям, полагаем необходимым выразить несогласие с оценкой понимания проблемы свободы и ее значения для человека в учениях этих двух мыслителей, данной российским ученым Е. С. Улевич. Исследователь справедливо подчеркивает [196, с. 44–45] (как и Н. К. Бонецкая [28], о чем было сказано выше), что имеется ряд оснований для выявления общих черт этих философских систем — в первую очередь, это касается методологического принципа исследования человека и способов его бытия. Однако с заявлением «Как понимается свобода и что она для человека? — в этих вопросах и Бердяев, и Ницше единоклюмны» [196, с. 44–45] мы не согласны решительно, что будет аргументировано далее.

Русский философ противится рассмотрению воли как воли к власти, а также выдвиганию того единственного ее вектора — от господина к рабу — который утверждает Ницше. Он не приемлет отношений господства и рабства как таковых, поскольку они противоречат пафосу и достоинству личности. Источником же такого типа отношений он видит уже упомянутую объектность [20, с. 35]. Устремленность к объективации, отрывающая человека от самого его естества, отчуждающая его от того, что составляет его природу, есть путь поэтапного самозакрепощения человека. Сам того не замечая, человек превращается в раба — раба своих неумных желаний властвовать, потреблять, наслаждаться, купаться в лучах славы и неисчислимых материальных благ. Наоборот, личность, даже будучи поставленной перед выбором, «вброшенной» в ситуацию выбора между объективным и субъективным, необходимостью и свободой, относительным и абсолютным, в конце концов, господствующим и раболепствующим, никогда не признает принцип «единства и борьбы про-

¹ По этой же причине Бердяев заявляет о недопустимости смертной казни, ибо личность, не являющаяся целиком и полностью собственностью государства и общества, подсудна только Господу Богу.

тивоположностей» в качестве своей итоговой цели. Скорее, она фундирует им свои становление и самореализацию, использовав таковой в качестве средства. Однако итоговая цель — единство и универсальность — достигаются не в экстериоризации, пусть даже и претендующей на бесконечность, а в бесконечной интериоризации. Именно трансцендирующая себя субъективность, потенцированная, как и объективность, абсолютностью и бесконечностью, есть источник и гарантия истинной свободы — свободы как цели.

По мнению мыслителя, ницшеанское подразделение людей на господ и рабов ни в коей мере не вскроет оснований истинной свободы. Глубинный анализ и господствующего, и подчиняющегося сознания свидетельствует об их общей рабской природе. Причем речь в данном случае идет не о социальных ролях и связях, а о более глубоких детерминантах этих поведенческих моделей — о структуре сознания¹. Бердяев полагает, что анализ проблемы в предложенном контексте позволяет выявить не два, а три варианта человеческого явления миру: «господин», «раб» и «свободный» [20, с. 35]. Первые два состояния и не существуют, и не мыслимы друг без друга. Они взаимодополняют, коррелируют друг друга: господствование невозможно без рабствования и наоборот. Раб потому и раб, что раболепствует. Перед кем? — Перед господином. Господин потому и господин, что господствует. — Над кем? — Над рабом.

Как полагает мыслитель (и это следует особенно подчеркнуть), именно подчинение человека человеком, унижение его достоинства есть фундаментальное основание первичного зла. Зол господин, выплескивающий свою злобу на раба, но еще страшнее вчерашний раб, сегодня волею судьбы трансформированный в господина². В системе господства и рабства наименьшую опас-

¹ З. Фрейд, как и К. Г. Юнг, очевидно, внесли бы существенные коррективы в позиции Бердяева, выявляя *бессознательные* — индивидуальные или коллективные — мотивы того или иного типа поведения.

² По этому поводу вспоминается вышедший на экраны в 2012 г. художественный фильм «Джанго освобожденный» (“Django Unchained”) режиссера Квентина Тарантино (Quentin J. Tarantino). Чернокожий раб, получивший в силу стечения ряда обстоятельств свободу, принимается с превеликим удовольствием выполнять работу «охотника за головами», подспудно сводя счеты с теми (преимущественно белокожими), кто еще совсем недавно властвовал над ним и продолжает это делать в отношении ему подобных. В конце фильма он с особым цинизмом расправляется с таким же чернокожим, как и он, человеком, однако продолжавшим — с готовностью! — раболепствовать, унижая при этом других рабов на правах дворецкого в доме белокожего плантатора-рабовладельца.

ность (в силу наименьшей злобности) представляет аристократ. Будучи исходно благородным и достойным, он не питает зависти к тем, у кого чего-то больше и что-то лучше. Поэтому до аристократического уровня никогда не добратья тирану, диктатору, навсегда отравленному ядом патологической рабской воли к власти, к превосходству. Такая воля противоположна воле свободной, воле к свободе, ибо в ее содержании истинное воление заменено одержимостью.

Третье же состояние сознания, обособленное от первых двух, является автономным и самодостаточным. «Если сознание господина, — пишет Бердяев, — есть сознание существования другого для себя, то сознание раба есть существование себя для другого. Сознание же свободного есть сознание существования каждого для себя, но при свободном выходе из себя к другому и ко всем» [20, с. 35]. Единственный путь разрыва порочной рекурсивной петли «господин-раб» — это возвращение человеку его духовной природы, отчужденной некогда от него экономическими, социальными, политическими системами. Только в таком случае возможно обретение статуса свободного. Внешний мир, манящий всевозможными дарами, радостями и победами, не может обеспечить абсолютной свободы. Его свобода есть свобода относительная. Однако даже такая свобода, свидетельствующая о том, что в человеке еще теплится духовное начало, обречена на постоянную борьбу с необходимостью. Если же в этом противостоянии победу одерживает необходимость, то от истинной свободы не остается даже следа. Б. Спиноза говорил о свободе как о фундаменте действия по собственной необходимости. Г. В. Ф. Гегель, а затем К. Маркс утверждали свободу как познанную необходимость. Однако из этой свободы вычеркнуто ее определяющее основание — воля; ничего общего со свободой как свободой воли такая свобода не имеет.

Бердяев призывает не к господствованию, а к освобождению. И путь Христа — есть величайший пример пути истинно, абсолютно свободного. «Христос — свободный, — пишет философ, — самый свободный из сынов человеческих, Он свободен от мира, Он связывает лишь любовью. Христос говорил как власть имеющий, но Он не имел воли к власти и не был господином» [20, с. 36]. Явление Абсолютного Человека есть шанс спасения, восхождения, данный падшему человечеству. «Искупитель и Спаситель мира расколдовывает и расковывает необходимость. Он — Освободитель. *Без Христа-Освободителя мир навеки веков ос-*

тался бы заколдованным в необходимости и детерминизм навеки был бы прав», — находим у философа [22, с. 375]. Христос-Освободитель является абсолютным источником истинной свободы, ее обязательным условием.

Таким образом, если в ницшеанстве «новые скрижали» устанавливаются на обломках традиционных человеческих ценностей, и абсолютизированная свобода воли сверхчеловека воцаряется на том престоле, который испокон веков занимала Воля Божья, то Бердяев все возвращает на свои места. В его модели свобода человека перестает быть зарвавшейся самозванкой (оставаясь абсолютной!) посредством того, что вновь обретает этически выверенный вектор. Именно будучи устремляемой и питаемой Божественной Сущностью, она, не теряя своей бездонности, реализуется во благо.

Данный подраздел по сложившейся уже традиции мы завершаем актуализацией тех латентных потенций, которые несут в себе выбранные нами для анализа учения, — потенций осмысления категорий добра и зла в аспекте их темпорализации. Так же, как это было осуществлено в предыдущих подразделах, мы исходим из тезиса о временной устремленности, сущностно заложенной в русла становления этических антиподов фундирующей таковые свободной волей.

Ницше в принципе перекраивает все устоявшиеся возможности темпорального истолкования доброй и злой компонент мироздания. Анализ учений мыслителей прежних эпох, осуществленный в предыдущих подразделах, ясно продемонстрировал, пусть и двухвекторную, но одну ось (назовем ее *горизонтальной*) человеческих устремлений и, соответственно, этических русел времени (которое, считаем, уже можно, анонсируя последующий материал, назвать человеческим, антропным). Немецкий философ замечает, что само обозрение и оценка событийности в категориях добра и зла возможны только с метапозиции — она («та сторона») коренным образом должна быть лишена какого-то намека на определенность в рамках традиционной бинарности. Более того, именно такая установка позволяет Ницше сделать следующий шаг — выстроить вторую, *вертикальную*, ось, конституирующую структуру человеческой темпоральности. Здесь, как и в основании первой оси времени, лежит становящаяся свободная воля. Однако если в первом случае ее значение раскрывается в векторах добра и зла, то свободная воля в данном понимании обретает наполненность смыслом тогда, когда речь идет

о социально-историческом положении ее субъектов. В таком контексте дефиниции добра и зла попросту размываются. Оглядывая прошедшие тысячелетия, мы констатируем, что «низы» в отношении к господину устремляли течение своего времени в русле блага. А могло ли быть иначе?! Каким еще мог быть этот «писк» воли, какими еще мотивами могла быть пронизана их темпоральность, если «сверхлюди» сами по себе есть «абсолютизированное добро»?! Также нет оснований выявлять этические противоположности во временной структуре, конституируемой развертыванием свободной воли господина по отношению к рабам. Это — ткань *времени власти*, и, в каком бы ключе не осуществлялось ее разворачивание, она в любом случае, выражаясь языком раба, выступает как «благо», ибо иного от «лучезарного» господина снизойти не могло. Таким образом, описанная вертикальная временная ось определена концептом не этическим, а иерархическим; ее естество интенцировано совершенно иным принципом, нежели в первой оси, — волей к власти. Сущность и движитель такого времени — волеизъявление повелителя по отношению к подчиненному.

Интерпретируя позицию Бердяева в антропо-темпоральном аспекте, отметим, что, как и в учении Ницше, в его концепции выделяются две временные оси, однако данная «система координат» моделируется, условно говоря, «с поворотом на 90°» по отношению к ницшеанской. Ось, бывшая ключевой у Ницше, в бердяевской мысли подвергнута критике (здесь мы принимаем ее в качестве горизонтальной, «абсциссной» оси). Корректнее говорить даже не об оси, а об уровне, поскольку течение времени, зиждущееся на волеизъявлении господина к рабу, является, по сути, циклическим. Более того, этот цикл оказывается метафизически замкнутым: рабское сознание, общее для подчиняющегося и подчиненного, попросту выявляет себя в различных ипостасях. Безусловно, если бы все, что несет в своем содержании человеческая темпоральность, определялось бы показанной ущербностью, такое человечество давно исчерпало бы себя. Однако, утверждает Бердяев, человек способен разорвать сложившиеся в истории господско-рабские отношения, столь противные его сущности. Ибо никакие пути природной и социально-исторической детерминации не способны задушить в нем личностное естество. И этот прорыв из рутины застывших традиций мы фиксируем второй («ординатной») осью человеческого времени — времени становления истинной, согласно воззрениям философа, сво-

боды — свободы творчества. Следует особенно отметить, что поскольку «реализация личности в человеке есть... постоянное трансцендирование» [20, с. 17], то показанная ось времени, по сути, представляет собой попытку интенции конечного к бесконечному, антропного синтезирования времени и вечности. Свобода воли, содержательно определяющая течение времени в данном смысле, Бердяевым принципиально наделяется этической определенностью. Именно то воление, которое характеризуется направленностью на творческое привнесение блага в мир и подпитываемое в этом стремлении Божьей Благодатью, имеет право носить имя истинной свободной воли.

Раздел 2

АНТРОПО-ВРЕМЕННОЕ ИЗМЕРЕНИЕ НРАВСТВЕННОСТИ

2.1. Добро и зло в структуре антропного времени

Проблема соотношения добра и зла является одной из ключевых в этическом знании каждой культуры. Будучи испокон веков определяющей предмет экзистенциальных исканий человека, она своими корнями уходит в самые ранние философские и религиозные системы. Этическое противопоставление добра и зла исторически имело под собой онтологические основания (что было показано в первом, историко-философском, разделе и о чем мы обобщенно скажем ниже). Однако метафизический экскурс был осуществлен нами исключительно для большей контрастности: он будет использован в качестве фона для альтернативной линии мысли о вечных этических противоположностях — антропологической. Более того, с легкой руки И. Канта сама метафизика трансформировалась из учения о причинах и началах бытия (Аристотель) в модель постановки и решения проблемы оснований самой онтологии, что, в свою очередь, требует обращения к теме сущностных особенностей человека как субъекта, осуществляющего трансцендентальное познание. Безусловно, все более глобализирующаяся роль человека в метаморфозах мира не могла не вызвать адекватной реакции со стороны философии. И усиление антропологической компоненты в современном дискурсе, а также формирование ярко выраженного «антропомерного» методологического профиля научно-философского знания — бесспорное тому подтверждение.

Нашим посильным вкладом в парадигму антропологического осмысления проблемы добра и зла является идея исследования рассматриваемой пары категорий в контексте их «*овремене-*

ния», что должно быть, на наш взгляд, осуществлено через темпорализацию основания человеческих стремлений ко всему благому или злему — *свободы воли* (см. также [206]). В такой проекции разворачивающаяся в человеческой деятельности свобода воли формирует особый вид темпоральности — *антропное время*, будучи его имманентным движителем. В более ранних работах одного из авторов данной монографии [208; 209; 210] представлены концепции антропного времени и исторического процесса в той его компоненте, которая фундирована человеческой активностью. Здесь же мы имеем намерение придать этому моделированию этический смысл: лежащая в основании антропного времени свобода воли будет профилирована векторами позитивной и негативной интенций человеческого бытия. Данная концептуализация («этизация» антропного времени) оказывается соотносимой по принципу комплементарности с заявленной выше — темпорализацией добра и зла.

Проводимое исследование потребовало осуществить обзор работ последних лет, раскрывающих в том или ином аспекте интересующую нас проблему. Во-первых, нас интересовала тенденция антропологизации знания, фундированная работами Р. Декарта, И. Канта, Э. Гуссерля (позже продолженная в трудах экзистенциалистов), поскольку, разрабатывая концепцию темпорализации этических противоположностей, мы основываемся на посылах данной традиции. Поэтому нами был осуществлен экскурс в публикации, посвященные либо становлению антропологической мысли в принципе, либо, что особенно важно, — непосредственно антропологическим артикуляциям взаимодействия добра и зла, а также роли человеческой свободы воли в продуцировании этих альтернатив (выделим исследования А. Бардона [232], Дж. Х. Гурмина [241], Ш. Дхара [237], В. Козловского [110], Т. В. Лютого [127], А. Н. Маливского [132], Б. В. Маркова [136], В. Терлецкого [189], Г. И. Шалашенко [217]). Так, в статье А. Н. Маливского показано, что еще в первой половине XVII в. Декарт намечал проект антропологизации знания, настаивая на том, что даже такая основа естествознания, как физика, в своем стремлении к выработке эталона объективного знания, казалось бы, лишаящая субъекта какой бы то ни было значимой роли (гносеологический идеал науки классического периода), должна включать в качестве важнейшего компонента человека [132, с. 98]. Более того, похоже, что без тщательного изучения природы

человеческого бытия невозможно исследование на макроуровне — постижение Универсума. Спустя два с половиной столетия Гуссерль, правда, с известной долей критики французского философа (за «...вперте та наполегливе дотримання настанови на об'єктивне бачення світу...» [132, с. 99]), призывает к возвращению и новому прочтению картезианской мысли. Восполнение утраты «...належної уваги до суб'єктивності людини як вихідного та кінцевого пункту філософії» [132, с. 99] должно стать ее (философии) обязательным руслом.

Необходимо также выделить статьи, посвященные проблеме человеческой свободы и ее оснований, ибо именно свобода воли рассмотрена нами как двигатель особой формы темпоральности — антропного времени. Так, Дж. Х. Гурмин (John Haydn Gurmin) осуществляет сравнительный анализ двух подходов к свободе воли с биологических позиций [241]. Первый, представленный в работах Р. Докинза (Richard Dawkins) и Д. Деннета (Daniel Dennett), фундирован позициями неodarвинизма. Вторым, показанным С. Харрисом (Sam Harris), базируется на нейронаучных знаниях (с опорой на эксперименты Б. Либета (Benjamin Libet), подготовившие теоретические выводы¹). К этой работе мы еще вернемся. Современный индийский исследователь Ш. Дхар (Sharmistha Dhar) рассматривает две версии либертарианизма (разновидности индетерминизма) как совместимые друг с другом и, более того, с метафизическим компатибилизмом, примиряющим детерминизм с индетерминизмом. Основная мысль статьи: несмотря на очевидные ограничения детерминизма, то, что выглядит как недетерминированное на локальном уровне, оказывается детерминированным (точнее, самодетерминированным) с позиции метауровня. В оценке оснований деятельности личности, таким образом, очень многое зависит от позиции наблюдателя. Личностные акции, которые выглядят с того же уровня рассмотрения как основывающиеся на свободном волеии, с высоты глобального уровня предстают как детерминированные и потому безальтернативные, ибо определенные контексты, обуславливающие деятельностные устремления личности, позволили ей поступить только так, а не иначе [237, с. 146]. Эта мысль оказывается очень ценной для нас, поскольку в наших дальнейших планах — рассмот-

¹ Среди них — вызывающий, по меньшей мере, удивление тезис о том, что, скорее, мозг мыслит нами, чем мы мозгом.

рение вариантов соотношения векторов антропного времени (векторы «свободы во благо» и «свободы во зло») с глобальными целевыми началами — аттракторами добра и зла, которые выступают в качестве внешних детерминант становления человеческой формы темпоральности.

Достаточно широко представленной в современных исследованиях является мысль о таком определяющем критерии свободности поступка, как осознаваемость лежащего в его основании воления¹. Украинский исследователь Г. И. Шалашенко, развивая идеи А. Келлера [242, с. 112], настаивает на необходимости различения исконно собственной деятельности субъекта («нашей») и того, что осваивается таковым из контекста осуществления этой деятельности (происходит «с нами»). Автор подчеркивает, что именно в отношении первой альтернативы можно заявлять как о деятельности на основании свободы воли [217, с. 93]. Важное дополнение к указанному предложено Т. В. Лютым, который, противясь имеющей место в обыденном сознании редукции осознанности к разумности, выдвигает именно свободу воли в качестве плацдарма коммуникации разума и его «неразумной альтернативы» — «сокровенной глупости» («потаємної глупоти») [127, с. 82–83].

В монографии А. Бардона звучит насыщенная антропологическими мотивами мысль о взаимосвязи времени и свободы, что чрезвычайно важно для нас в свете акцентуаций, осуществленных в данном разделе нашей работы. Исследователь задается вопросом о том, каким образом человек в принципе может быть свободным, если истолковывать будущее как константу, не видя принципиальной разницы между этой фазой времени и «устоявшимся» прошлым (*“settled” past*), как это позиционируется, например, в статической теории времени [232, с. 138]. В. Козловский и В. Терлецкий посвятили свои работы интерпретациям кантовского наследия, в частности — осмыслению его артикуляции проблемы добра и зла, осуществленной великим философом в антропологическом ключе. Весомым в контексте данного исследования является особый акцент авторов на значимости принципа автономии воли, без которого кантовские взгляды о взаимодействии благих и злых устремлений человека были бы, пожалуй, непоследовательными.

¹ Одна из заметных работ последних десятилетий, в которых по-новому аргументировано это выдвигаемое еще в античной философии положение, — монография А. Келлера [242].

Во-вторых, размышляя о свойствах системы антропоного времени¹, мы обратились к работам В. Декомба [63; 236], Е. Н. Князевой [105], М. Митчелл [246], П. Эрди [239]. Эти исследования посвящены выявлению и истолкованию общих критериев сложности систем и их способности к самоорганизации, что особенно важно для нас, ибо человеческая форма темпоральности мыслится в данной монографии именно как объект синергетического порядка (сложная самоорганизующаяся система). М. Митчелл исследует такое отличительное свойство сложных систем, как согласованное коллективное поведение, не заданное при этом из «руководящего центра» (*central processing unit*) [246, с. 145–146, 160–161]. В работе П. Эрди проанализирована характеристика циклической причинности (*circular causality*) [239, с. 7–8, 41, 112, 291, 357]. Оба исследователя также указывают на принципиальную эмерджентность сложных систем. Достаточно широкую картину характеристик, наличие которых свидетельствует о сложности и самоорганизованности системного образования, предоставляет Е. Н. Князева [105, с. 77–78]. Французский ученый В. Декомб в своих работах демонстрирует болезненность, вытекающую из некомплементарности смыслов различных компонентов сложных государственных систем, когда есть конфликт идентичности культурных образований. В таком случае, по мнению исследователя, компромисс практически недостижим, ибо «відмова від вимоги ідентичності означала б відмову від самого себе» [63, с. 82].

Размышляя об *онтологических* основаниях артикуляции проблемы добра и зла (которые нами освещаются для большей рельефности антропологического базиса), рассмотрим дуалистические и монистические их варианты². В рамках первого подхода противоборство добра и зла достаточно ясно подготавливается противостоянием субстанций (например, в зороастризме — двух духов: доброго (Спента) и злого (Ангра), в манихействе — Света и Мрака, конкретизированных в понятиях Отца Величия (Бога-Отца) и Материи). В контексте же второго подхода истолкования осуществления добра и зла (и возникновения соответ-

¹ Именно антропо-временной контекст избран нами для осмысления конкурентной борьбы, а иногда и синергии позитивно- и негативно-этических устремлений человека.

² Безусловно, возможны и иные варианты онтологических оснований истолкования проблемы добра и зла.

ствующих представлений) разнятся принципиально. Так, материалистическая модель рассматривает понятия добра и зла как возникающие в результате человеческой эволюции. Формирующиеся на ранних стадиях становления *homo sapiens* первичные представления о нормах межличностных отношений в рамках социальных образований естественным образом связывают понятие добра с тем, что способствует сохранению жизни и созданию относительно благоприятствующих ей условий. Позже смысловое насыщение этого понятия обогащается принципами гедонизма и эвдемонизма. В свою очередь, в понятии зла фиксировалось все то, что препятствовало удовлетворению естественных потребностей, разрушало привычный и в силу этого комфортный жизненный уклад, мешало стремлениям человека к удовольствию и счастью. Идеалистическая же онтология в большинстве своих учений — от древнегреческих представлений до моделей Новейшего времени — связывала понятие добра в абсолютном его смысле с Богом-Творцом. И поскольку Бог традиционно атрибутирован не только качеством Всеблагости, но и качеством Всемогущества, то эта ситуация неизменно приводила адептов идеализма к необходимости осмысления сложнейшей проблемы — проблемы теодицеи¹.

Тем не менее отметим, что во всех трех обозначенных онтологических подходах присутствует потенция *антропологическо-го* осмысления проблемы добра и зла. В дуализме исходная метафизическая закреплённость добра и зла за разными субстанциями есть предпосылка опредмечивания нравственной раздвоенности как в человеческой среде вообще, в которой выделяются приверженцы и первого, и второго путей, так и непосредственно в каждом человеке. Монизм авраамических религий и соответствующих им идеалистических учений сущностно требует утверждения значимости роли человека в реализации альтернатив блага или зла, ведь в противном случае возникновение последнего действительно было бы труднообъяснимо с учетом того, что Бог есть Абсолют Блага и Могущества. Человек («венец творения»), наделенный разумом и свободной волей, самостоятельно осуществляет выбор пути и, исходя из этого выбора, будет определена его участь на Страшном Суде (этический вариант реше-

¹ Эта проблема, в свою очередь, подготавливает необходимость обращения и к космодицейной, и к антроподицейной проблематике, о чем подробно было сказано в первом разделе.

ния проблемы теодицеи). Более того, Кант — мыслитель, благодаря которому антропология приобрела современный вид и предметную область — вообще полагал, что теологические подходы (так же, как и некоторые другие современные ему этические концепции) несут угрозу автономии человеческой морали (подробнее — [110, с. 23]), в основании которой — принцип автономии воли. И поэтому немецкий мыслитель «...дійшов висновку про можливість віднайти і встановити трансцендентально-апріорні принципи для моралі і релігії» [110, с. 23]. Наконец, в отношении материализма ремарка об обусловленности антропологических посылов метафизическим основанием выглядит, пожалуй, само собой разумеющейся и даже тривиальной, ибо именно человек в его рамках безапелляционно позиционируется как вершина эволюции. И посему он как «осужденный быть свободным» (Ж.-П. Сартр [169, с. 327]), как личность, осознающая причины, способы и следствия своего «вхождения в мир», в конце концов, — самое себя, способен исторически выкристаллизовывать этические нормы, а также выстраивать системы поощрения и наказания за соответственно благие или порочные поступки.

В данной работе, продолжая тенденцию *антропологического истолкования взаимодействия добра и зла*, мы предлагаем осуществить такое исследование в относительно новаторском аспекте — аспекте *антропологизации времени*. Полагаем, что рассмотрение вечной этической проблемы в ключе разворачивания антропной темпоральности позволит раскрыть те стороны человеческого бытия, которые в иных ракурсах из внимания упускаются. Более того, позитивные и негативные (в этическом смысле) устремления свободы воли будут принципиально заявлены как стороны имманентного двигателя антропного времени.

В работах [208; 209] была сформулирована проблема, суть которой в том, что традиционное истолкование времени в рамках метафизического и соответствующих ему методологического и естественнонаучного подходов (*«онтологическая парадигма времени»*) — как «сущего-от-мира» — не позволяет адекватно понять человеческую деятельность и ход истории. Тогда же была высказана гипотеза, что эта совокупность вопросов глубже и с меньшей противоречивостью должна быть осмыслена исходя из общих установок *антропологической парадигмы времени*, в русле которой время мыслится как особая форма темпоральности, создаваемая самим человеком по мере его деятельностного «вовлечения в мир» («сущее-от-человека») [208, с. 261; 209, с. 8–9].

Последующая разработка концепции антропного времени и исторического процесса была ознаменована стремлением подтвердить выдвинутую гипотезу. Введенным в этих работах понятием *антропного времени* обозначается система, выражающая человеческую деятельность в параметрах формального (длительность, порядок) и содержательного плана (смысловая нагрузка). Кроме того, понятие антропного времени выражает чрезвычайно важную характеристику деятельности, возникающую в синтезе формы и содержания — интенсивность, то есть степень смысловой насыщенности единицы длительности.

Антропное время было вначале представлено как система вообще, а затем, в порядке углубления и конкретизации, — как сложная самоорганизующаяся система в частности. Первый из этих этапов исследования был осуществлен на методологическом основании ОПТС — общей параметрической теории систем (наряду с трудами автора этой теории, А. И. Уёмова, особенно выделяются работы А. И. Афанасьева, Л. Л. Леоненко, Д. Н. Ляшенко, Б. В. Плесского, Л. Н. Сумароковой, Л. Н. Терентьевой, А. Ю. Цофнаса). Использование ОПТС предполагало определение системы антропного времени (как и любой другой системы) через три дескриптора: концепт, структуру, субстрат. В качестве исходного, стержневого дескриптора — *концепта* — был избран экзистенциально-деятельностный смысл формирования и самоорганизации антропного времени, что предполагало:

- 1) определенность становления каждой подсистемы антропного времени уникальностью ее носителя, реализуемой в деятельности;

- 2) первенствование фактора свободы воли субъекта антропного времени в реализации этой уникальности. Соответственно, под *структурой антропного времени* подразумевались отношения, выстраивающиеся между единицами антропного времени одного уровня, а также межуровневые отношения, которые отвечают экзистенциально-деятельностному системообразующему свойству. Наконец, под *субстратом антропного времени* понимались единицы антропного времени, соотносящиеся по принципу «матрешки» в глобальной темпоральной системе (см., например, [209, с. 218]).

На втором поисковом этапе были рассмотрены основные особенности антропного времени. Нами были выявлены такие характеристики этой системы, как многоуровневость и коэволюционная соотнесенность подсистем, разновекторность становле-

ния, нелинейность, открытость, наличие обратных связей в отрицательной и положительной формах между временными единицами («матрешками»), стохастичность, нетрадиционность последовательности временных фаз [209, с. 219–242]. И поскольку эти свойства оказались типичными для сложных самоорганизующихся систем, то это позволило осмыслить систему антропного времени на методологическом базисе синергетики (отметим исследования В. И. Аршинова, О. Н. Астафьевой, Л. Н. Богатой, В. Г. Буданова, Л. С. Горбуновой, М. С. Дмитриевой, И. С. Доброновой, И. В. Ершовой-Бабенко, Е. Н. Князевой, Н. В. Кочубей, С. П. Курдюмова, И. Р. Пригожина, В. С. Стёпина, Г. Хакена).

Отметим, что исследовательский шаг в виде подведения под реконструкцию концепции антропного времени указанных методологических оснований вызвал значительные нарекания исследователей, причем со стороны, в первую очередь, представителей синергетической линии мысли. Упомянутые подходы виделись несовместимыми, а в качестве аргументов данного тезиса звучали следующие послы (приведем некоторые примеры):

- 1) ОПТС, являясь *методологическим* «наброском», не учитывает *онтологические* особенности процессов самоорганизации, тогда как синергетика именно таковые поставила во главу угла;
- 2) ОПТС индифферентна к темпоральным отношениям, тогда как в синергетическом знании категория времени является одной из ключевых.

Однако, на наш взгляд, представленный методологический синтез подходов, если и в определенном смысле небезупречен, то уж по крайней мере не «монстрородящ». Полагаем, что главной проблемой такого комплексирования является то, что ОПТС принципиально дистанцирована от вопроса об онтологических основаниях систем, точнее — от поиска онтологических условий различения систем и не-систем. Эта теория исходит из посыла о том, что любой объект может быть представлен как система в случае обнаружения в таковом системных дескрипторов (концепта, структуры и субстрата). Следовательно, он *не есть* система онтологически и априори (до опыта человеческого познания), а *становится* системой исключительно в «прицеле» *методологического наброска*. Последний же используется как необходимое основание решения более частных исследовательских задач. Синергетика, наоборот, позиционируя себя в качестве теории познания сложных самоорганизующихся систем, настаивает именно на *онтологически* обусловленном отличии этого класса систем от

иных классов. Из этого вытекает и вторая из обозначенных нестыковок. Категория времени, исключенная из ОПТС, исторически была призвана ознаменовать собой процессы развития, в том числе в виде самоорганизации, раскрыть их событийную сущность. Следовательно, это понятие «вплетается» в синергетический метод так же органично, как и само время изнутри определяет те процессы, которые являются предметным полем синергетики. Иными словами, синергетический подход фундирован идеей имманентности процессов самоорганизации самой природе соответствующих объектов (в том числе антропо времени) независимо от того, осуществляет или не осуществляет их познание человек.

Таким образом, «коса» ОПТС находит на «камень» синергетики. Представители первого подхода требуют упреждать исследование самоорганизующихся систем обоснованием того, что эти объекты суть системы в принципе. Адепты второго, в свою очередь, не видят необходимости в первичном методологическом обосновании системности объекта, ведь в таком случае как самоорганизация системы, так и сама система будут таковыми лишь в определенном разрезе человеческого познания. Тем не менее, признавая весомость указанных доводов, мы все же полагаем возможным заявленное методологическое содействие.

Вернемся, однако, к выявлению характерных особенностей антропо времени. Исследование вопроса о его направленности позволило прийти к выводу о том, что если говорить о таковой не в физическом, а в экзистенциально-деятельностном смысле, то следует признать существование по меньшей мере двух противоположных векторов человеческой формы темпоральности. Эта бинарность определена характером развертывания свободы воли как движущего начала антропо времени.

Позволяя себе небольшое отступление, касающееся вопроса о существовании и природе свободы воли, отметим, что в современной мысли одну из наиболее значимых ролей играет нейрокогнитивистская ветвь. Ее представители, выведя на новый уровень осмысления ряд онтологических проблем (*“the hard problem of consciousness”*, *“the easy problems of consciousness”*), предложили и вытекающее из установок их учений решение указанного вопроса. При всей аргументированности взглядов нейрокогнитивистов и философов сознания, мы ни в коей мере не можем согласиться с рассмотренными Дж. Х. Гурмином [241] точками зрения Р. Докинза, Д. Деннета и С. Харриса по данной проблеме.

Дело в том, что у всех троих исследователей адекватность понятия свободы как свободы *воли* поставлена под сомнение. Так, первый исследователь парализует человеческое воление игрой «эгоистичных» генов, второй ученый указывает на мнимость свободы воли по причине иллюзорности сознания в целом, третий настаивает на том же, исходя из своей артикуляции данной проблемы, очень созвучной фатализму. Полагаем, что подобные выводы являются одним из результатов решения проблемы свободы воли (и, как следствие, ее соотношения со временем) на основании онтологической парадигмальной установки. Однако, как было указано выше, наши взгляды основываются на альтернативном — антропологическом — подходе. Поэтому, опираясь на позиции указанных исследователей, мы в принципе разрушили бы основания нашей концепции. В то же время и сам автор статьи настроен в отношении анализируемых им концепций скептически, так как убедительных данных, подтверждающих справедливость таковых с опорой как на материалистический подход в целом, так и на нейронауку в частности получено не было [241, с. 44].

Не взятый во внимание ранее [209] вопрос об этической насыщенности свободы воли, то есть ее направленности на благие или, наоборот, злые деяния (свобода воли была рассмотрена исключительно как имманентный движитель системы антропного времени) актуализируется в данной монографии. Если речь и шла о дифференциации свободы воли, а также выделении различных вариантов ее развертывания, то подразумевались такие основания деления, как:

1) характер соотносительности этого внутреннего движителя с внешними детерминантами течения антропного времени и исторического процесса (детерминированная и самодостаточная свобода);

2) способ развертывания свободы воли («плюс-свобода» — основание активной творческой деятельности, в ходе которой осуществляется привнесение в мир собственной уникальности и самости, и «минус-свобода» — фундамент противоположных интенций, выражающихся в сворачивании позиций свободы, ориентированности на рутинный образ жизни). Во втором варианте дифференциации заявленные позитивная и негативная формы свободы, как видно, не имели этико-аксиологической окраски (в смысле направленности «во благо» или «во зло»).

В предлагаемой работе по аналогии с двойственным системным моделированием (в рамках ОПТС) мы осуществляем двой-

ственное моделирование, концептуализированное именно этим смыслом: этическая бинаризация антропного времени комплементарна антропо-временному контексту выявленных антагонистов — благого и злого векторов свободы воли. Для этого необходимо изначально дистанцироваться от онтологических и естественнонаучных дефиниций времени как чистой *формы*. Такие определения, укорененные в античных традициях, соотносили время-форму с определенным процессом как содержанием. Время, таким образом, оказываясь подчиненным процессуальности, было лишено возможности быть самостоятельной сущностью. Физика И. Ньютона возвела эту мысль в норму, представив время и пространство в качестве глобальных «вместилищ», *форм-оболочек*, в которых происходит все, что происходит. Более того, время не только теряло содержательную определенность, но и, будучи даже интуитивно воспринимаемым как нечто, находящееся в единстве со всем становящимся, парадоксальным образом само оказывалось лишенным способности осуществления с разной интенсивностью, становясь «равномерно текущей длительностью».

Эйнштейновская картина времени, выступившая в качестве альтернативы ньютоновской парадигме, позиционирует время (как и пространство) в качестве атрибута движущейся материи, *оформляющего* процессы становления объектов. Эта модель, с одной стороны, трансформировала время из абсолютного и равномерно текущего в относительное, могущее изменять интенсивность своего хода адекватно процессу. В специальной теории относительности эта зависимость конкретизирована во взаимосвязи течения времени и скорости движения объекта, а в общей теории относительности — в детерминированности его хода гравитацией. Однако, с другой стороны, получившее свободу развертывания в разной интенсивности время потеряло свою независимость от пространства — по Эйнштейну, корректнее говорить о пространственно-временном континууме.

Антропное время оказывается уникальным на фоне иных темпоральных образований своей содержательной наполненностью, более того, концепт формирования этой системы определен именно через принятие в качестве пресуппозиции положения о примате содержания над формой. Разворачивающийся в лоне антропного времени смысл выступает связующим началом конкретных актов деятельности, через что преодолевается их дискретность и получаемая последовательность из скачкообразной трансформируется в целостную (*«облачение в текучесть»*).

Итак, как уже было заявлено выше, концептом системы антропного времени является экзистенциально-деятельностный смысл ее формирования и становления, что главным образом связывается с уникальностью деятельности каждого субъекта временной единицы («матрешки»), подготовленной, в свою очередь, свободой его воли. Однако конгломерат способов ее опредмечивания поистине неисчерпаем, как и потенциал самой свободы воли, что в свое время подчеркивал Николай Бердяев. Нами не ставится задача выявления всех возможных вариантов осуществления этого потенциала, здесь будут раскрыты фундаментальные альтернативы — «свобода во благо» и «свобода во зло». При этом мы исходим из достаточно широкого определения добра и зла, какое предложено, например, в «Кратком философском словаре» под редакцией А. П. Алексеева (2005). В этом издании интересные нас альтернативы реализации свободы воли представлены как «категории этики и идеи морали, выражающие в предельно обобщенном виде должное (нравственную ценность) и недолжное (нравственную антиценность)» [112, с. 98].

В сложной конструкции антропного времени выделяются две оси его конституирования: вертикальная и горизонтальная. Первая ось формируется как абстрактное соотношение более и менее масштабных временных единиц («временных матрешек»), выражающих темпорально-сущностные смыслы различных уровней человеческого бытия — от единично-личностного до общечеловеческого. Вторая ось образуется на основании соотношенности однопорядковых «матрешек времени» в рамках общей для них более масштабной темпоральной единицы. Рассмотрение разнопорядковых «матрешек времени» в категориях части и целого, на наш взгляд, малопродуктивно, поскольку в таком случае будет ущемлена уникальность и автономность менее масштабных единиц. Принцип «Единица! — Кому она нужна?! Голос единицы тоньше писка» (В. Маяковский) не обеспечит необходимой глубины в исследовании конгломерата процессов человеческой деятельности, выкристаллизовывающейся, в том числе, в периодическом столкновении благих и злых намерений. Даже если, к примеру, самоорганизация личностного времени фундаментальна интенциями «свободы во зло» (и это — единичный случай), при этом устремленность времени социальной группы, в которую деятельностно вовлекается первая (микросистемная) единица, насыщена вектором «свободы во благо», то методология познания естества всей временной ячейки не может быть цен-

трализованной и монолитизированной. Поэтому в данном случае для большей корректности описания полагаем необходимым использование категории «целого в целом», предложенной в рамках соответствующей концепции современным ученым И. В. Ершовой-Бабенко [77, с. 315, 318; 78, с. 107].

Показанная выше ситуация, при которой общеблагие устремления социальной группы не согласуются со злыми интенциями личностного мини-целого (хотя это лишь одна из возможных вариаций несоответствия макро- и микроуровней человеческого бытия), выступит в качестве стержневого иллюстративного материала. Как ни странно, нередко оценка деятельности такой группы в общих чертах оказывается позитивной, поскольку в таком случае исходят из того, что, выражаясь в наших категориях, разворачивание ее антропного времени осуществляется в целом на основании благой свободы воли. Полагаем, однако, что такое попустительство чревато серьезными негативными последствиями. Единичная «временная матрешка», являющаяся самоорганизующейся системой, неизменно за счет такого своего свойства, как открытость (наличие способности обмена энергией, информацией с иными «ячейками»), начинает обрастать связями с «матрешками времени», формирующимися на основании деятельности других субъектов группы. Концептуализация системы антропного времени в экзистенциально-деятельностном ключе имплицитно несет в себе качественную компоненту информационно-энергетической адресованности одной «матрешки времени» на другие темпоральные единицы. Причем этот процесс осуществляется не только по горизонтальной, но и по вертикальной оси. А поскольку речь идет о взаимодействии самоорганизующихся систем, то выстраивающиеся связи оказываются обратными. В результате через разрастающуюся циклическую каузальность исходная «временная матрешка» (связанная, казалось бы, исключительно с деятельностью единственного «негативного элемента» группы), будучи устремляемой этически негативной свободой воли в русло зла, перестает быть изолированной. Отметим при этом, что она и не растворяется в общесистемных контактах. Достигается этот комфортный для ее функционирования баланс благодаря так называемой операциональной замкнутости — способности самосохранения, самозащиты от дезинтеграции и потери своей автономности в процессе взаимодействия с иными единицами¹.

¹ Понятие разработано У. Матураной и Ф. Варелой [137, с. 113–116].

Конечно же, взаимообмен интенциями добра и зла в обратных связях между временными ячейками потенцирует множество альтернатив его промежуточных и итоговых результатов. Однако достаточно распространенным является следующий вариант. С одной стороны, определенный уровень потерь по критерию интенсивности развертывания смыслового начала (а таковым в разбираемом примере, напомним, является индивидуальная интенцированная злом свобода) может побудить временную единицу совершить, используя свои глубинные резервы, самомотивированный скачок (положительная обратная связь). В данном случае это будет способствовать приращению злых тенденций в самой «матрешке». С другой стороны, потери иных «матрешек времени» в интенсивности эманации изначально заложенного в них смыслового начала (теперь уже этически позитивной, благой свободы воли) нередко приводят их к необходимости поиска «донорской помощи» извне. И если таковую окажет именно фундированная «свободой во зло» темпоральная единица (отрицательная обратная связь), то в поддержанных «соседях» начнут доминировать пагубные устремления. Резонанс зла как между однопорядковыми, так и разнопорядковыми образованиями антропного времени, таким образом, начнет ощущаться во все более значимых масштабах.

Конкретизируем сказанное на примере непростых ситуаций, возникающих в процессе деятельности высшего учебного заведения. Не секрет, что образовательный процесс периодически преподносит профессорско-преподавательскому составу «сюрпризы» в виде учащихся, занимающихся откровенно вредительской деятельностью. Понимая невозможность обретения уважения за счет успеваемости, поскольку она у таких студентов традиционно слаба, они нередко стремятся к завоеванию желаемого авторитета насилием над своими одноклассниками, позицией откровенного пренебрежения к общественным ценностям. Безусловно, границы человеческих проекций в понимании добра и зла размыты и нередки ситуации, когда то, что с одной стороны выглядит злом, с другой — может выступать основанием благого поступка. Однако в приведенном примере пагубность как изначальных, так и итогово-целевых намерений налицо: здесь зло осуществляется ради зла. Подобные ситуации нередко игнорируются (чтобы не было лишнего шума, чтобы не запятнать достоинство преподавательского состава и руководства вуза). Ар-

гументируется же это тем, что деятельность всех студентов, за исключением одного «портящего общую картину», по меньшей мере удовлетворительна, а во многих случаях образцово-показательна. Рискнем предположить, что подобный эффект в рассматриваемой группе не будет иметь локальный характер. Становление личностной темпоральной единицы в русле зла, как было уже показано выше, за счет обоих видов формирующихся обратных связей с большой долей вероятности будет приобретать резонансный характер. В педагогическом языке подобное явление обычно именуют «распространением разлагающего влияния».

Безусловно, данная картина, интерпретированная в нашем понимании как соотношение «свободы во благо» и «свободы во зло» в русле развертывания системы антропоного времени, является достаточно простой и, с известными оговорками, терпимой. Однако если показанную модель репрезентовать в отношении значительных по масштабу общественно-политических, экономических, религиозных феноменов, то болезненность будет только возрастать, ибо речь в таком случае уже идет о межгосударственных и межкультурных противоречиях вплоть до конфликтов глобального порядка.

Каким же образом представляется возможным добиться разрешения подобной ситуации (или, по крайней мере, дэскалации напряженности)? Во-первых, необходимо отказаться от стойкой практики приклеивания ярлыков раз и навсегда. Часто, не обращая внимания на принципиальное видоизменение основ и ценностей становления системы, именно исходя из этой практики, к ней продолжают применять неактуальные методы воздействия. Б. В. Марков во введении к сборнику философских статей под редакцией В. В. Парцвания «Перспективы человека в глобализирующемся мире» (2003) настаивает на том, что о человеке вообще нельзя говорить как о добром или злом от природы, ибо он — продукт цивилизации. «Не считая, что зло изначально заложено в человека, — находим у исследователя, — мы не взваливаем на наших предков ответственность за то, что творим сами» [136].

Во-вторых, действенным основанием решения поднятой проблемы, как нам видится, могут выступить коэволюционистские идеи. Мы исходим из того, что векторы добра или зла не являются перманентно закрепленными за соответствующей «временной матрешкой». В лоне каждой подсистемы антропоного време-

ни могут возвращаться и противоположные первичным интенции. Выражая определенное несогласие с присущей Канту позицией, в которой он, как пишет В. Терлецкий, «...стверджує іманентну притаманність людській природі радикального зла...» (поэтому и «...будь-які засоби (політичні, соціальні, культурні) не спроможні виправити недосконалість людської природи») [189, с. 70], полагаем, что сразу же ставить крест на формируемых «свободой во зло» темпоральных системах как однозначных и потому бесперспективных не следует. Такие меры возможны в отношении закорстевших систем, которым чужды процессы самоорганизации. Необходимо, скорее, изыскать тот подход, который, не ущемляя самости и уникальности антропоного времени каждой конкретной личностной или социальной единицы, позволит устремить множество вариантов их становлений в единое гармоничное русло.

Полагаем, что на фоне двух относительно насильственных принципов сочетания единиц антропоного времени — противоречивости (антагонизма) и синхронности — наиболее оптимальным для гармонизации их становления является принцип комплементарности. Антагонизм, как правило, продуктивен незначительное время — когда предъявляются и аргументируются требования субъектов подсистем антропоного времени. Синхронизация (как в сторону наименее интенсивного «целого в целом», так и в сторону наиболее развитой в этом отношении единицы) чревата утерей самобытности и ценности каждой «временной матрешки». Принцип комплементарности является практически лишеным недостатков показанных крайностей: первой из них — поставленного во главу угла упрямства в удержании «своего» без заботы о судьбе «иного»; второй — стремления к унификации во имя стирания противоречий без заботы о сохранении уникальности бытия каждой автономной единицы. Хочется верить, что этот принцип может стать средством реализации курдюмовской идеи «жития вместе», коэволюции. Е. Н. Князева, комментируя С. П. Курдюмова, по этому поводу пишет: «Коэволюция есть искусство жить в едином темпомире, не свертывая, а поддерживая и развивая разнообразие на уровнях элементов и отдельных подсистем. А значит, нужно культивировать у каждого чувство ответственности за целое в плюралистическом и объединенном мире» [105, с. 83]. В противном случае, и это хорошо показано у современных западных ученых В. Декомба [63; 236], А. Турена [193, с. 99], социальные образования обречены на конфликты

идентичности¹. Если же допустить нивелирование оснований последней ради укрепления целого, человечество своими руками открывает ящик Пандоры, ибо, по сути, это будет означать разрушение фундамента его жизненных устоев.

2.2. Аттракторы истории.

Исторический процесс как взаимодействие внешних и внутренних этических детерминант

Предыдущий подраздел был посвящен осмыслению взаимодействия этических антагонистов как векторов *имманентного* движителя антропного времени — свободы воли. Нами были рассмотрены такие векторы свободы воли, формирующие структуру и каждой «временной матрешки» в частности, и «гиперматрешки» антропного времени в целом, как «*свобода во благо*» и «*свобода во зло*». Однако развертывание антропного времени в реальный исторический процесс исключительно на основании внутреннего движителя человеческой темпоральности, свободы воли, — картина в значительной мере идеализированная. В данном подразделе мы рассмотрим *внешние* детерминанты развертывания антропного времени. И поскольку именно с их учетом история человечества обретает полноценные действительные очертания, то эти внешние условия уже мыслятся не только как основания антропного времени, но и как аттракторы исторического процесса в его человеческой составляющей.

В работе [209, с. 243] был аргументирован тезис о том, что *история человечества есть овременение свободы его воли*. Здесь мы проясним эту сентенцию с учетом того обстоятельства, что овременение свободы позиционируется как осуществляющееся в бинарном режиме — в руслах-противоположностях добра и зла. В связи с этим естественную необходимость, как нам видится, выявляет постановка следующего вопроса: насколько эти векторы являются самостоятельными или корректнее утверждать их обусловленность и координируемость извне?

В антропо-темпоральном становлении добра и зла и, соответственно, исторического процесса (как и в становлении любой сложной самоорганизующейся системы) наблюдаются так назы-

¹ В подразделе 4.1 будет показано, насколько катастрофичными могут быть последствия игнорирования значимости этого фактора при формировании отношений в условиях мультикультурного мира.

ваемые фазы упорядочивания и хаотизации. Отметим, что синергетика (принятая нами в качестве одного из методологических оснований исследования, о чем было сказано в предыдущем подразделе) отошла от обыденного истолкования соотношения хаоса и порядка. В рамках житейских представлений, архетипически наследуемых по сей день от древних мифологических установок, первое противопоставляется второму как деструктивному конструктивному, неустойчивое устойчивому. Синергетический же взгляд позиционирует хаос и порядок как взаимообуславливающие друг друга фазы. В таком контексте хаос перестает быть противоположностью порядку, становясь, скорее, его источником. Обладая имманентной способностью созидания новых структур, он потенцирует формирование новых связей в будущей фазе упорядочивания.

Итак, под упорядочиванием антропного времени мы понимаем периоды, когда развитие этой системы детерминировано (в аспектах длительности, интенсивности и, что наиболее важно, смыслового опредмечивания) внешними началами (аттракторами), которые направляют это развитие к самим себе как целям. Однако действенность аттракторов неограничена. Если по той или иной причине степень внешнего воздействия на систему антропного времени снижается (что обычно когерентно нарастанию влияния имманентных ей волевых устремлений), то система переходит в фазу хаотизации, то есть тот период, когда главную роль в ее становлении играют уже внутренний движитель человеческой темпоральности — свобода воли, а также фактор случайности. Синтезирование воздействия внешних и внутренних детерминант выкристаллизовывает действительное развертывание человеческой истории. В данном подразделе мы рассмотрим развитие этических противоположностей добра и зла, однако уже в более «объемном» формате — в формате взаимодействия внешних целевых начал (аттракторов истории) и имманентного движителя (свободы воли) в структуре темпорально-исторического становления человека.

Вначале нами будет раскрыта сущность понятия аттрактора, а также прояснено соотношение периодов (фаз) упорядочивания и хаотизации сложных самоорганизующихся систем. Затем полученную фундаментальную картину становления подобных объектов мы применим непосредственно в моделировании течения антропного времени и развертывания истории. Постнеклассическая литература, обращенная к проблемам сложности и са-

моорганизации (выделим работы таких современных исследователей, как И. В. Ершова-Бабенко [77; 78], С. П. Курдюмов и Е. Н. Князева [118], Г. Г. Малинецкий [131], Г. Хакен [204]), внесла значимый вклад в разработку понятия аттрактора, прояснение его роли и функций в самоорганизующихся системах. Несмотря на то, что сам термин (с англ. *to attract* — привлекать, притягивать) был изначально введен в математический и естественнонаучный оборот (А. Пуанкаре), он достаточно органично прижился и в гуманитарном знании. В частности, масштабное рассмотрение таких феноменов, как аттракторов человеческой истории, осуществлено в исследованиях В. Г. Буданова [33], С. Ю. Малкова [133], А. Д. Панова [154], А. В. Подлазова [159] и других ученых. В «Философском глоссарии» С. А. Лебедева (2002) дано следующее определение понятия аттрактора: «Аттрактор — совокупность внутренних и внешних условий, способствующих “выбору” самоорганизующейся системой одного из вариантов устойчивого развития; идеальное конечное состояние, к которому стремится система в своем развитии» [120]. В этой дефиниции (она будет нами использована в дальнейшем) чрезвычайно важны два момента: во-первых, в ней подчеркнута применимость данного понятия в описаниях именно процессов самоорганизации, а также в последующем моделировании становления соответствующих (самоорганизующихся) систем; во-вторых, в определении указано на концептуально-целевое функционирование аттрактора.

Характерной особенностью аттрактора является то, что он не есть цель-программа, детерминирующая развитие системы и задающая ей параметры порядка постоянно. Точнее, даже будучи наличествующим неограниченно долгое время, он не является перманентным в своем конституировании становления конкретной системы. Корректнее утверждать определенный радиус его действия во временном отношении. В развитии системы, попавшей в описываемую сферу внешней детерминации¹, «гасятся», подчиняются генеральному руслу возможные случайные флуктуации (в антропных системах — внутрисистемное воление). Причем, что особенно интересно, исследователи настаивают на такой особенности аттрактора, как способность распространять «эффект невозмутимости» как в будущее, так и в прошлое систе-

¹ Эта сфера обозначена у Курдюмова и Князевой как «конус притяжения» [118], у Лебедева — «зона аттрактора» [120], у Буданова — «бассейн аттрактора» [33].

мы. Первая из указанных временных связей звучит традиционно и не вызывает удивления: детерминирующее начало, пребывающее в настоящем, выступает условием формирования грядущих особенностей бытия и становления системы. Однако этого не скажешь о второй временной связи — обратной, выражающейся в способности настоящего влиять на прошлое или будущего — на настоящее. Вопреки обыденной «логике», полагающей прошлое однозначно устоявшимся (“*settled*” *past*) и потому неподвластным воздействию, синергетика в лице упомянутых ученых заявляет, что будущий аттрактор программно устремляет сегодняшние (выступающие по отношению к нему как прошлые) тенденции развития к самому себе как цели. «После прохождения точки бифуркации, — читаем у Курдюмова и Князевой, — определенная структура-аттрактор детерминирует ход исторических событий. Будущее оказывает влияние сейчас, в некотором смысле оно уже существует в настоящем. Мы строим будущее, но в определенные моменты и оно строит нас» [118, с. 115]. Из подобных взглядов вытекает и идея возможности исчерпывающего познания будущего и прошлого из настоящего. Осуществляется такой поиск именно на основании анализа сложившихся в настоящем структур-аттракторов, которые детерминируют как грядущую, так и прошлую процессуальность [118].

С понятием аттрактора связано понятие «параметр порядка», обозначающее, согласно Г. Г. Малинецкому, ведущие переменные, процессы, сущности, которые возникают в ходе самоорганизации и определяют динамику системы [131, с. 186]. Современное (постнеклассическое) знание, перенявшее эту идею от знания классического (в первую очередь, механики Ньютона), внесло в понимание процесса развития сложных самоорганизующихся систем важнейшую поправку. Осмысление этого класса систем невозможно исключительно на принципах и в терминах классической механики, поскольку жестко-детерминистская установка, господствовавшая в науке и философии XVII — сер. XIX вв., не позволяет раскрыть своеобразие фаз хаотизации системы, о которых будет сказано ниже. Параметры порядка, формируемые в системе внешним началом-аттрактором, детерминируют ее становление и функционирование только в соответствующих периодах (фазах упорядочивания).

Перейдем к рассмотрению сущностно иной фазы становления сложных самоорганизующихся систем (в том числе системы антропного времени) — фазы хаотизации. Для начала необходимо

прояснить сам момент перехода (то, что в диалектике обозначалось термином «скачок») системы от порядка к хаосу. Этот переход в новое качество, к которому рано или поздно приводят случайные флуктуации, достигшие в своем влиянии критического уровня, наступает в так называемой точке полифуркации¹. Отметим, что описываемый рубеж (за которым система переходит в крайне неравновесное состояние) символизирует то, что система никогда уже не будет прежней. Безусловно, через определенное время в случайном хаотическом наложении флуктуаций выкристаллизуется новое состояние порядка («порядок из хаоса» — И. Пригожин), но оно будет именно *новым*. В понятии полифуркации схвачен не только признак разветвления, но и признак множественности дальнейших путей становления, возможность которых открывается перед системой в «точке невозврата» [90, с. 47; 165, с. 50]. Однако вместе с тем эта мультивекторность не является безграничной [68, с. 290; 165, с. 50]. Это обусловлено заданной аттрактором (даже при том, что его «конус притяжения» система покидает) ограниченностью спектра открывающихся возможностей, сохраненной в сущности системы. Важным является еще один момент, который отмечают, например, исследователи-синергетики И. С. Добронравова и Л. С. Финкель. Способность самоорганизующейся системы (рассмотренной на элементарном уровне) реализовать большинство из потенциальных путей или даже все позволяемые ее природой варианты задает своеобразную целостность этому объекту — целостность становления [68, с. 291].

Итак, фаза хаотизации характеризуется тем обстоятельством, что детерминанта-аттрактор, влияние которой остается во все более отдаляющемся прошлом системы, отдала пальму первенства и доминирования случайным флуктуациям. Как уже было сказано выше, синергетически понимаемый хаос конструктивен в том смысле, что именно в его лоне (в сильно неравновесных условиях) созидаются новые динамические структуры [162, с. 54]. Предложенное для обозначения таких образований понятие — «диссипативные структуры» (термин И. Пригожина) — было призвано «...подчеркнуть тесную и на первый взгляд парадоксальную взаимосвязь, существующую в таких ситуациях, с

¹ Понятие полифуркации все больше заменяет собой понятие бифуркации, применявшееся длительное время в синергетической литературе (это происходит до сих пор).

одной стороны, между структурой и порядком, а с другой — между диссипацией, или потерями» [162, с. 197–198]. Формирование новой фазы упорядочивания может быть реализовано в двух режимах:

а) через получение в результате случайного наложения флуктуаций некой праструктуры (как кооперативного эффекта данного «взаимоСОдействия» — понятие введено М. С. Дмитриевой [66, с. 15]), готовой к дальнейшему упорядочиванию (этот процесс обычно согласовывается с ее притяжением в сферу нового аттрактора);

б) через активизацию самого целевого начала, когда аттрактор подавляет флуктуационность самоорганизующейся системы, детерминируя ее становление до следующей смены фаз.

Отметим, что именно в постнеклассической науке, как только речь идет о становлении самоорганизующихся систем, категория случайности приобретает фундаментальный статус. Потому мы и определяем осуществляемый системой (находящейся в точке полифуркации) выбор той или иной альтернативы ее последующего становления как *случайный*, что каждый из допустимых ее естественном дальнейших путей потенциально осуществим в не менее значимой мере, нежели какой бы то ни было иной из этого спектра. Более того, *случайность* есть своеобразное квази-основание формирования нового параметра порядка. Именно таким (случайным) является режим наложения различных колебаний флуктуирующей среды — наложения, дающего в итоге кооперативный эффект, что и подготавливает очередной виток упорядочивания системы. И. Р. Пригожин и И. Стенгерс по этому поводу пишут: «...Мы предлагаем назвать ситуацию, возникающую после воздействия флуктуации на систему, специальным термином — *порядком через флуктуацию*» [162, с. 238].

Опуская общесинергетические представления на этическую почву, отметим, что в данной работе нами будут рассмотрены целевые начала глобального масштаба — *аттракторы блага и зла*. Этими детерминантами, как мы полагаем, упорядочивается течение антропного времени и исторического процесса, если таковые оцениваются с метауровня — целостно («длительная временная протяженность» — Ф. Бродель [32]). В предыдущих работах одного из авторов (например [207; 209]) были исследованы такие внешние детерминанты (представленные в качестве общеисторических), как *аттракторы жизни и смерти*. Мы не беремся за непосильный труд соотнесения, с одной стороны, ат-

тракторов жизни и смерти, а с другой — аттракторов добра и зла. С позиций эмоционально ориентированного искусства, как и в ракурсе житейского мировоззрения, возможно, детерминанта жизни ассоциировалась бы с детерминантой блага, так же как и, соответственно, целевое начало смерти — с аттрактором зла. Безусловно, поскольку жизнь есть благо, то все, способствующее жизнеутверждению, мыслится или как такое же благо, или как близкий ему по природе союзник. Такова же логика сближения категорий злого и смертоносного. Однако полное отождествление этих понятий некорректно, ибо нередко как доблестная смерть оценивается в качестве блага, так и трусливая и подлая жизнь — в качестве зла. Высказывание Альбера Камю в отношении такого положения вещей стало крылатым: «Лучше умереть стоя, чем жить на коленях» [93, с. 128].

В любом случае этот вопрос заслуживает отдельного рассмотрения. Здесь же мы, следуя логике данной монографии, высказываем *гипотезу* о том, что *реальный исторический процесс есть результат темпорализации свободы воли в ее взаимодействии с объективными целевыми началами этического плана — аттракторами добра и зла*. Такое масштабирование проясняет тезис о влиянии будущего аттрактора на настоящее становление единиц антропного времени. Притяжение аттрактора¹, по сути, перманентно — вопрос лишь в том, вовлечется или покинет его конус конкретная единица человеческой темпоральности — будь-то «матрешка» личностного времени или локально-культурная ячейка. Поэтому пролонгированно существующая благая или злая детерминанта в определенном ракурсе (если наблюдение осуществляется с позиции конкретной единицы антропного времени) видится как наличествующая в будущем и притягивающая из этой фазы существующую в настоящем «временную матрешку».

Постоянный антагонизм аттракторов добра и зла в контексте нашей концепции предстает как конкуренция за каждую единицу антропного времени. В работе Г. Хакена эта борьба, определенная в становлении «темпоральных матрешек», позиционируется как фундированная «принципом конкуренции параметров порядка» [204]. Немецкий философ пишет, что победа над аттрактором-соперником в противоборстве управляющих начал переводит систему от частичного к полному упорядочению, к ее тотальному подчинению. Однако отметим, что внутренний дви-

¹ Таковой мыслится как детерминанта общечеловеческой истории.

житель антропного времени, свобода воли, стимулируя нарастание флуктуационного резонанса, рано или поздно (как уже было показано) выведет временную единицу из сферы господства аттрактора, и не исключено, что в этот раз она попадет под влияние иного победителя противоборства. В этой связи важно отметить следующее. Несмотря на то, что аттракторы в нашей подаче мыслятся как объективные метаначала (детерминанты, расположенные по отношению к системе антропного времени на метауровне), они, тем не менее, внедряются в структуру человеческой темпоральности, пытаясь подчинить своей устремленности эманацию каждой «временной матрешки» изнутри. Взяв во внимание это обстоятельство, мы предлагаем именовать такого рода цели-программы сквозными аттракторами.

Фаза упорядочивания той или иной единицы антропного времени конституируется посредством ее захвата и последующего попечительства со стороны этически позитивного или этически негативного аттрактора. Этот феномен предполагает параллельное явление — «десвободизацию» имманентного основания соответствующей ячейки человеческой темпоральности — свободы воли: из самодостаточной она превращается в «детерминированную» свободу воли. Старт противоположной тенденции, «высвобождения свободы воли» (которая катализируется активной противоборствующей позицией в отношении данного аттрактора со стороны аттрактора-конкурента), фиксирует «начало конца» эры аттрактора и подготовку системы антропного времени к вступлению через точку полифуркации в фазу хаотизации. В определенный момент флуктуации «временной матрешки», подготовленные свободой воли, достигают критического уровня — такое крайне неравновесное состояние «вырывает» темпоральную единицу из конуса аттрактора и ввергает ее в хаос. Теперь уже ничейная «матрешка» осуществляет свое становление в автономном режиме, в котором единственным основанием этого остается имманентный движитель.

Исходя из показанного, нам видится необходимым выявление основных способов действительного движения антропного времени и человеческой истории. Соотнося и синтезируя внешние (аттракторы блага и зла) и внутренние («свобода во благо» и «свобода во зло») детерминанты глобального темпорально-исторического становления, мы получаем следующие варианты оснований этого процесса:

- 1) «свобода во благо», детерминированная аттрактором блага;
- 2) «свобода во зло», детерминированная аттрактором зла;

3) самодостаточная «свобода во благо»;

4) самодостаточная «свобода во зло».

Отдельного внимания заслуживают еще два основания:

5) «свобода во зло», подчиненная аттрактором блага;

6) «свобода во благо», подчиненная аттрактором зла.

Конкретизируем заявленные способы осуществления темпорально-исторической действительности. Первые два из них указывают на соответствие имманентного свободовольного устремления внешнему обуславливающему притяжению, что на основании эффекта резонанса многократно усиливает соответствующую — благую или злую — тенденцию.

Прекрасным примером исторически плодотворной согласованности внешней и внутренней детерминант антропо-временной действительности является картина культурной жизни города-республики Флоренции эпохи Возрождения. В это время богатство и влияние купеческого морского города обеспечивались высоким развитием мануфактуры, торговли и банковского дела, чему способствовало удобное географическое положение республики — на пересечении морских торговых путей. Экономическая развитость и независимость Флоренции дали мощный толчок развитию философии и искусства. Искусствовед Г. И. Шрамкова так описывает художественную атмосферу того периода во Флоренции: «Городской совет Флоренции, объединения ремесленников и богатые горожане, преисполненные гордости за свой богатый, завоевавший независимость город, проявляли особую заботу о его строительстве и украшении. Искусство носило открыто общественный характер и непосредственно обращалось к широкой массе горожан» [222, с. 9].

Другим благоприятствующим фактором культурного развития во Флоренции была личная поддержка представителей правящего двора Медичи (особенно Козимо и Лоренцо Медичи). Лоренцо Медичи, сам бывший поэтом, гуманистом, тонким знатоком искусства, прекрасно понимал, что меценатство укрепит его связи с общественностью. Известный историк искусств Б. Р. Виппер по этому поводу писал: «Во дворце Медичи собирался цвет интеллигенции, писатели, философы, художники (Пульчи, Полициано, Фичино, Пико делла Мирандола, Боттичелли, юный Микеланджело). Здесь царил веселье, устраивались богатейшие празднества, охоты, происходили карнавалы и турниры. Все было обставлено с торжественностью, пышной театральностью (колесницы, триумфальные арки)» [43, с. 153]. Приведем еще одну ци-

тату, на этот раз — историка искусств итальянского Возрождения Дж. Вазари, красноречиво демонстрирующую отношение власти (лично Лоренцо Медичи) к художникам (в данном случае, к Микеланджело Буонарроти): «Великолепный отвел ему у себя в доме комнату, заботился о нем и кормил его за своим столом вместе со своими детьми и другими достойными благородными господами свиты; ...оставался он в этом доме 4 года, вплоть до смерти Лоренцо Великолепного в 1492 году. Получал Микеланджело в те годы от этого правителя и жалование для поддержки отца...» [36, с. 372].

Интерпретируя показанное положение вещей в ракурсе нашего исследования, отметим, что в данном случае аттрактор блага, сквозным путем проникая и подчиняя себе тенденции становления различных уровней антропного времени (становясь для них управляющим параметром), находит соответствующие интенции со стороны внутреннего движителя разноуровневых «временных матрешек» (от индивидуально-личностной до общегосударственной) — благой свободы воли.

Полагаем, нет необходимости так же красочно расписывать пример прямо противоположного характера. Тем не менее как же выразить те периоды становления человеческой истории, когда объективная доминанта зла находит, к сожалению, отклик в имманентных волевых устремлениях! На тысячелетия в памяти людей сохраняются зверства фашистов в концлагерях, когда многие «служители» ревностно исполняли «спущенные сверху» приказы не только в силу их императивности, но и в силу собственных волевых рвений, а также внутренней убежденности в правильности и справедливости своих деяний. Теодор Адорно приводит слова лагерных садистов (во фрагменте «После Освенцима» его работы «Негативная диалектика»), которые с торжеством озвучивались тем, кто, с их точки зрения, был недостоин жизни: «Радуйся, завтра ты вознесешься на небеса дымом из этой трубы» [8, с. 448]. Взятые в качестве программных лозунгов идеи превосходства арийской расы (и ее «чистоты»), антилиберализма, антикоммунизма, антисемитизма, славянофобии и др., похоже, служили структурным опредмечиванием объективного концепта зла (по Лейбницу — «морального зла») как «высшей цели» (в нашем понятийном поле — аттрактора зла), ради которой поэтапно осуществлялось уничтожение «недолюдей». У Адорно (автор пишет с чувством предельной горечи) находим: «После Освенцима чувство противится... утверждению позитивности на-

личного бытия, видит в нем только пустую болтовню, несправедливость к жертвам, чувство не приемлет рассуждений о том, что в судьбе этих жертв еще можно отыскать какие-нибудь крохи так называемого смысла...» [8, с. 447].

Выдвижение следующих способов становления антропного времени и человеческой истории (третьего и четвертого) подготовлено пресуппозиционным положением о возможности осуществления этого процесса в режиме хаотизации. Данная фаза нередко является результатом уравнивания воздействий («взаимокомпенсирующего обездействования») аттракторов-антагонистов и/или волевых устремлений (благого *versus* злого), имманентных единицам антропного времени. «Временная матрешка», попавшая в эпицентр «аннигиляции» противоборствующих интенций, оказывается в состоянии «зависания» или «плато», которое определено современным исследователем И. В. Ершовой-Бабенко (со ссылкой на работу Е. Н. Князевой и С. П. Курдюмова [102]) как специфическое состояние системы/среды, определяемое уравниванием влияния потоков различной природы: информационной, энергетически-эмоциональной, вещественной, временной. Автором сделан важный акцент на том, что речь может идти как о внешних противоборствующих детерминантах, так и о внутренних устремлениях, производимых самими объектами в самих себе [77, с. 317].

Однако будучи предоставленной самой себе, темпоральная единица не остается стагнирующей. Нарастающее «голодание», в первую очередь в аспекте смыслового наполнения содержания этой единицы (напомним, что мы настаиваем на понимании антропного времени как формально-содержательного континуума), в определенный момент окончательно высвобождает ее из «оков» слабеющего в своем воздействии аттрактора. Теперь это смысловое насыщение не имманентизируется из трансцендентного (по отношению к ней) аттрактора, оно также не осуществляется посредством подчинения и перестройки «матрешки времени» (как в ситуации, которая будет описана ниже), а продуцируется в свободовольном режиме. Таким образом, единственным двигателем становящейся антропо-темпоральной действительности (это может касаться как конкретной «матрешки» того или иного уровня, так и всего уровня и даже нескольких временных слоев) в фазе хаотизации становится самодостаточная свобода воли. Если и допустить в ее отношении какую-то мотивацию, то это не «ради» внешней детерминанты, не «благодаря» и не «вопреки» ей, а ис-

ключительно «ради» самой себя и «благодаря» внутренней потенции. Способ ее развертывания, опять же, видится этически бинарным: «свобода во благо» либо «свобода во зло».

Последние два основания развертывания антропного времени и исторического процесса — этически негативная свобода, подчиненная аттрактором блага, и этически позитивная свобода, подчиненная аттрактором зла, — на первый взгляд, скорее, напрашиваются исходя из математической логики, нежели отвечают действительности. Однако в ответ на это тут же вспоминаются знаменитые слова из «Фауста» И. В. Гёте, вынесенные в эпиграф булгаковского романа «Мастер и Маргарита»:

*«...Так кто ж ты, наконец?
— Я — часть той силы,
что вечно хочет зла
и вечно совершает благо» [34].*

Принципиально важно в данном контексте различать понятия детерминированности и подчиненности: первое было использовано в фиксации вариантов согласования внешних и внутренних условий темпорально-исторического развертывания 1) и 2), второе — в отношении вариантов 5) и 6). Подчиненность как зависимое положение управляемого звена от управляющего далеко не всегда предполагает причинное обусловливание вторым первого, детерминированность же именно это обстоятельство ставит во главу угла. Детерминированность может быть рассмотрена как частное понятие по отношению к более широкому — подчиненности, однако в том смысле, что причина, имеющая генетическую связь со следствием, полагает его именно таким, а не иным¹. Итак, в отношении данных заявленных оснований мы настаиваем на понятии подчиненности, а не детерминированности. Действительно, «хотение зла» или, наоборот, «хотение блага» выражает «внутрематрешечные» волевые устремления. Одна-

¹ Примечательна динамика изменения представлений о причинно-следственной категории связей. Культивировавшуюся столетиями позицию первенствования причины над следствием во временном отношении в XX в. ученые обогатили генетической связью предшествующего и последующего феномена. В последние полвека от первого нюанса — временного опережения — ученые стали отходить в принципе. Так, А. И. Уёмов утверждает одномоментность детерминирующего и детерминируемого, ведь генетические связи выражаются в том, что в первом состоянии объекта (причине) наличествуют элементы второго (следствия) и наоборот [195, с. 15]).

ко в силу значительного превосходства господствующего на данном этапе исторического процесса аттрактора, тенденции, противоречащие его сущностной доминанте, попросту «гасятся», купируются генеральной линией становления. Это тот случай развертывания человеческой темпоральности, когда, условно говоря, антропное время начинает движение в обратную сторону. Контекст этих рассуждений, на наш взгляд, проясняется посредством обращения к учению немецко-американского философа и психоаналитика Эриха Фромма, различающего в своей работе позитивную и негативную ипостаси свободы¹. Отметим, что это различие основано на ином принципе, нежели тот, который использован нами (в результате чего мы получили возможность оперирования понятиями «свобода во благо» и «свобода во зло»). Согласно Фромму, бинаризация свободы позволяет представить такие два ее вектора, как «свобода *от*» (негативная) и «свобода *для*» (позитивная). Автор пишет, что длительное пребывание в означенной негативной свободой экзистенции для человека невыносимо. В таком случае он оказывается перед выбором; и если свобода позитивного характера, то есть основные пути самореализации, творческого предъявления себя миру для человека недоступна, то он выбирает другой вариант дальнейшей жизнедеятельности — «бегство от свободы». «...Если они (люди — *авт.*), — читаем у Фромма, — не в состоянии перейти от свободы негативной к свободе позитивной, они стараются избавиться от свободы вообще» [200, с. 97].

В контексте нашего видения эти послы могут быть интерпретированы следующим образом. Условия становления единиц антропного времени, детерминированные объективным целевым началом, требуют, в случае несоответствия задаваемой матрицы имманентному движителю, тотальной реконструкции последнего, вплоть до его метаморфизации в противоположный. Однако такое вряд ли осуществимо в полной мере. Корректнее говорить о большей или меньшей степени подчинения свободы воли аттрактору, вуалировании первой вторым. И если внутренняя злая воля указанным образом поработается аттрактором добра, то, конечно же, следуя Вольтеру, комментирующему Лейбница в романе «Кандид, или Оптимизм», нам также хочется заявить (однако без вольтеровского сарказма): “*Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles*” — «Все к лучшему в этом луч-

¹ Подобным образом эта мысль звучит у Ницше — см. подраздел 1.4.

шем из миров». Но, к сожалению, не менее возможен и вариант, антагонистичный данному, когда, наоборот, аттрактор зла пленяет внутренние стремления совершения добра. И тогда свобода воли, изнутри определявшая смысл становления личностной или локально-социальной единицы антропного времени — «ради» добра, конформистски отдает первенство иному «ради» — тотальной мотивации со стороны аттрактора зла. К сожалению, примеров движения времени и истории в таком режиме также немало — конформизм как форма «бегства от свободы»¹ есть типичное проявление поведения человека, столкнувшегося лицом к лицу с тоталитарной машиной государства и с активно подпитываемой последним позицией общественного неприятия «белых ворон».

Таким образом, нами представлены шесть возможных и логически, и онтологически вариантов становления антропного времени и человеческой истории. Конечно же, среднестатистический человек, которому по обыкновению свойственен эмоциональный максимализм, с одной стороны, вечно будет вопрошать о несправедливости мироздания, а с другой — уповать на то, что уж если не ему, то «его детям и внукам» будут ниспосланы оптимальные пути исторического становления. К таковым этот неугомонный сочинитель претензий отнесет, к примеру, первый и третий из указанных вариантов. Возможно, скрепя сердце, согласится с пятым. Но мы помним, что история предоставляет нам и примеры диаметрально противоположного характера. И исследование как этически позитивных, так и этически негативных способов течения антропного времени и осуществления исторического процесса есть необходимая предступень на пути дальнейшего усиления и углубления первых, а также всемерного противодействия вторым.

¹ Фромм выделяет и другие формы «бегства от свободы»: подчинение авторитарному вождю и разрушительность.

Раздел 3

САМООРГАНИЗАЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В КУЛЬТУРЕ КАК ПРАВСТВЕННЫЙ ВЫБОР

3.1. Антропологическая сложность и предпосылки нравственного выбора

Историческая ретроспектива позволяет рассматривать онтологические основания добра и зла в их временном аспекте, объединяя микро- и макросоциальные процессы. Культурологический анализ связывает нравственность, прежде всего, с индивидуальным человеческим существованием, которое может быть как нравственно ориентированным, так и нравственно дезориентированным. Анализ нравственности в индивидуальном бытии человека осложняется тем, что мы сталкиваемся с разнообразием и трактовок морали (пониманием сути добра и зла), и соответствующего им нравственного поведения людей. Напомним, что слово «этика» производно от «этос» (греч. — «нрав», «обычай»), а значит, предполагает укорененность нравственности в определенной культурной традиции. Это означает, что необходимо учитывать онтологическое единство человека, нравственности и культуры и в то же время вариативность нравственного мышления и поведения. Нравственность предстает сложным феноменом, возникающим в разворачивании антропологической сложности.

Для каждого человека вполне естественно связывать нравственность с проявлением человеческого, гуманного и культурного. Однако далеко не каждый задумывается над тем, по каким критериям мы оцениваем, что является нравственным или безнравственным, человеческим или античеловеческим, наконец, культурным или антикультурным. Наша повседневная жизнь часто поощряет нравственный релятивизм, оправдывает самые разные проявления человеческого по принципу: «У каждого свои

представления о том, что такое хорошо и что такое плохо, культурно или некультурно». Но даже такая позиция не снимает вопрос о границах нравственного и культурного, поскольку какой бы субъективной ни была нравственная оценка, она в любом случае предполагает разграничение. Какова роль нравственности в регулировании проявлений человеческого? Каким образом и почему возникают границы для этих проявлений и нужны ли они вообще? Эти вопросы требуют осмысления в философско-культурологическом контексте с обращением, в том числе, и к проблеме человека. Отдельные аспекты этой проблемы были рассмотрены в монографии «Культурогенная сущность социальной самоорганизации» [73]. В данном исследовании они будут дополнены и расширены.

Начать нужно, очевидно, с выяснения того, как современное философское знание определяет сущность человека, какой смысл вкладывает в понятие «человеческое». Украинский философ В. Г. Табачковский в своей монографии «Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках “неевклідової рефлексивності”» приводит более семидесяти определений человека, предложенных философами (Платон, Аристотель, Л. Фейербах, А. Шопенгауэр, Э. Кассирер, А. Камю, Ж. Батай, Э. Финк и др.) и писателями (Ф. Достоевский, Л. Украинка, М. Пруст, В. Набоков, Л. Гинзбург, И. Бродский и др.). Философ выделяет пять основных этапов в осмыслении проблемы человека. Первый этап связан с поиском «первосущности» человека, то есть некоей неизменной субстанции, которая давала бы ключ к пониманию человеческого существования. Второй этап представлен осмыслением антиномий первосущности человека (Б. Паскаль, И. Кант, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, М. Шелер, Х. Плеснер, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Э. Морен и др.). Отказ от первосущности в пользу существования, предшествующего сущности, связывается с третьим этапом (Ж.-П. Сартр). Следующие два этапа демонстрируют выявление «отчужденной сущности» (марксизм) и отказ от сущности (эссенции) как вторичной по отношению к экзистенции (Ж.-Л. Нанси). Завершающий этап критического переосмысления представлений о первосущности представлен принципом «открытого вопроса» О. Больнова: размышления о сущности человека должны стать не субстантивными, а процедурными [184, с. 359].

Ссылаясь на исследование В. Г. Табачковского, можно отметить, что приблизительно до середины XIX ст. в европейской

философии доминирующими были представления о так называемой позитивной сущности человека, сводимой к различным проявлениям его разумности. Именно разумность, как считалось, гарантирует стремление человека к справедливости, благу, творчеству, свободе — всем тем человеческим достоинствам, на которых выросли европейский гуманизм и антропоцентризм. Наделенный разумностью человек способен совершенствовать социальный порядок, вытесняя любые проявления «неразумного» за пределы социального как такового. Разумность играет принципиальную роль в способности человека создавать культуру, что нашло наиболее полное выражение в формулировке культурфилософии Нового времени: культурно то, что разумно.

Представления о «позитивности» человека оформились, по словам В. Г. Табачковского, в его обобщенный образ: «доросла (а не стара), фізично здорова, діяльно-активна, характерологічно одновимірна (а відтак, позбавлена ендотимних засад), етнокультурно нейтральна істота невизначеної (читай — чоловічої) статі» [184, с. 340]. При этом разумность, к которой фактически были сведены все сущностные проявления человека, рассматривалась в качестве главного (если не единственного) фактора, определяющего суть человеческого.

Впервые после античности четкую артикуляцию проблемы негативного в человеческой природе обнаруживаем у Г. Лейбница, в его концепции теодицеи, а также у И. Канта (объяснение происхождения зла в человеческой природе)¹. Однако бескомпромиссная критика позитивно-ценностного образа человека и всего ценностного строя культуры осуществляется представителями «философии жизни». Так, А. Шопенгауэр видит назначение культуры в религиозно-этическом преодолении мировой воли — слепой стихии, индифферентной к добру и злу. Вслед за И. Кантом связывая культуру со сферой должного, он, тем не менее, не принимает категорическую формулировку нравственного закона, считая ее пустой оболочкой, формой, лишенной конкретного содержания. А. Шопенгауэр в качестве всеобщего основания морали видит человеческий эгоизм, то есть аморальные импульсы. Человеку свойственна беспощадность по отношению к ближнему, и вытекает она из его безграничного эгоизма, а иногда и злобы; всем присуща «лютая зависть, которая просыпается и не может сдерживать своего яда во всех случаях жизни, как толь-

¹ Подробнее о взглядах философов — см. в подразделе 1.3.

ко возвестят о себе чья-нибудь удача или заслуга» [221, с. 69]. Отрицая равенство индивидов перед нравственным законом и долгом, философ отмечает, что нравственный героизм — удел немногих, кому удастся подняться над естественными проявлениями жизни, поэтому культура с ее нравственным отрицанием жизни скорее репрессивна к человеческому бытию.

Идея ущербности человеческой природы развивается в положении Ф. Ницше о человеке «как еще не устоявшемся животном», «проекте», «грязном потоке» (см. также подраздел 1.4). Одновременно рождается идея о ценностной амбивалентности культуры, разрушающая не только тождественность человека и культуры, но и тождественность человека самому себе. Отождествление культуры и морали, свойственное классической философской традиции, дает основание Ф. Ницше заявить о том, что рабство определяет сущность культуры. Рафинированному образу культуры Ф. Ницше противопоставляет культуру, произрастающую из противоречий человеческой жизни, в которой злые страсти рождают добродетели, «дикие псы» обращаются в «птиц и прелестных певуний», «яд» — в «бальзам», «скорбь» — в «сладость». Зло необходимо, утверждает Ф. Ницше, необходимы и зависть, недоверие, клевета, чтобы добродетели не убили человека [149, с. 26–27]. Он не предлагает поиск новых трансцендентных основ и определений социокультурных норм и стереотипов, но говорит об условности ценностей, их взаимопереходах, которые сопровождают историю культуры. Позитивно-ценностному образу культуры он противопоставляет культуру «как хаос злых и благородных, истинных и ложных представлений». Царящее разрушение, «ужасные энергии», зовущиеся злом, прокладывают путь гуманности, которая в будущем уступает место «обезображению» человека [150, с. 372].

Ф. Ницше развивает мысль о том, что культура, освобожденная от диктата морали, является гарантом спасения человечества от вырождения и гибели. Совмещение противоборствующих сил без подавления и наложения на них оков — таков путь развития человека и человечества. Не мораль, а «вечное возвращение» к мифологическому (первичному) тождеству человека и мира, которое происходит через символизацию мира, спасительно для культуротворчества.

В работе «Рождение трагедии из духа музыки» (1872) Ницше связывает творческие потенции культуры с дионисийским началом — спонтанным, чувственным, телесным, оргистическим, оли-

цетворяющим жизненную энергию. Дионисийскую культуру Ницше противопоставляет аполлонической — рационалистической, с абстрактными нравственными императивами, мертвым набором человеческих добродетелей.

Символом глубинных искажений и вырождений культуры формальной моральной обязанности у Ницше выступает рессентимент: «Восстание рабов в морали начинается с того, что *ressentiment* сам становится творческим и порождает ценности: *ressentiment* таких существ, которые не способны к действительной реакции, реакции, выразившейся бы в поступке, и которые вознаграждают себя воображаемой мезтью. В то время как всякая преимущественная мораль произрастает из торжествующего самоутверждения, мораль рабов с самого начала говорит Нет «внешнему», «иному», «несобственному»: *это* Нет и оказывается ее творческим деянием. Этот поворот оценивающего взгляда — это *необходимое* обращение вовне, вместо обращения к самому себе — как раз и принадлежит к *ressentiment*: мораль рабов всегда нуждается для своего возникновения прежде всего в противостоящем и внешнем мире, нуждается, говоря физиологическим языком, во внешних раздражениях, чтобы вообще действовать, — ее акция в корне является реакцией» [147, с. 426–427].

Размышляя над актуальными для своего времени проблемами, через нигилизм и субъективизм Ф. Ницше прокладывает путь новому пониманию творческих потенций человека и культуры. Не принимая односторонних, позитивно-ценностных представлений, философ обращает внимание на те составляющие человеческой жизни, которым не находилось места в антропологических и культурологических построениях классической науки. Отказываясь от чрезмерного нормативизма и обращаясь к тому, что традиционно считалось «девиацией», Ф. Ницше возводит в норму негативные проявления человеческого, действуя своими негативиями как позитивными факторами [184, с. 148].

Происходит формирование так называемой негативной антропологии, выдвигающей в человеке на первый план алогичность, иррациональность, девиантность, аффективность. Социальная реальность утрачивает ценностную однозначность, разделяющую жизнь индивидов и сообществ на «правильную» и «неправильную», «истинную» и «ложную». Разумно организованное общество буквально «взрывается» активностью неуравновешенного, параноидального существа, разорванного между «аполло-

новским» и «дионисийским», «эросом» и «танатосом», волей и разумом, природой и культурой, необходимостью и свободой.

Таким образом, осуществляя поиск человеческой сущности через сопоставление человека с животным, философская антропологическая мысль формирует две альтернативные идеи о человеке — как о недостаточном и избыточном животном. Автором первой идеи является французский философ А. Гелен, рассматривающий человека как существо, приговоренное преодолеть свою недостаточность через деятельность и культуру. А. Н. Ермоленко отмечает: «Ця біологічна збитковіть і безпорадність полягає, кажучи сучасною мовою, в недостатньо розвиненій інстинктивній системі людини, обумовленій її генетичним кодом, що й визначає її непристосованість, неспеціалізованість, біологічну “недосконалість”. Ця неспеціалізованість зумовлює ту обставину, що людина не пристосовується до світу, а пристосовує світ до себе, перетворюючи його» [79, с. 41]. Понимаемая таким образом природа человека объясняет востребованность культуры и нравственности — новых организационных принципов человеческого существования. Как фундаментальная составляющая культуры, нравственность способствует интеграции человека в мир, регуляции его отношений с миром и себе подобными, а также легитимации его деятельности. Тем самым «коды» человеческого поведения оказываются за его физической конституцией и отождествляются с культурой, которая в таком понимании противоположна природе.

Вторая позиция представлена идеей французского философа Э. Морена о сверх-мерности, избыточности человека, постоянно грозящей перерождению человеческих потенций в стихию разрушения. В частности, Морен использует понятие “*ubris*” — превышение меры: «И в архаических и в исторических обществах... осуществляется ожидание и поиск состояний опьянения, пароксизма, экстаза, временами, кажется, объединяющих предельную неупорядоченность спазма или конвульсий и предельную упорядоченность слияния с другим, с общиной, со вселенной... Эти экстраординарные, неопределенные, случайные и шаткие — и однако же фундаментальные — состояния переживаются *sapiens*’ом как наилучшие и наивысшие. Речь идет здесь не о том, чтобы прояснить такие феномены, но о признании за ними важности, которой пренебрегает традиционная антропология... Можно увидеть, что для *sapiens*’а характерно отнюдь не уменьшение аффективности, а напротив, настоящее вулканическое извержение пси-

хоаффективности, даже попросту превышение меры: ubris» [144, с. 121–122].

Обе позиции указывают на сущностную способность человека — чрезвычайную перевоплощаемость, получившую разнообразную философскую интерпретацию: как динамика человеческого духа («три превращения духа» Ф. Ницше), «выпадение» человека из природы, эксцентричность человеческой жизни, постоянный выход из центрированности вовне — за и по ту сторону мира (Э. Фромм, М. Шелер, Х. Плеснер и др.). Предельным проявлением сущностной перевоплощаемости человека является ситуация, когда существо, призванное создавать новые формы бытия, становится их разрушителем и нигилистом [186, с. 24–27].

Человек предстает существом, не сводимым к природе, эмпирической данности, способным выходить за обозначенные ею границы, противопоставлять себя природе. Однако это противопоставление делает человека причастным всему миру. Проблема заключается в том, пытается ли человек свести весь мир к своему окружению (преобразовать его по своему «образу и подобию») или открывается всему миру, универсализируя его [79, с. 45].

Современная антропология «уравнивает» и достоинства и недостатки человека, его разумность и не-разумность. Как отмечает В. Г. Табачковский, «неможливо абстрактно і субстанційно протиставляти розумність та безум, позаяк прогрес складності, винахідливості, розумності й соціальності здійснюється і завдяки помилкам, фантазіям, і заодно з ними, і всупереч їм» [183, с. 54]. Невозможность игнорирования тех проявлений человеческого, которые составляют альтернативу позитивным характеристикам человека, вносит корректировки в понимание универсальности человеческой природы. Выражающаяся в его экзистенциальной неисчерпаемости универсальность включает как преимущества для ее носителя, так и существенные предупреждения, угрозы [186, с. 36]. Она сопряжена со способностью человека быть одновременно свободным и несвободным, альтруистичным и эгоистичным, творцом и вандалом, стремящимся и к добру и злу, возвышенному и низменному, ищущим истину и успокаивающимся во лжи. Свою универсальность человек «мудрец-безумец» (Э. Морен) в полной мере разворачивает в социальности, возникающей и становящейся в сложном взаимодействии противоположных тенденций — хаотизирующих и упорядочивающих, разрушающих и созидających.

В. Г. Табачковский, предлагая признать ориентацию философско-антропологического знания на взаимодополняемость сущностных характеристик человека, вводит концепт «полисущностности» — принципиальной несводимости сущности человека ни к одному из ее проявлений, и высказывает предположение, что в ней, быть может, главная трудность поиска человеческого [184, с. 395]. «Плюрализм разносущностей», который представляет собой человек, образует его уникальный «микрокосм», репрезентует свернутую человеческую потенциальность, содержащую всю полноту жизни, разновекторность самореализаций человека. Полисущностность становится той побудительной силой, которая определяет потребность человека в самоопределении, и в предельном выражении выявляется в поиске смысла жизни. Человек оказывается перед мучительной смысложизненной проблемой — «взаимосогласования сущности и существования» [186, с. 25]. Он «приговорен» к постоянному становлению, а значит — к поиску способов и форм самоутверждения, никогда не находя полного удовлетворения в найденном и обретенном. В современной философской антропологии человек предстает существом с расфокусированной «точкой сборки», не сводимым к конкретным неизменным сущностям. Его онтологической характеристикой становится маргинальность как пространство сближения, взаимопроникновения, обоюдного дополнения его негативных и позитивных характеристик [54, с. 220, 226].

Современная антропология дает основания рассматривать человека как сложность, составляющую часть сложного мира, способную к самоорганизации через преодоление внутренних противоречий. Социокультурная реальность разворачивается «из» сложного субъекта — «с его недостаточностью, ограниченностью, эгоцентризмом, этноцентризмом, а также с его волей, сознанием, вопрошанием и направленностью на исследование — возникает не только с беспорядком, неопределенностью, противоречием, его смятением перед космосом, потерей привилегированной точки наблюдения, но также и одновременно с осознанием его культурной и социальной укорененности *hic et nunc, здесь и теперь*» [141, с. 126]. Это дает основания определить социокультурную реальность, включающую человека, как антропологическую сложность, которая соотносится с онтологией сложности (становлением, неопределенностью, хаосом, порядком, взаимодействием) и «индивидуальной онтологией» (В. Г. Табачковский), в центре которой — человек как культурогенная сложность.

Исследуя сложность, Э. Морен отмечает две ее фундаментальные характеристики. Во-первых, сложность — это холизм, соединение частей, элементов, которые образуют целое с новыми свойствами. Во-вторых, сложность буквально раздираема глубокими, нередуцируемыми противоречиями, которые не столько разрушают, сколько строят ее [141, с. 14]. Природа сложности обусловлена со-производством порядка и беспорядка, отношения между которыми, в свою очередь, раскрываются через три понятия: *взаимодействие* — «подлинный гордиев узел случайности и необходимости, поскольку случайное взаимодействие — при определенных условиях — играет роль спускового механизма для порождения необходимых результатов»; *трансформация*, «а именно превращения рассеянных элементов в организованное целое и, обратно, превращение организованного целого в рассеянные элементы»; и *организация* [141, с. 112].

Сложность появляется тогда, отмечает Э. Морен, «когда различные элементы целого становятся неотделимыми друг от друга и когда существует взаимная интерактивная и взаимная ретроактивная ткань между... частями и целым, целым и частями, частями между собой... Поэтому сложность представляет собой связь между единством и множественностью» [143, с. 10].

Следует выделить еще один важный момент — сложность не может быть понята без учета способов согласования ее частей. Более того, способ «самосборки» должен быть органичен данной сложностью, отвечать ее природе, производиться ею. Если гуманитарное знание, осмысливая сущность человека, открыло его сложность, современная наука дает возможность осмыслить человека в максимально широком контексте — как часть мира, взаимодействующего с ним по законам самоорганизации сложности. В таком контексте создаваемую человеком реальность можно рассматривать как антропосоциокультурную сложность, «встроенную» в природу, но качественно отличную от нее¹. Это значит, что ее становление и взаимодействие с миром предполагает некие дополнительные условия.

Человека, с учетом его полисущности, можно рассматривать как существо принципиально неопределенное и неустойчивое, как сложность, способную к нелинейной самореализации, в

¹ В терминах предыдущего раздела эта «встроенность» может быть выражена, в том числе, как способ соотнесенности глобальной «матрешки» сложностного темпомира человека и временных условий становления природы.

ходе которой высвобождается и разрушительный, и творческий потенциал. Понятие «человеческое» перестает быть «антропологической константой». Привычная линейная схема человека действующего: «предпринятое действие — полученный результат» выявляется непродуктивной и уступает место нелинейной схеме человека полисущностного.

Принципиальная несводимость сущности ни к одному из ее проявлений оборачивается для человека необходимостью сопряжения разных стратегий исследования мира. Ответ на вопрос «что такое человек» остается недостаточным без ответа на то, «кем есть человек». По словам Г. И. Шалашенко, всегда текущий, постоянно меняющийся контекст бытийного мира человека все время восстанавливает сложность отношений между этими двумя вопросами, и на каждом историческом этапе теоретическое установление этих отношений является значительно более сложным делом, чем это кажется на первый взгляд [216, с. 126]. Полисущностный человек обретает уникальную, не имеющую аналогов в природе способность к избыточной творческо-деструктивной самореализации, а потому востребует определенные способы и средства ее о-граничивания и регуляции.

Поскольку творческо-деструктивная сущность человека имеет иррационально-рациональные основания, управление ею предполагает наличие особого регулятива, в котором переплетаются разум и чувства, природное и культурное, осмысленное и интуитивное. Нравственность и есть таким регулятивом. Такие ее составляющие, как совесть, стыд, трудно поддаются рациональному контролю. Никакими доводами рассудка нельзя заглушить голос совести и чувство стыда, так же как нельзя человека научить быть совестливым или «привить» нравственные чувства. Нравственность «произрастает» из глубин человеческого естества, разворачивающегося в культуре. Она выражается в рационально осмысленных нормах общественной морали, которые никогда полностью не совпадают с индивидуальным нравственным самоопределением человека.

По замечанию Ю. А. Шрейдера, «в феномене совести есть нечто позволяющее считать ее абсолютным ориентиром даже теми, кто отрицает всяческие абсолюты» [224]. Он сравнивает этику с наукой о навигации в ценностно-ориентированном мире, а совесть — с «навигационным прибором», моральным компасом, который указывает на моральную недопустимость порой весьма соблазнительных поступков [224].

Совесьть — наиболее утонченное и богатое нюансами творение человеческого духа. Она потому и возникает, что для человека характерна амбивалентность чувств, эмоций и желаний. Это специфический морально-психологический защитный «механизм», который помогает человеку отстоять себя в чуждости окружающего мира и одновременно сделать его «своим», наполнив человеческими смыслами. Совесьть не терпит насилия, она подчиняется только нравственному закону: «Поступай по отношению к другому так, как ты хотел бы, чтобы он поступал по отношению к тебе».

Перефразируя известное высказывание И. Канта, можно сказать, что есть две бесконечности, которые человек воспринимает как вызов: бесконечность космоса, «звездного неба», и бесконечность его собственного душевного мира. Первую бесконечность он преодолевает, осваивая природную и социокультурную реальность, вторую — подчиняясь голосу совести.

Человек — это самоуправляемая сложность, которая осуществляет сознательный выбор собственного нравственного облика. Формируя представления о допустимом и должном, об истинном и возвышенном, культура активизирует механизмы саморегуляции личностного «Я», выступая системой блокирования деструктивной человеческой активности на интеллектуальном, ментальном, эмоциональном уровнях. Пространство культуры становится для человека ценностно-смысловым универсумом, полем приложения его универсальных возможностей и одновременно — индикатором их творческой сущности. Нравственность при этом связывает воедино обнаруженные человеком смыслы, являясь и «верховным благом», с которым эти смыслы соизмеряются, и внутренним законом, выступающим в качестве «морально-го цензора».

Стремительное изменение социокультурной реальности ставит человека перед необходимостью поиска идентичности в создаваемом им культурном разнообразии, переосмысления понимания и отношения к культуре. Осваивая многомерность культуры, человек оказывается перед опасностью «размывания» самоидентичности, а культура утрачивает для него четкие смысловые контуры. В то же время саму способность человека создавать культуру можно рассматривать как поиск и обретение им идентичности, что определяет этот поиск в качестве главной смысложизненной проблемы.

3.2. Человек и культура: поиск идентичности

Идентичность, с одной стороны, предполагает преодоление разрыва между «Я» и «Мы», то есть поиск способов взаимодействия, форм коммуникации. В то же время она невозможна без сохранения «автономии» «Я», его границ в любых формах групповой идентичности, что возможно за счет «сворачивания» каких-либо отношений.

В исследовании проблемы выделились (и разделились) личностная (персональная) и групповая (социальная) идентичности с соответствующими содержаниями разворачивающихся дискурсов. Преодоление «кризиса идентичности» видится в установлении тождества «Я» и «Мы», причем «Мы» является приоритетным. Как отмечает Е. К. Быстрицкий, «поняття ідентичності має обов'язковий та необхідний рефлексивний або інтенціональний вимір: спрямованість учасників в актах самоусвідомлення на віднесення себе до тієї чи тієї спільноти, колективу» [25, с. 56]. Это свидетельствует «про неподолану інтерпретацію персональної ідентичності у перспективі її класичного (модерного) розуміння як Я, яке досягає своєї самототожності через привласнення власної колективної сутності» [25, с. 64].

Проблему идентичности человека и культуры можно рассматривать в контексте *антропологической сложности* [71; 72], которая репрезентует онтологию «антропосоциального развертывания» (Э. Морен). Использование концепта антропологической сложности дает возможность рассматривать отношения человека и культуры как взаимодействие «сложного со сложным» или «сложного в сложном» (как «вложенные» друг в друга сложности). Более того, на первый план выходит сам *процесс* взаимодействия. В этом смысле не только сложности мыслятся процессуально, но и сам процесс их взаимодействия анализируется как сложность. «Важно понять, — подчеркивают В. И. Аршинов и Е. Н. Князева, — что взаимодействие элементов внутри системы или систем друг с другом сложнее взаимодействующих или, по крайней мере, не менее сложно, чем они сами и их количество. Кроме того, во взаимодействии адаптируются, приспособливаются друг к другу активные сущности, которые могут изменяться и изменять другие системы и окружающую среду» [12, с. 10].

Обобщая, можно сказать, что любая сложность, независимо от ее природы, обладает самоорганизационным потенциалом, то есть способна трансформировать, направлять внутренние проти-

воречия на саморазвитие. Сложность представляет собой динамическую сеть элементов, соединенных нетривиальными, оригинальными связями друг с другом. Ей присуще внутреннее разнообразие, которое делает ее гибкой, способной изменять свое поведение в зависимости от меняющейся ситуации. Сложные объекты являются открытыми, то есть обменивающимися веществом, энергией и/или информацией с окружающей средой. Границы сложности порой трудно определить (видение ее границ зависит от позиции наблюдателя). В сложных объектах возникают эмерджентные феномены (явления, свойства); они имеют память, для них характерно явление гистерезиса, при смене режима функционирования процессы возобновляются по старым следам (прежним руслам). Сложность регулируется петлями обратной связи: отрицательной, обеспечивающей восстановление равновесия, возврат к прежнему состоянию, и положительной, ответственной за быстрый, самоподстегивающийся рост, в ходе которого расцветает сложность.¹

Для наших рассуждений важна мысль Э. Морена о том, что в организации сложного мира особую роль играет связь космического и антропосоциального становления. Э. Морен подчеркивает циклическую зависимость антропосоциальной и физической реальности: «Не только человечество является побочным продуктом космического становления, но также и космос является побочным продуктом антропосоциального становления» [141, с. 127]. Вселенная «представляет собой удивительную архитектуру систем, сооруженных одни на других, одни между других, одни против других, включающихся друг в друга и переплетающихся друг с другом» [141, с. 134–135]. В этом переплетении космофизической и антропосоциальной вселенных, где каждая порождает другую, всецело завися от другой; переплетении объекта-космоса и познающего субъекта, который появляется как событие в космическом становлении, но в то же время в познании охватывает весь космос и порождает его в собственном видении — в этом и обнаруживается сложность, онтологическая, если говорить о сложности мира (и человека), и гносеологическая, если переходить к проблеме его познания [141, с. 127].

К принципам познания сложного Э. Морен относит: принцип рекурсии (челночное движение от частей к целому и от целого к частям); голографический принцип (во всяком сложном явлении

¹ О ключевых характеристиках сложности см. подробно [103, с. 41–42].

не только часть входит в целое, но и целое встроено в каждую отдельную часть); принцип обратной связи (причина и следствие замыкаются в рекурсивную петлю: причина воздействует на следствие, а следствие на причину); принцип самопроизводства и самоорганизации (генерирующей петли, в которой продукты сами становятся производителями и причинами того, что их производит); принцип авто-эко-организации (способность сложного объекта быть открытым/закрытым), диалогический принцип (см. подробнее — [141, с. 16–17]).

Исходя из этих методологических положений, попробуем ответить на вопросы: «Всегда ли человек идентичен культуре? Чем определяется и как возникает их идентичность?» Сама постановка вопросов предполагает признание принципиальной открытости человека, его изначальной сущностной (эссенциальной) и экзистенциальной неопределенности. Человек всегда пребывает на пути к самому себе, в постоянном самопоиске и самопроектировании. Обретаемая на этом пути идентичность (самоидентичность) также содержит в себе момент незавершенности, что свидетельствует скорее о достигнутом временном «тождестве мира и самооткрытия» [80, с. 110]. Тем самым фактически имеет место *идентификация* — процесс постоянного *вновь-обнаружения*, открытия человеком своего «Я» [72, с. 218].

Как внутреннее, сущностное, интимное, идентичность есть бытие-возможности (Е. К. Быстрицкий) полисущностного человека. Как публично-всеобщее, она представлена в объективированных характеристиках отношений и действий людей. Игнорирование этой онтологической разницы создает пространство упрощенного понимания феномена идентичности [25, с. 75]. Понимание идентичности как процесса позволяет преодолеть этот онтологический разрыв. В становящемся человеке сопрягаются, порождают друг друга различные формы идентичности: потенциальные — обнаруживаются и объективируются, выраженные — активизируют потенциальные. Идентификация предстает свойством антропологической сложности, становящейся по принципу самопроизводства и самоорганизации.

Развертывание идентичности происходит в определенном социокультурном контексте. Но верно также и то, что становящийся человек одновременно создает, формирует, изменяет то, с чем себя идентифицирует. Это означает, что человек и социокультурное пространство идентификации генерируют друг друга — человек во взаимодействии с другими идентичностями продуцирует

социокультурную среду, которая, в свою очередь, обладая эмерджентными свойствами, продуцирует человеческие идентичности. В «генерирующей петле» возникают и действуют собственно культурные «механизмы», обеспечивающие становление человека как персонифицированной (С. Б. Крымский) формы культуры. Одним из них является нравственность.

Если идентичность можно определить «как выражение способа бытия в тех или иных общностях» [25, с. 72], то идентификацию — как *создание* полисущностным человеком собственного способа бытия. Разнообразие содержания культуры, таким образом, следует рассматривать как идентифицированную полисущностность человека. Вынужденный организовывать, формировать, разворачивать свой жизненный мир через идентификацию, человек создает культуру, в которой и благодаря которой его мир создается. При этом в процессе идентификации актуализируется потребность человека сохранить свою «самость», не утратив связи с миром. Он вынужден находить способы и формы согласования идентификации и самоидентификации, «Я» и «Другого». Тем самым выявляется нравственная сущность человека.

В становлении антропологической сложности происходит зарождение культуры и нравственности, которые отвечают за ее сохранение и развитие. Полисущностный человек востребует «новый организационный принцип», каким становится культура и ее сущностная составляющая — нравственность. По словам А. Н. Ермоленко, «мораль і є тією системою норм, яка виконує функцію *інтеграції* людини до світу, *регуляцій* її стосунків з навколишнім світом і світом собі подібних, а також *легітимації* її діяльності. І якщо “матрицю” поведінки в органічному світі генетично закодовано в матеріальній конституції організму, то поведінка людини “кодується” поза її фізичною конституцією, а саме — в культурі» [79, с. 42].

Биологическая недостаточность человека как предпосылка возникновения культуры и нравственности дополняется его информационной избыточностью как возможностью реализации культурной деятельности и морального поведения. Э. Морен подчеркивает, что культура появляется в процессе очеловечивания раньше, чем родился собственно человеческий вид *sapiens*. Человек по своей природе — существо культурное, а культурное в человеке — продолжение природного [144, с. 46]. В культурном содержится, воплощается человеческое, в человеке — потенциаль-

но и актуально присутствует культура. Тем самым антропологическая сложность «устроена» по голографическому принципу — не только часть входит в целое (человек — часть культуры), но и целое «встроено» в часть (культура — часть человека). Иными словами, часть и целое могут меняться местами¹.

Продолжая рассуждать об антропологической сложности, можно добавить, что связь человека и культуры осуществляется также по принципу рекурсивной петли — продукты сами являются причинами того, что их производит. В данном случае это выражается в известной формулировке: человек создает культуру, которая создает человека. Отношения человека и культуры строятся на взаимотворчестве, которое рождает, поддерживает, изменяет антропологическую сложность.

При этом между человеком и культурой существует дополнительная, конкурентная, антагонистическая связь как между двумя противоположностями, то есть имеет место диалогический принцип. Разворачиваясь «из» человеческой сущности и «вместе» с человеком, культура, тем не менее, в онтологическом плане никогда полностью с ним не совпадает. Культура и человек не исчерпываются друг другом. Человек всегда является избыточным по отношению к культуре, актуализированному в культуре, стремится выйти за ее границы. Всегда имеет место априорная неактуальность созданного человеком и определенного как «культурное». Оно выражает только определенный аспект человеческого. В то же время культура расширяет границы антропологической сложности, стимулирует человека к творчеству, реализации свободы, тем самым не совпадая с человеком, каким он есть «здесь и сейчас». Можно утверждать, что в культуре всегда есть неучтенное человеческое, а в человеке — неучтенное культурное. В этом смысле они «обречены» на взаимную идентификацию.

Как отмечает Е. К. Быстрицкий, фактическая принадлежность жизненному миру культуры является неизбежной характеристикой идентичности: «...при всіх можливих кризах “малих ідентичностей” — колективних приналежностей до тих чи тих суспільних страт (класів), професійних та гендерних категорій, групах по інтересах, тощо — межею ідентичності залишається межа приналежності до того чи того “великого” охоплюючого етно-національ-

¹ Именно поэтому, как мы уже указывали в подразделе 2.1, в описании антропосоциокультурных систем более корректной является терминологическая конструкция «целое в целом» (И. В. Ершова-Бабенко).

ного, культурного світу життя (культури)» [25, с. 58]. Граница ідентичності людини збігається з культурою, що означає так-же — визначається, задається, позначається культурою.

Потенціальна здатність людини до багатовекторної самореалізації дає підстави говорити про *поліідентифікації* — різнонаправленому, часто непередбачуваному по своїх результатах процесі самопошуку і самоопределення людини [72, с. 220]. Поліідентифікація репрезентує людину як антропологічну складність, якої імманентно притаманна неопределенність. Е. Морен пише: «Як тільки індивід предпринімає дію, таким би воно ні було, воно починає ускользати від його намірів. Це дію вливається до всесвітньої взаємодії і, в кінцевому підсумку, поглинається оточенням, так що в результаті може отриматися навіть протилежне по відношенню до початкового наміру. Часто дію повертається бумерангом до нас самих» [141, с. 18]. Привична лінійна схема людини діючого — «предприніте дію — отриманий результат» виявляється непродуктивною і поступає місцем нелінійній схемі людини полісущностного.

Близьку ідею формулює Г. П. Ковадло, відзначаючи необхідність нової моделі ідентичності. Моделі, представляючої не самототожненість або просто рівність, однаковість (біологічної або гендерної ідентичності, яка незмінно-однакова від народження до смерті), а «ігру взаємостановлюючих посилань», в якій виникаючі значення в сам момент їх появи вже не ідентичні собі, оскільки утримують не тільки Своє, але і Друге і тим самим — можливість видозмінюватися, збагачуватися, наповнюватися новим змістом [106, с. 114].

Зв'язана з неопределенністю поліідентифікація містить не тільки можливість отримання себе, але і можливість самотрати. Ідентичність людини не передана і не гарантована. Приобщення до «Другого» може обернутися порабощенням «Я». Розділеність «Я» і «Другою» може казатися настільки непереодолимою, що залишитися може тільки «Я», або тільки «Другою». Поліідентифікація тим самим сопряжена з «негативною» ідентичністю в різних її проявах: отрицання пропонуваної культурою форм і способів ідентифікації (контркультурні тенденції), демонстрації девіантного і маргінального поведіння, жертвоування собою заради збереження себе і своєї культури, нарешті, ідентифікації з антикультурою.

Именно в таком онтологическом контексте выявляется экзистенциальная потребность в человекоберегающем способе бытия, создать который человек должен собственными усилиями. Парадокс антропологической сложности заключается в том, что человек тождественен не только культуре, он «носит» в себе множество «антикультурных миров», которые обнаруживают себя как антикультурные и античеловеческие только при объективизации. Человекомерность культуры не обуславливает полной культуромерности человека, но оставляет ему право на самотворчество, а значит, на ошибки и заблуждения [73, с. 236]. Тем самым еще в большей степени актуализируется проблема нравственного самоопределения.

Что же, в таком случае, понимать под культурой, которая традиционно рассматривалась как выражение человеческой сущности? Культура исторична, она меняется вместе с человеком. Ставя вопрос об идентичности человека и культуры, мы должны учитывать, с одной стороны, их онтологическую связь, разрыв которой оборачивается невозможностью идентификации человека в человеческом статусе. С другой стороны, человек и культура — историчны, способны к самоизменению. При этом набор социальных средств, которые создает и которыми пользуется человек для обеспечения собственного существования, не обязательно создается в культуре и культурой. Полисущностность человека выражается в способности к альтернативной самореализации, к разновекторному поиску идентичности, который может включать и векторы саморазрушения. В этой альтернативности культура представляет собой способ бытия, в котором через реализацию сущностных потенций человека возникают «человекоберегающие» основания, воспроизводимые в виде ценностных инвариантов, смысловых констант.

В человеческом бытии культура востребована и в своих инвариантных, универсальных формах, и во множестве культурных «миров», с которыми человек встречается в повседневности. Культура дает возможность человеку быть разным, не выходя при этом за границы культурного бытия, не пересекая «критический порог», разделяющий человеческое и античеловеческое. Человеческая жизнь из хаотического потока переводится культурой в «коливання, що утримує рівновагу через неперервний рух, поривання й спрямування людини, активність та стандарти її дій» [107, с. 203]. Сущностная открытость человека миру, его готовность воспринимать мир не только с собственных позиций, а с учетом

внутренних тенденций и «заинтересованности» самого мира, множественности тех голосов, которыми он обращается к человеку, делает жизнь полилогичной, многовекторной и смыслонаполняемой. Смыслами в таком случае становятся ответы на вопросы, которые человек задает себе и миру в процессе полилога с ним [73, с. 210].

Презентуя в качестве духовного опыта человечества представления о допустимом и должном, об истинном и возвышенном, культура активизирует механизмы саморегуляции человека, выступая системой блокирования деструктивной человеческой активности на интеллектуальном, ментальном, эмоциональном, физическом уровнях. Осуществляя жизнь как бытие в культуре, человек становится самоуправляющейся системой, способной воссоздавать самоидентичность через производство «антропологических переменных» (Элиасс).

Предоставляя самореализующемуся человеку возможность вырабатывать определенные модели отношений с миром, культура, тем не менее, не ограждает его от ошибок и кризисов. Сопровождающая историю культуры смена мировоззренческих приоритетов, определяющих стратегию отношений человека с миром, свидетельствует о том, что культура всегда оставляет человеку пространство для творчества и свободы. Сущностно связанная с человеком, она не может препятствовать его самореализации, и в этом плане востребует человека во всей его многомерности и полисущности.

Отбор принадлежащего собственно культурному в конечном итоге осуществляется историей. Но возможность осуществиться для самой истории сопряжена с культурой, которая создается живущим «сегодня и сейчас» человеком, самоопределяющимся в актуальном культурном пространстве. Избыточно самореализующемуся человеку культура предлагает ценностно апробированное, структурированное смысловое пространство, в котором человек «здесь-и-теперь» осуществляет собственную ценностную самоидентификацию, выявляет «человеческое-в-себе» через сопоставление с «человеческим-в-другом» в повседневности и «общечеловеческим» в истории.

Культура не только создает условия для творчества и реализации свободы, но и «удерживает» человека в своем ценностно-смысловом поле, в котором вопрос об идентичности человека становится вопросом его экзистенциального выбора между культурой и антикультурой. Необходимость самоидентификации

«приговаривает» человека к культуре, поскольку только в ней он обнаруживает пути саморазвития и саморазрушения, объединяя вопросы: «Кто есть Я?» и «Что есть культура?».

Кроме того, поощряя разнообразие индивидуальных форм человеческого существования, культура создает уникальные культурные целостности, устанавливая между ними границы и тем самым продуцируя противоречия. Культура есть способ самореализации и самоопределения человека, в котором границы возникают как внутри антропокультурного («моя» или «не моя» культура), так и между культурой и антикультурой («человеческое» и «античеловеческое»). То есть антропологическая сложность является холистической и одновременно распадающейся из-за внутренних противоречий, но именно они, по словам Э. Морена, парадоксальным образом создают ее [141, с. 14].

«Производя» уникальные человеческие общности, культура одновременно создает и условия для их сосуществования и сотрудничества, функционируя как ценностно-смысловая сложность, предлагая человеку апробированный в истории культурный опыт. Она выявляет, обнаруживает потенциал полисущностного человека, вместе с тем ставя человека перед необходимостью «ценностной» экспертизы проявленного человеческого, согласования его с уже включенным в опыт культуры. Человек, заявляя о себе в разнообразных актах «самотворения», на самом деле не может быть полностью уверен в том, что творимое, являемое им миру «здесь и сейчас» есть культурное. Статус «культурного» или «некультурного» проявления человеческого обретают только через соотнесение с другим «культурным» или «некультурным». Присвоение статуса культурного осуществляется всегда заново, впервые, поскольку человек в большинстве своем имеет дело с уникальными (сложными) людьми, ситуациями, объектами.

Культура «присутствует» на всех уровнях и в различных сферах человеческого бытия, но переход от одного уровня к другому требует учитывать изменение критериев «культурности», поскольку каждая индивидуальная сложность создает себя только ей присущим уникальным способом. Следовательно, необходимо брать во внимание фрактальность, самоподобие культурного и одновременно неповторимость его форм, на границах существования которых культура может возникнуть или разрушиться.

При этом возникает проблема «сложения/несложения», «соединения/несоединения» сложностей — человека и культуры, раз-

ных культурных пространств, культур разных временных слоев и др.¹ Все, что имеет сложную природу, обязательно взаимодействует с другими сложностями, но совсем не обязательно объединяется, «складывается» с ними в новые сложности. Очевидно, можно допустить, что существуют в принципе не складываемые сложности, в том числе и в социокультурной реальности. А потому важно выделять и анализировать факторы, которые минимизируют риски взаимодействия «нескладываемых» сложностей и оптимизируют взаимодействие потенциально совместимых.

Такая постановка проблемы дает возможность рассматривать культуру как сложность, которую человек создает для неконфликтного существования с миром. Потребность человека в смыслополагании, ценностном наполнении жизни есть выражение его полисущности (как потенциальной сложности), способности самому создавать жизненную программу, а значит, и определенные «технологии» ее реализации. За «самосборку» человека как сложности отвечает культура, которая есть одновременно и составляющая (часть) этой сложности и способ ее «сборки», то есть самоорганизации. Культура как «изобретенный» человеком способ самоорганизации появляется и проявляется тогда, когда возникает необходимость соотнесения, организации многообразия проявлений человеческого, как в самом человеке (когда речь идет об индивидуальном становлении), так и в его социокультурном окружении. Именно тогда возникает вопрос о собственно человеческом бытии, творческих возможностях человека и рисках его универсальной безграничной реализации.

В культуротворчестве человек задает себе вопросы о том, *что* он создает и *как* он это делает, решает проблему взаимообусловленности целей и средств, а не их взаимооправдания. Культура тем самым представляет собой созданную и постоянно обновляемую специфическую социальную «технологию», *способ самоорганизации антропологической сложности*, в котором через реализацию сущностных потенций человека возникают «человекосберегающие» основания, среди которых — и нравственные императивы.

Способность человека создавать культуру можно рассматривать как само- и смыслопоиск, который сопряжен и с нравственным самоопределением, а культуру отождествлять с самоиден-

¹ В подразделе 2.1 данная проблема была сформулирована в терминах комплементарности/некомплементарности (в том контексте — временных ячеек, связанных с различными уровнями и единицами человеческого бытия).

тификацией человека как сложности. Обретение или утрата человеком себя для культуры оборачивается тем же — она либо получает возможность развития, либо вырождается, разрушается. Проблема заключается в неоднозначности их взаимодействия, в непрогнозируемости результата, как для человека, так и для культуры. Однако именно культура с «укорененной» в ней нравственностью предоставляет человеку возможность многовариантного поиска себя, удерживая его при этом от утраты собственно «человеческого».

Сущностно связанная с творчеством и свободой, культура, по замечанию С. Б. Крымского, всегда была и остается ареной споров относительно того, что относится к ее достижениям, а что не заслуживает легитимизации. В конце концов, вопрос о культурном статусе того или иного продукта творческой деятельности человека — это вопрос исторического времени, которое также неотделимо от культуры. Культура всегда функционирует в окружении паракультуры и антикультуры, «і тільки історія проголошує вердикт відносного того, що належить до справжніх культурних здобутків, а що — ні, бо размежування тут є динамічним, адже сама культура відтворює історичний досвід і є виразом духу історії» [114, с. 68].

Важно еще раз подчеркнуть сложную взаимозависимость человека, культуры и истории (в мореновском понимании), их взаимотворение-взаиморазрушение ради преодоления конечности — и человеческого существования, и истории, и мира в целом. То, что является культурой по факту — как продукт творчества, — не всегда признается культурным в другую историческую эпоху, и в зависимости от оценки сохраняется или передается забвению.

Живительные силы культура черпает из личностного переживания человеком истории, ее драматического разворачивания, в котором настоящее приговорено к исчезновению, будущее заботит нереализованностью, а прошлое — непоправимостью. По образному выражению С. Б. Крымского, «страх перед тлінністю теперішнього, остаточністю минулого та фантомністю прийдешнього... покладає на культуру місію вторгнення в механізм перетворення майбутнього у минуле. Культура виступає як духовна альтернатива смерті, як поклик до вічності та подолання конечності... вона стає причетною до того материнського первня історії, який породжує і людину, і людську субстанцію культурних процесів» [114, с. 68].

Вопрос о «границах» свободы и сущности творчества становится вопросом экзистенциального выбора человека между культурой и антикультурой, в этическом плане — между добром и злом. Жизнь человека проходит на границе человеческого и античеловеческого, причем граница эта подвижна и часто размывается вследствие разнонаправленности индивидуальных жизнеосуществлений, равнозначных в своем праве на реализацию и бесконечных по диапазону проявлений. Эта «наблюдаемая» бесконечность склоняет нас к ценностному релятивизму: если на вершине ценностной пирамиды стоит человеческая индивидуальность, то все, что совершается человеком, есть проявление его уникальной сущности и культуры. Сложность не только в том, что граница между «ипостасями» человека подвижна, размываема, а и в том, что она условна, ибо возникает только в процессе смыслотворчества. Достаточно переместиться в иную социокультурную общность, историческую эпоху, чтобы понять, насколько относительны правила и нормы, традиции и ценности, регулирующие человеческую жизнь и проводящие границу между дозволенным и недозволенным, достойным и непристойным, возвышенным и низменным, в конечном итоге, человеческим и античеловеческим. Правомерно ли вообще их разделение, если у них один «носитель» — человек?

Становящийся человек тождественен культуре и антикультуре, и добру и злу, поскольку процесс идентификации допускает их смешение, появление «серых зон», в которых доминирует нравственный релятивизм. Необходимость самоопределения «обрекает» человека на культуру, а значит, и на выявление границ, разделяющих пути его саморазвития и саморазрушения. Поиск этой границы сопряжен с жизнетворчеством человека, в котором вопросы: «Что есть культура?» и «Какой Я человек?» взаимосвязаны и, в конце концов, требуют выбора между добром и злом. Культура рождается из смысловой неопределенности человеческой жизни благодаря напряженному усилию человека через нравственность обнаружить в себе человеческое.

Обретение или утрата человеком собственной идентичности для культуры оборачивается тем же — она либо получает возможность развития, либо вырождается, утрачивает самостоимость, разрушается. Проблема заключается в сложности, неоднозначности их взаимодействия, в непрогнозируемости результата, как для человека, так и для культуры. Однако, на наш взгляд, именно культура предоставляет человеку возможность

многовариантного поиска идентичности, удерживая его при этом от утраты собственно «человеческого».

Нравственность следует рассматривать как онтологическое основание антропосоциокультурного бытия, которое задает его смысловую топологию и созидательную направленность. Вместе с тем полисущностность человека определяет не только его открытость добру и злу, но и множество нравственных стратегий, способов реализации этических императивов.

3.3. Стратегии нравственного выбора человека

Итак, неоднозначность и неопределенность человеческой сущности и существования рассматривается нами в качестве предпосылки для обоснования потребности человека в культуре и нравственности, а их взаимообусловленность раскрывается через концепт антропологической сложности. Можно было бы предположить, что осмысление сущности культуры даст нам понимание того, что есть нравственность. Однако это не совсем так. Не только культура определяет сущность нравственности. Также верно и то, что сущность самой культуры определяется нравственностью. Более того, в самой культуре как процессе разворачивания полисущностности человека обнаруживаются разные нравственные стратегии, связанные со спецификой интерпретации абсолютных нравственных требований и их воплощением в практической деятельности человека.

Попробуем обозначить эти стратегии, обращаясь к парадигме сложности. Э. Морен определяет ее как парадигму *причастности — различения — соединения*, которая позволяет понять двойственное единство человеческого бытия (природного — культурного, мозгового — психического), а также осознать *одновременную* (курсив наш. — Авт.) *причастность* и *разделенность* человека и природы [142, с. 29–30]. По словам Морена, парадигма сложности призвана сменить *парадигму упрощения*, которая, в свою очередь, представлена двумя парадигмами — *причастности и различения*. Первая рассматривала человека как природное существо и занималась поиском неизменной «человеческой природы», вторая специфику человеческого искала за пределами природы. Используя данные Э. Мореном определения, проследим, как менялись представления о культуре и нравственности в выделенных парадигмах [74].

В парадигме причастности, которая сводила человека к природе, сложилось понимание культуры как особой «технологии» встраивания человека в природу, а смысл этических требований сводился к уподоблению человеческого поведения природному, естественному.

Понятие «фьюзис» (*phýsis*) в греческой натурфилософии обозначало целостность природы и человека, предполагающую, что человек «вслушивается» в природу, постигая «логос». А поскольку само слово «фьюзис» (*phýsis*) восходит к «фио» (*phýo*) — «рождение», «возникновение», «рост», «расцвет», нравственность предполагает самосовершенствование человека, его изменение, не противоречащее космосу, жизненному росту природы. Тем самым истоки нравственности виделись во взаимодействии человека и природы, человека и мира.

Аналогичный смысл прослеживается и в латинском слове «натура» (*natura*), концептуально заимствованном из греческого языка, но значение которого расширяется. Оно трактуется как «творческое начало того, что есть», а в другом значении — «врожденный характер», конституция определенной вещи» [79, с. 47–48]. Человек вписывается в природное окружение через нравственное «не навреди», которое становится смыслополагающим началом культурных практик античности — «техне», «мимезиса», «пайдейи».

Эта установка сохраняется и в средневековье, в частности, в идее испорченной грехопадением человеческой природы, которая исправляется, восстанавливается культурой как «культом».

Гуманисты и просветители уже саму культуру соотносят с человеческой природой — творческой и разумной. Парадигма причастности получает философское и научное обоснование: человек причастен к природе, устройство которой разумно, а разумная природа самого человека делает его причастным культуре (второй природе).

Поиск неизменной природы человека сопровождается поиском универсального морального закона, который выражает, во-первых, эту неизменность, а во-вторых — способность человека к нравственной самодисциплине. В истории философии и культуры он известен как «золотое правило нравственности», различные формулировки которого мы обнаруживаем в идеях «великих моралистов». Формируется образ морали как «этики добродетелей», согласно которой человек — это позитивно-ценностное существо, предрасположенное к добру и нравственному об-

разу действий. Выполнение нравственных правил ставится в зависимость от свободного выбора человека, меры его добродетельности. Тем самым добродетельность становится гарантией нравственности общества — чем больше нравственных людей, тем нравственнее общество [57, с. 264–265]. Подобные установки оставались доминирующими фактически до XIX в., окончательное оформление получив в «категорическом императиве» И. Канта.

Парадигма разделения также обнаруживает себя в античности, в противопоставлении «фюзиса» и «номоса», природы и культуры, «естественного» и «искусственного». Так, *physis* у Аристотеля означает бытие или сущность всех вещей, которые имеют свой источник движения, возможность репродуцирования — свой телос. Поэтому природа есть то, что не создано человеком, возникает и развивается само собой. Ей противопоставляется человеческий мир, создаваемый через *praxis* и *poiesis* — деятельность, поступки и творчество, мастерство [79, с. 48–49].

Нравственность имеет отношение к практической жизни человека, она связана с универсальными правилами человеческого поведения, политическими и правовыми нормами, в широком смысле — с *techne*, выражающем человеческие способности и умения, основанные на знании.

Эпоха средневековья, отдалив человека от природы (Бога) грехопадением, тем не менее закрепляет идею исключительности человека: созданный Богом по его образу и подобию, человек владеет всем сущим на земле. Более того, идея грехопадения получает положительный смысл, поскольку именно первородный грех сделал человека способным различать добро и зло, хотя определение абсолютного добра и зла остается прерогативой Бога. Таким образом, запрет вкусить плоды с дерева добра и зла является первым нормативным предписанием, которое очерчивает рамки человеческого поведения, является морально-правовым и опирается на сакральное основание [79, с. 40, 45]. Добавим также — изначально разделяет человека и Бога, земное и небесное, природное и сакральное. Нарушение очерченной Богом границы неизбежно влечет наказание.

Тем не менее в теоцентрической средневековой культуре является антропоцентризм христианской этики, поскольку она охватывает прежде всего сферу человеческих отношений и предусматривает, что «тільки людина є суб'єктом і об'єктом відповідальності, тільки вона є і адресатом, і носієм обов'язків» [79,

с. 60]. Десять заповедей, сформулированных в Библии, как и заветание Христа в Нагорной проповеди (И как желаете, чтобы люди поступали с вами, так и вы поступайте с ними) касаются только человеческих отношений и не распространяются на природу. В отличие от архаичных культур и цивилизаций Древнего Востока, в которых природа наделяется субъектностью и олицетворяет единство всего существующего, требующее следования определенным нравственным установкам («у вей» в даосизме, «ахимса» в буддизме и джайнизме), в христианстве природа отдается в распоряжение человека.

Однако антропоцентризм христианской этики не означает господство человека над природой как стратегию насилия. Бог дает человеку природу как партнера, хотя это партнерство и не является равноправным. Особенное положение человека в мире означает, что «ми маємо право й повинні вторгтися у світ, перетворюючи його, однак за будь-яке вторгнення ми повинні відповідати перед Богом» [79, с. 65]. Это делает человека ответственным за мир, сотворенный Богом, а значит, ему следует отвечать перед Богом за природу и ее целостность, заботиться о ней.

Позднее (в Новое время) происходит противопоставление внутренней и внешней природы человека, жизни и культуры. Разрыв с природой вынуждает человека обосновывать необходимость собственного способа существования, связывая его с культурой. Однако и сама культура утрачивает ценностную однозначность и рассматривается как источник проблем и противоречий между человеком, обществом и природой.

В рационалистическом мировоззрении формируются два образа природы и соответствующие отношения к ней, представленные дворянской и буржуазной культурами. Первая противопоставляет природу и культуру как иррациональное, хаотическое, разрушительное противопоставляется разуму, дисциплине, организованности [79, с. 96]. В конце XVII — начале XVIII вв. на смену понимания природы как стихии приходит понимание ее как спонтанного действия или спонтанной гармонии. Природа не нуждается в контроле со стороны культуры (воплощением человеческой разумности), поскольку способна к саморегуляции и самоорганизации [79, с. 97].

В Новое время намечается противоречие, которое определило культурно-философскую проблематику следующих столетий: между культурным как индивидуально-личностным (субъектным) и разумным как всеобще-родовым. Отстаивая идею свободной,

разумной личности, самоопределяющейся и саморазвивающейся в культуре и через культуру, просветительский индивидуализм акцентирует внимание на надындивидуальном начале, преобразующем человека, — обществе и государстве.

Между тем познание человеческой субъективности не могло осуществляться через познание коллективного субъекта, общества и человечества в целом. Именно поэтому культурологические идеи, ставшие основой формирования философии культуры XVIII–XIX вв., разрабатывались в рамках философских направлений и систем, в той или иной степени представляющих альтернативу крайнему рационализму и механицизму: в «моральной философии» английского Просвещения (А. Шефтсбери, Ф. Хатчесон, Д. Юм), в философии истории (Ж.-Ж. Руссо, Дж. Вико, И. Г. Гердер). Поднимая вопросы, характерные для Просвещения, философы стремились к целостному восприятию культуры, ее различных форм (морали, религии, права, языка, традиций и т. д.) и человечества как культурной общности. В эту эпоху происходит открытие историчности культуры, осмысление связи истории и культуры. Связанная с человеком и разумной человеческой деятельностью, культура очерчивает границы человеческого мира, «располагаясь» между двумя точками исторического пути — «естественным состоянием» и «разумным состоянием» человека. Культура одновременно представляет собой и исторический путь человечества с момента его возникновения и главный результат, итог этого пути. Разумность человека рассматривается как возможность через постижение собственной природы самому устанавливать границы своего мира.

В рассуждениях И. Гердера берет начало одна из важнейших идей философии истории и культуры — любое культурное образование, возникающее в истории, уникально. Культура если и не осознается еще «субъектным» аспектом истории, все же связывается с развитием индивидов. Она существует только в форме реальной взаимосвязи индивидов и в этом выражает природу человека: человек формируется культурой, он же ее создает и преобразует в «высшем максимуме взаимодействующих сил» [48, с. 440]. Культуре, таким образом, отводится свое, особое место в социальной среде, определяющее ее отличия и от государства, и от цивилизации. «Общий закон, управляющий всеми творениями»... и выражающийся «в *строе*, определенном *виде*, особом *существовании* всего», царит также и в истории, и осуществляется культурой [48, с. 37].

Таким образом, происходит постепенное «схождение» природы и культуры на основе присущей им общей способности к саморегуляции. В культуре эта способность связывается с человеческой индивидуальностью, которая в философских размышлениях того времени обретает все большую автономность от культурных норм, в том числе и нравственных.

Идея относительности нравственных норм, долгие столетия находящаяся на периферии практической философии, критикуемая ею, выдвигается на первый план. Индивидуализация социальной реальности оборачивается тем, что мораль в своих традиционных установках утрачивает непосредственное влияние на общество. Общество перерастает мораль. Его дифференциация, усложнение, появление новых видов и форм деятельности все труднее соотносятся с универсальными требованиями морали и нравственными качествами человека. Напротив, моральная чистоплотность не дает гарантии и не требуется для профессионального успеха. Более того, избежать злых умыслов людей-профессионалов можно в том случае, если общество вообще не будет зависеть от моральных мотивов личности, ее добродетелей и пороков [57, с. 267–268]. Происходит зарождение «корпоративной» этики — системной и институциональной, которая не зависит от содержательных мотивов, воплощена в правилах функционирования социальных групп и подсистем, совпадает с их объективной логикой [57, с. 270].

Таким образом, парадигма упрощения сформировала два различных образа морали — как императива (универсального закона) и набора ситуативных нравственных норм. В парадигме сложности актуализируется проблема соотнесения альтернативных стратегий нравственности.

Изменяется ли сущность нравственности и культуры в историческом движении человечества, в процессе личностного становления человека? И да, и нет. Да — поскольку человек создает культуру «по своему образу и подобию», пытается осмыслить ее уже как результаты своей деятельности. Создает и оценивает, изменяется сам, принимая или отвергая созданное, в том числе и с нравственных позиций. Изменяется, тем самым, *понимание* сущности нравственности и культуры. Нет — поскольку в этой изменчивости остаются «вечные ценности» культуры и нравственные абсолюты. Культура (и ее сущностная основа — нравственность) — это одновременно и субъективный опыт (в том числе и коллективных субъектов), изменчивый и разнообразный, и стрем-

ление человека к нахождению устойчивых, неизменных оснований своего бытия, сохраняющих его в качестве человека [74, с. 79–80].

В парадигме сложности (причастности — различия — единения) переосмысливается связь человека, культуры и нравственности.

Причастность предполагает, что человек одновременно принадлежит природе и обществу, а потому призван сохранять их средствами культуры¹. В сложном мире человек пребывает на «границе» природного и социокультурного. Он никогда полностью не принадлежит ни одному из этих пространственно-временных континуумов, является качественно иным «третьим», постоянно вновь возникающим под их влиянием и участвующим в их становлении. Становиться и оставаться человеком — означает привнести в природу и общество созидательные смыслы человеческого бытия. Человек есть «природомерная» и «социомерная» сложность, которая объединяет эти мерности через культуру и нравственность.

Возможность такого объединения предполагает принятие принципа ответственности: «...когда каждый поступает так, как если бы он в рамках своей собственной деятельности был ответственен за целое» [205, с. 368]. Этика причастности — это этика, основанная на сознательном стремлении человека ограничить свое «Эго» и быть «Другим», а значит, быть ответственным за «Другого». Это альтруистическая этика, которая «означает действия отдачи без внешнего принуждения, не ради награды, основанные лишь на альтруизме и чувстве ответственности по отношению к обществу, человечеству» и, добавим, к природе [119, с. 20].

Различение предполагает понимание специфики человека и человеческого существования, его отличий (в том числе и негативных) от других живых систем, побуждает к переосмыслению таких человеческих феноменов, как творчество и свобода. Его полисущностность означает многомерность, которая соотносится и с антикультурой, и в этом, видимо, заключается проявление человеческой свободы. Свобода, скорее всего, есть демонстрация

¹ Это естественным образом предполагает, что человек выстраивает отношения с миром не с собственной неизменной позиции (по сути антропоцентрической), а «настраивается» на мир, в согласованном взаимодействии с ним открывая новые грани собственной неисчерпаемой сущности.

относительной автономности человека (в том числе и по отношению к культуре) — его способности быть хозяином самому себе, руководствоваться своими собственными законами или способности овладеть определенной деятельностью, иными словами, превышать меру, проявлять избыточность. Именно поэтому любые попытки установить границы свободы (даже путем самоограничения) приводят к ее отрицанию. Это наводит на мысль о ценностной неоднозначности свободы, которую не следует причислять к безусловным благам цивилизации¹. «Треба пам'ятати і про той величезний потенціал зла, агресії, руйнування тощо, котрий вона несе і завжди буде нести у собі і що завдяки саме свободі людина — цей завзятий винахідник цінностей — завжди давала і далі даватиме чималі підстави для сумніву щодо істини про те, що людина є найвищою цінністю для самої себе» [217, с. 125]. Соответственно, возникает проблема таким образом ориентированного личностного сознания, которое бы придавало деятельности человека созидательный характер, направляло бы ее на благо не только себе подобным, но и себе «неподобным» — всему живому и неживому.

Ценность свободы выявляется в смысловом пространстве культуры. В ней человек обнаруживает альтернативные возможности и стремится к нахождению того единственного для себя способа существования, в котором готов освободиться от свободы в пользу бытия. В культуре свобода выявляет себя не только как выбор, но и как творчество².

Различение предполагает также учет культурного разнообразия с соответствующими нравственными установками, ситуаций принципиального «несовпадения» взглядов, оценок, поведения и реакций людей; понимание целей и задач профессиональной деятельности, ее возможных последствий с учетом творческо-деструктивной сущности человека. Различение провоцирует этический релятивизм, неоднозначность нравственного самоопределения человека.

В парадигме сложности, в системе различающих отношений актуализируются толерантные формы взаимодействия, которые выражают культуру бытия человека в негарантированном, на-

¹ Эта мысль была раскрыта во втором разделе, в котором мы показали противоречивую сущность свободы в структуре антропного времени.

² Подробнее это было показано при анализе бердяевской концепции свободы (см. подраздел 1.4).

сыщенном дифференциациями и сингулярностями мире, превращают совместное существование в существование совместимое [55, с. 176]. Толерантность требует апеллирования не столько к доводам рассудка, общественного мнения или традиции, сколько к «нравственному закону во мне», следуя которому человек определяет границы толерантности, стремясь различить, опознать в себе и «Другом» человеческое и античеловеческое. Всегда подвижная, граница толерантности проходит между культурой и антикультурой, нравственным и безнравственным.

Соединение двух стратегий — причастности и различения — рождает сложность. Человек, осуществляющий нравственный выбор, по сути, соединяет две этические стратегии — причастности нравственным императивам и признания относительности нравственных норм. Необходимость нравственного выбора создает особое экзистенциальное состояние — нравственное напряжение, бытие на границе нравственного и безнравственного, созидательного и разрушительного. Это актуализирует нравственную саморегуляцию человека — выбор «здесь и сейчас», осуществляемый на основе следования нравственным императивам, понимания конкретной ситуации (контекстуальности нравственного выбора), а также осмысления его последствий.

Однако этими альтернативными стратегиями не исчерпывается проблема нравственного выбора. Можно выделять также и стратегию невыполнения любых нравственных требований, когда человек ставит себя в ситуацию «по ту сторону добра и зла», считая это проявлением свободы. При этом следует различать осознанный отказ и невыполнение «по незнанию» вследствие того, что человек не в состоянии распознать конкретную ситуацию как ситуацию нравственного выбора. В связи с этим возникает вопрос о связи нравственности и свободы — один из ключевых в этике (некоторые его аспекты рассмотрены в первом разделе).

Соотношение свободы и нравственности можно отнести к ряду антиномий, находя аргументы в пользу того, что нравственные требования и ограничивают свободу, и определяют поведение человека как свободного существа. Действительно, сама способность человека быть нравственным и совершать нравственные поступки предполагает наличие у него свободы (свободы воли). Совершить нравственный поступок «можно лишь при условии, когда поступающий свободно выбирает между различными вариантами своих действий. В противном случае эти действия обуславливались бы неумолимыми природными или социальны-

ми факторами, однозначно определяющими поведение и мысли человека» [224].

Если свободу понимать как потенциальную способность человека к свободному выбору, после совершения этого выбора исходная свобода заканчивается, поскольку поступок становится неустранимой реальностью и накладывает на человека определенные ограничения. В этом смысле нравственный закон отличается от природного тем, что он принимается по собственной воле, а свобода остается предпосылкой нравственного поведения [223, с. 100–101].

Если и имеет место несовместимость свободы и нравственного закона, то, скорее всего, она выражается в том, что нравственный закон отбирает у человека свободу аморального, безнравственного выбора и в таком понимании детерминирует человеческое поведение. В связи с этим повторимся: нравственные императивы выявляют ценностный статус свободы, ориентируя человека на самореализацию среди других людей, также наделенных свободой воли. Тем самым через соблюдение нравственных императивов происходит вхождение человека в мир культуры.

У культуры нет и не может быть множества нравственных «сущностей». Есть специфические преломления нравственности в разных сферах деятельности человека, они — не более чем ее модификации, которые не должны противоречить исходному нравственному принципу «Не навреди». Ценностная значимость изначально чуждого в своей объективности мира задается смысловым поиском и нравственным самоопределением человека, поиском культурного как такового. В формообразованиях человеческого духа культура становится способом преодоления «хаоса внутри человека», из внешних условий трансформируется в личностные убеждения, ценности, жизненные принципы. Сущностная открытость человека миру, его готовность воспринимать этот мир не только с позиций собственных интересов, а с учетом внутренних тенденций и «заинтересованности» самого мира и представленных в нем субъектов, множественности тех голосов, которыми он обращается к человеку, делает жизнь полилогичной, многовекторной, позволяя человеку находить смыслы, обогащающие его индивидуальное бытие. Смыслами в таком случае становятся ответы на вопросы, которые человек задает себе и миру в процессе полилога с ним [73, с. 210].

Человек как личность не задан природой, даже в ее сочетании с социальными условиями, а возникает из бунта, тайны, борь-

бы с самим собой. Он самоконструируется через систему запретов, эстетику нравственных усилий. Личность, с одной стороны, противопоставляет стихийности, случайности и фатальным последствиям внешних обстоятельств образцы осмысленности, гармонии, надежду и веру в лучшую перспективу, какие присущи внутреннему миру человека, а с другой — в самосозидании осмысленного существования открывает внешнему бытию возможность освидетельствования, выявления в качестве особого, альтернативного мира [113, с. 37]. Двухнаправленность активности «Я» — «вовне» и «вовнутрь» — перестраивает как внутренний, так и внешний мир человека, мир самой культуры. Презентуя в качестве духовного опыта человечества представления о должном и допустимом, выступая системой блокирования деструктивной человеческой активности, культура активизирует нравственную саморегуляцию человека.

3.4. Диалог как ситуация нравственного выбора

Нравственное самоопределение человека всегда имеет характер диалога — с самим собой, другими людьми, с культурной традицией, историей, Богом. Можно утверждать, что не только нравственность рождает диалог, но и сама возникает в диалоге — из фундаментальной потребности человека в самореализации, которая обуславливает такую же фундаментальную потребность в «Другом». М. Бубер отмечает, что именно в диалоге возникает ответственность «Я» за отношения между участниками коммуникации. Э. Левинас определяет сосредоточенность на «Другом», ответственность за «Другого» как нравственный императив коммуникативного пространства, поэтому диалог у него из способа передачи смысла трансформируется в способ смыслотворчества. У П. Рикёра голос «Другого» в диалоге становится голосом совести, который призывает человека справедливо жить с другими и для других [прив. по: 173, с. 232–235].

Через нравственность достигается синергичный эффект — связь человека с человеком при сохранении их самоценности. Эта способность нравственности (позволяющая ставить знак равенства между нею и культурой) обусловлена сочетанием в ней императивного, непреложно-должного и свободно полагаемого, субъективно определяемого. Возможность многовариантной реализации, открывающаяся перед человеком, требует самоопре-

деления, прежде всего, в онтологическом плане (отношу я себя к человеческому или античеловеческому) и только после этого возникает вопрос «какой я человек?». Первичным является самоопределение в «человеческом — античеловеческом», и это всегда нравственное самоопределение, которое осуществляется в межиндивидной коммуникации, в интересубъективности.

Понятие интересубъективности (хотя и в неявной форме) изначально содержало идею *смысловой неопределенности* межсубъектных отношений [73, с. 181]. Э. Гуссерль, пытавшийся ответить на вопрос: «...как, в каких интенциональностях, в каких синтетах, в каких мотивациях оформляется во мне смысл “другого Ego”», рассуждает об интересубъективности как «тут-сущем, для каждого доступном в его собственных предметах мире», в котором я могу обнаружить «Другого» и познать его как отличное от моего бытие [59, с. 49–50].

Придавая миру антропологическое измерение и закладывая основы для обоснования социальности как интересубъективности высшего порядка, Гуссерль рассматривает интересубъективность как «ничье» бытие, вне которого, тем не менее, тождественный самому себе субъект не может существовать. Рассматривая интересубъективность как отношение «Я — Другой», Э. Гуссерль, по сути, выявляет его неопределенность, связанную со специфической обнаружения и познания «Другого».

У М. Хайдеггера «жизненный мир» Э. Гуссерля, переосмысленный как «бытие-в-мире» — *Dasein*, расколот между интересубъективностью («бытием-с-Другим») и стремлением к аутентичному бытию — обретению самости, которое ставится выше всех интересубъективных контекстов. «Бытие-с-Другим» Хайдеггер рассматривает как усредненное и отчужденное бытие (повседневность). Поскольку интересубъективность сосуществует с бытием, «Другой» является необходимой основой бытия. Он — источник жизни (рождения человека) и источник смерти (опасности потери самости), то есть амбивалентен по отношению к «Я».

«Другой» как условие существования «Я» исследуется в работах М. Бахтина, Ж. Делёза, Ж. Деррида, Ж. Лакана, Ж.-Л. Нанси, М. Турнье, М. Фуко и др. Постепенно он лишается враждебности, а интересубъективность становится пространством диалога через мир тел, вещей и слов. «Все, до меня касающееся, приходит в мое сознание, начиная с моего имени, из внешнего мира через уста других, с их интонацией, в их эмоционально-ценностной тональности; я осознаю себя первоначально через других, от

них я получаю слова, формы, тональность для получения первоначального представления о себе самом... Как тело формируется первоначально в материнском лоне (теле), так и сознание человека пробуждается окутанным чужим сознанием», — пишет М. Бахтин [17, с. 342].

Интерсубъективность одновременно трансформируется в некую онтологическую форму, возникающую в процессе трансцендирования «Я» и «Другого», и отождествляется с самим процессом трансцендирования, в котором структуры сознания выполняют конституирующую роль. Как бытие «между», интерсубъективность обретает черты становящегося бытия, «на границе» между «Я» и «Другим», которое никогда не тождественно самому себе, является трансцендирующим бытием.

Никогда полностью не снимаемая смысловая неопределенность интерсубъективных взаимодействий вызвана «наложением» разнонаправленных интенций: от «Я» к «Другому» и от «Другого» к «Я» [73, с. 185]. Нетождественность «Я» и «Другого» задает сложную динамику их отношений, в которой статус «Другого» может измениться на статус «Чужого» или «Ты». Г. И. Шалашенко пишет: «Реальний досвід становлення і існування моєї “власності” (“я-йності”) в “Іншому” відбувається двояко: поперше, завдяки негативному відношенню, оскільки “Інший” виявляється як чужий, котрий уникає моєї... “колонізації”, і, подруге, в позитивному, — оскільки лише в цьому пізнається “Інший” взагалі як інший, тобто в своєму власному бутті» [215, с. 60].

Межсубъектным отношениям свойственна принципиальная асимметричность, поскольку отношение субъекта к самому себе всегда предпочтительнее, чем к «Другому». «Мое відношення до самого себе *суттєво* інше, ніж відношення до “іншого”, і *фундаментальне*, незважаючи на всі модифікації загального відношення між обома відношеннями, котрі мірою необхідності завершують “мое” широке суб’єктне буття» [215, с. 65]. Стремление «Я» понять «Другого» (создать отношение «Я — Ты») разрушается самим «Я», доминирующим над «Чужим».

Смысловая неопределенность интерсубъективных отношений не снимается и в диалоге, который, устанавливая связи между субъектами, порождает новую неопределенность. Не случайно философов, анализирующих диалог, коммуникацию (К.-О. Апель, Г. Арндт, М. Бахтин, Б. Вальденфельс, Ж. Лакан, Э. Левинас, М. Мерло-Понти, П. Рикёр, О. Розеншток-Хюси, Р. Рорти,

Б. Хюбнер и др.), интересует не столько возникновение intersубъективности, сколько ее топология, причем отражающая процессуальность диалога, его незавершенность и творческую сущность.

Смыслотворчество в диалоге — это процесс снятия одной неопределенности и переход к новой, это возникновение дискурсов и контекстов, исчезающих в бесконечности междисциплинарных коммуникаций. Диалоговое пространство порождает множественность смысловых контекстов, которые невозможно сравнивать, а можно только охватить как «переплетение, паутину или поле жизненных практик» (Вальденфельс). Человек, осуществляющий свою жизнь во множестве контекстов — языковых, национальных, идеологических, религиозных, художественных и др., оказывается перед необходимостью понимания смысловой множественности. Он постоянно пребывает в ситуации выбора способов и средств «встраивания» в те или иные смысловые структуры, сталкивается с необходимостью понимания иных «языков» и кодов, соотнесения их с «кодом» собственной самоорганизации. Контекстуальность, плюральность диалогового пространства порождает проблему согласования и, в конечном итоге, выводит на проблему соотношения контекстуальности и универсальности как в индивидуальном, так и в коллективном бытии. Диалог может либо выйти на новый уровень (через достижение консенсуса), либо прекратиться (из-за разрыва связей вследствие непонимания), либо трансформироваться в формальный коммуникативный процесс.

Смысловая сложность коммуникативного процесса, связанная с необходимостью «распознавания» «Своего», «Чужого» и «Другого»; открытость междисциплинарной коммуникации, в которой осуществляются индивидуальные становления, обуславливают принципиальную неустойчивость intersубъективности, ее особую «чувствительность» к активности индивидов и социокультурному контексту. Коммуникативное пространство асимметрично и динамично, включает переходы от относительной упорядоченности к хаотичности, которая усиливается децентрированностью диалогических отношений [73, с. 188].

Представляя собой в первичном состоянии коммуникативную среду, в которой в потенциальном виде содержатся структурированные смысловые пространства, intersубъективность формируется в непредсказуемости человеческих реакций, в риске быть непонятым и не понять самому. Г.-Г. Гадамер писал: «Что “вы-

яснится” в беседе, никто этого не знает заранее. Достижение взаимопонимания или неудача на пути к нему подобны событию, случающемуся с нами. И лишь когда разговор окончен, мы можем сказать, что он получился или же что судьба ему не благоприятствовала» [45, с. 446].

Интерсубъективность является переходным состоянием от «Я» к «Мы» и от «Мы» к «Я». Стремясь к самоидентификации, «Я» претерпевает трансформации, открываясь бытию «Другого», поэтому присутствует в интерсубъективности как нелинейная целостность так же, как и «Мы», возникнув, вновь трансформируется в вероятностную перспективу коммуникации. Интерсубъективность может трансформироваться в творческое сообщество участников коммуникации, и вместе с тем в ней всегда присутствует возможность не состояться, не сбыться, распасться на монологические существования разобщенных индивидов. Замкнутый на себе самом индивид, окруженный хаосом непонимания, и общность ведущих диалог индивидуальностей — два полярных состояния, к которым могут привести межсубъектные взаимодействия. Первый грозит человеку одиночеством, погружением в граничное бытие, второй вводит в мир культуры, в котором «Свое», «Другое» и «Чужое» сосуществуют в толерантном социокультурном пространстве человеческого бытия. Тем самым интерсубъективность одновременно проявляет себя и как среда, в которой преобладает неопределенность, и как сеть коммуникаций, складывающаяся «из узлов, “точек сборки” коммуникаций, воспроизводимых (повторяющихся) различными диалогов-событий-встреч, самоорганизующихся изначально свободно по хаотически встроенному “фрактально-сетевому” принципу» [14, с. 78].

На каких основаниях возникает связь между индивидуальностями в процессе коммуникации, что движет людьми в их стремлении приблизиться друг к другу — уважение, любопытство, желание общения, любовь, восхищение или зависть, корысть, лесть, нереализованные амбиции? Иными словами, *какой «Я» и какой «Другой»* вступают в диалог? П. Рикёр формулирует эту проблему как объединение субъекта говорящего с субъектом действующим (отношения между «кто» и «что-и-почему») [167, с. 51]. При такой постановке вопроса возникает этическое измерение личности, включающее лингвистический и прагматический ее аспекты.

Подчеркивая асимметрию диалогических отношений, Рикёр отмечает, что «тот, кто действует, обязательно оказывает на кого-

то другого силовое давление. Взаимодействие — это не просто столкновение агентов, одинаково способных инициировать действие, но — столкновение того, кто действует, с тем, кто испытывает действие, начала активного с началом страдательным». Там, где сила, рассуждает П. Рикёр, там и возможность насилия. «Силовое давление, оказываемое одним человеком на другого, является фундаментальной предпосылкой для того, чтобы использовать другого как инструмент. А такое использование — уже начало насилия, преддверие преследований, истязаний, убийств» [167, с. 56–57].

Очевидно, чтобы этого не случилось, в диалоге должен присутствовать «Третий», задающий его вертикальный «срез» и создающий симметричное пространство интерсубъективности. Б. Вальденфельс отмечает, что «Третий» обозначает место, где встречаются вне-порядковые домогательства и правила порядка. Он может выступать в разных формах: как третье лицо, являющееся темой разговора, как заинтересованный или незаинтересованный свидетель диалога, или как инстанция порядка, которая вмешивается в диалог, руководит им, распределяет роли [39, с. 98–99]. Если «Другой» и «Чужой» вызывают беспокойство, тревогу, пугают и настораживают, то «Третий» «в кооперації чи у змаганні спрямовує нас на певні цілі, підпорядковує нашу поведінку спільним правилам і в такий спосіб встановлює між нами соціальний зв'язок» [39, с. 106]. Он разрушает бинарные оппозиции «Я» и «Другого», «Я» и «Чужого», выстраивая их как равенности, которые становятся такими потому, что являются частью тринитарной структуры. «Третий» воплощает собой некое единство, которое потенциально присутствует в человеческой сущности и делает человека способным объединяться с другим человеком. Он не принадлежит диалоговому порядку. «Чужий і Третій рухаються в різних вимірах, які хоча й перетинаються між собою, але у своїй гетерогенності не впорядковані в одній шкалі. Чужий і Третій не вкладаються до комунікативного порядку, вони ставляться один до одного, радше, як надлишок поза-порядкового до домірності нормального порядку» [39, с. 101]. Но именно «вне-находимость» «Третьего» в порядках «Своего», «Другого» и «Чужого» дает ему возможность организовывать и направлять их становление.

Диалог структурируется в двух плоскостях — горизонтальной, представленной множеством распадающихся дискурсов и контекстов, и вертикальной — ценностно-иерархичной, ограничиваю-

шей множественность горизонтальных связей и выявляющей внутреннюю связь между ними. Дискурсы «горизонтального» диалогового пространства предлагают свои правила регуляции отношений, которые Э. Агацци обозначил как «конститутивные» — принятые субъектами действия, определяющие, «как должно быть» при выполнении какого-то действия, и зависящие от того, «как устроен (конституирован) предмет, являющийся целью этого действия» [5, с. 69–70]¹. «Вертикаль» диалогового пространства определяется императивами, здесь действуют не правила, а нормы. «Моральная перспектива бытия задает совершенно особую систему координат, когда жизнь индивидов измеряется не часами, метрами и килограммами — показателями, которые уходят в дурную бесконечность и в любом, сколь угодно большом, своем натуральном выражении только подчеркивают ограниченность человеческих возможностей, — а абсолютными величинами. Мораль... — не просто путь. Это — путь в вечность» [57, с. 259].

«Эйдосы» Платона, «врожденные идеи» Р. Декарта, трансцендентное И. Канта, архетипы К. Г. Юнга указывают на вертикаль, которая связывает человека с более широкой сферой реальности, простирающейся за пределами эмпирической социальности и преломляющейся в его сознании в понятии Абсолюта, Природы, Бога. Это «абсолютный Третий», который, вследствие его «внезаходимости» в обжитом, тривиальном человеческом мире, его непрявленности, сокрытости, символизируется и наполняет человеческое бытие высшими смыслами. «Абсолютный Третий» заставляет человека, ведущего диалог, вдруг замолкать, вслушиваться в «голос бытия», стремясь через молчание выразить невыразимое, замыкаться в одиночестве, в монологичном бытии, чтобы приблизиться к полилогичному бытию Универсума. Ведя диалог с бытием через «Абсолютного Третьего», человек выстраивает его ценностную вертикаль, в которой «Третий» ассоциируется со сферой «должного», нравственного бытия. Императивы нравственности предписывают действовать определенным образом не потому, «что это непрременный путь к достижению некоей заранее предвидимой цели, а потому, что они приняты как некое безусловное благо, как ценность в себе и для себя»

¹ Иными словами, конститутивные правила определяют должное, исходя из целей человеческой деятельности, поэтому в них не содержится императива, они внутренне гипотетичны, носят рекомендательный характер, а значит, не обязательны для соблюдения.

[5, с. 71]. М. К. Мамардашвили, рассуждая о высшем благе, отмечает, что оно стоит по ту сторону «человеческого — слишком человеческого». Оно не берет какой-нибудь определенный, конкретный предмет и не объявляет его «высшим» по отношению к другим. «Высшее благо — это форма (“образ”, “идея”, “эйдос”, “вид”), обладающая свойством всех философских абстракций, подчиняющихся их общему принципу — ничто не должно определяться по содержанию, а лишь точно задавать невидимое, быть само его неделимым измерением» [134, с. 12].

Самоопределение человека в нравственной вертикали сопряжено с нравственным выбором, который всегда — граничная ситуация. Находясь между стыдом и бесстыдством, честью и бесчестьем, Богом и смертью Бога, свободой и необходимостью, человек открывает для себя границу между человеческим и античеловеческим. Делая выбор в пользу «человеческого», прорываясь к человеку в себе самом из экзистенциального хаоса, человек «зановорождается» (М. К. Мамардашвили) вместе с нравственностью, которая указывает «на удел человеческий, на основные состояния и ограничения, накладываемые на то, что возможно для человека, на то, к чему он может стремиться и чего может достичь» [134, с. 14]. В ситуации нравственного выбора пространство культуры «сжимается» до «индивидуального пространства» данного человека, осознающего себя ответственным за все человечество. Принимая эту ответственность, человек способен сохранить отношения с миром только путем самоограничения своих безмерных притязаний к нему.

«Нравственный космос вечно возникает из хаоса духовного мира, — писал В. С. Библер. — Обновленное, изначальное рождение космоса из хаотической стихии — только оно дает нравственности... внутреннюю жизненную силу» [23, с. 34]. Нравственность как сущностная основа культуры возникает из сосредоточенности человека на себе и на бытии других людей, в которой «рождается *только его* (этого индивида) мир, *только его* уникальное, единственное *всеобщее*» [23, с. 35].

Пространство диалога — это среда возможных договоренностей и конфликтов, компромиссов и непримиримых позиций, проявления ненависти и любви, сострадания и безучастия, свободы и необходимости, творчества и деструкции. В неоднозначности межличностных взаимодействий через нравственность происходит *самозарождение* культуры. Ценностно-императивная сущность нравственности обуславливает соразмерность в куль-

туре универсального и индивидуально-личностного. Любая универсализация требований нравственности оборачивается пере рождением ее в морализаторство. Как отмечает Б. Вальденфельс, универсализация превращается в давление и принуждение универсализации, если точка зрения универсального, которую мы занимаем, превращается в универсальную точку зрения, которой подчиняются как Свое, так и Чужое [39, с. 107]. Напротив, субъективизация нравственных норм приводит к релятивизму, в конечном итоге искажается их сущность. Отказ от нравственных императивов превращает человеческую жизнь в жизнь «накануне», которая, как будто имея все предпосылки сбыться, никогда не осуществляется, человек постоянно отбрасывается к «безначальному началу» (В. С. Библер). Нравственность создает «силовое поле» культуры, в котором абсолютные императивы наполняются конкретным содержанием, интерпретируются в культурных контекстах, сосуществуя в едином толерантном пространстве человеческого бытия. Абсолютные нравственные ценности становятся инвариантами, отграничивающими бытие от небытия, мир человека от бездны и хаоса античеловеческого.

Культура возникает из существенных различий между людьми, из вызова, который бросают друг другу участники коммуникации, возникает для того, чтобы человек мог реализоваться и благодаря, и вопреки своим отличиям от «Другого». Ее нравственная сущность находит выражение в формировании толерантных форм межличностного взаимодействия, способствующих коллективным «эффектам», когерентному взаимодействию человека и человека, индивида и общества. «Толерантность развивается как культура бытия в негарантированном, сложном, насыщенном дифференциациями и сингулярностями мире», она «развернута на прогресс и развитие, на те различия-исключения, которые делают жизнь многомерной, создают постоянную неудовлетворенность завершенным и достигнутым» [55, с. 176, 182]. Она произрастает из самой сущности человека, который «не виключає себе з того зла, в якому живе, і не відлучається з того добра, в ім'я якого живе» [108, с. 178]. Толерантность не устраняет причины конфликтов, которые, как и зло, имеют глубокие корни в самой онтологии человека, но она меняет *направленность* осознанных человеческих усилий, давая возможность вырваться из «заколдованного» круга ненависти, нетерпимости, «щоб попереднє зло не стало абсолютною перепоною для майбутнього співробітництва» [108, с. 178].

Зарождающиеся в разнонаправленных intersubъективных взаимодействиях нравственные требования культура закрепляет в структурированном пространстве языка и диалога. Выраженные в слове и через слово, нравственные нормы рационализируются и универсализируются, создают единое коммуникативное пространство, в котором всегда есть возможность консенсуса, понимания людьми друг друга. Возникает диалог в предельно широком понимании, соединяющий две разновекторные стратегии: «прагнення людини... до особистісної самореалізації, виконання свого власного проекту буття і водночас об'єктивної необхідності — задля збереження самої можливості подальшого існування цивілізації як надзвичайно тендітного утворення — упорядкованої, заснованої на певних раціонально вивірених, загальноприйнятних (об'єднуючих, а не роз'єднуючих) інваріантах поведінки, чітко унормованої системи спілкування, доконечної потреби в людиномірному, що ґрунтується на гуманістичних засадах, співжитті» [10, с. 175–176].

В диалоге преодолевается разрыв между этикой абстрактного долга, абсолютных нравственных требований и релятивизмом индивидуальных моральных норм и предписаний, формируется этика ответственности. В согласовании множества сознательных, персональных суждений возникают рационально обоснованные этические нормы и принципы. Они перестают быть тем, с чем можно или нельзя считаться (в силу их абстракции или субъективности), а становятся тем, через что человек не в состоянии переступить, не разрушив свой жизненный мир. Этика ответственности включает все возможные уровни: ответственность перед собой и другим — семьей, друзьями, коллегами, ответственность за порученное дело, за свои поступки и последствия своей деятельности, но также — за сохранение цивилизации, окружающей среды, судьбу бытия [10, с. 190–191].

Раздел 4

НРАВСТВЕННЫЕ ИДЕАЛЫ МУЛЬТИКУЛЬТУРНОГО МИРА

4.1. Нравственный поиск в плюрализме культур

В современном мире разворачиваются, усиливая и противостоя друг другу, разнообразные социокультурные процессы и тенденции. Одна из тенденций связывается с процессами интеграции, стиранием культурных границ между странами и регионами, объединением их в единое цивилизационное пространство и определяется как глобализация. Другая, обозначаемая как мультикультурализм, связана с противоположными процессами — сохранением культурной идентичности, самобытности народов.

Обладают ли действенной силой нравственные требования в мультикультурной коммуникации? Можно ли говорить о соблюдении нравственных идеалов в мультикультурном мире? Иными словами, способна ли культура справиться с проблемами, которые сама же и порождает? Современная исследовательница Сейла Бенхабиб отстаивает оптимистическую позицию, подчеркивая принципиальную неконфликтность моральных, этических и оценочных составляющих культуры: «По мере накопления наших знаний о других культурах и о нас самих возрастает и наше чувство относительности... Чем больше мы понимаем, тем больше способны прощать...» [18, с. 40, 47].

Проблема осложняется тем, что требует разъяснения самого понятия мультикультурализма, поскольку в современных исследованиях отсутствует его общепринятое определение.

Как правило, в анализе мультикультурализма внимание акцентируется на следующих аспектах: демографических (констатирующих внутреннее разнообразие общества), политических (отражающих политическое регулирование и реагирование на этническое разнообразие), идеологическо-нормативных (на основе

которых создаются модели политической активности), социально-трансформативных (направленных на искоренение различных проявлений нетерпимости), исторических (изучающих культурное разнообразие и отношения между культурами) и др. [44, с. 111–112].

Соответственно сложились различные трактовки мультикультурализма, что дало повод американскому историку и публицисту Р. Бернстайну заметить: «“Мультикультурализм” определено — понятие неопределенное» [233, с. 4]. Тем не менее попробуем обозначить его основные значения в контексте интересующей нас проблемы.

По замечанию Ю. Хабермаса, основным признаком мультикультурализма является «...равноправное существование различных форм культурной жизни» [202, с. 417]. Формула «интеграция без ассимиляции» стала выражением сущности политики мультикультурализма.

Российская исследовательница М. Тлостанова подчеркивает, что понятие мультикультурализма представляет альтернативу логоцентричности, обосновывая плюралистичную культурную пирамиду и предлагая «идеальное» и часто утопическое видение в соответствии или в противоположность понятиям «общество», «культура разнообразия» [190, с. 238, 239].

Украинские исследователи Н. Недюха и В. Жарков отмечают, что мультикультурализм представляет теорию, политику и практику неконфликтного сосуществования. Он утверждает уважение к различиям, но при этом не отказывается от поиска универсальности; предполагает возможность полного инкорпорирования в общество индивидов и групп без ограничений их прав и свобод, потери индивидуально неповторимых характеристик [145, с. 26].

В существующих подходах и определениях следует выделить общую особенность. Мультикультурализм рассматривается преимущественно как взаимодействие «коллективных субъектов» — национальных, этнических групп, проживающих в границах одного государства и испытывающих трудности с культурной коммуникацией. Сложившийся аспект исследования отчасти связан с историей проблемы. Активизировавшиеся во второй половине XX в. миграционные процессы потребовали выявления и изучения факторов, с одной стороны, поддерживающих культурное разнообразие, с другой — не разрушающих целостность многонациональных государств. А поскольку в настоящее время фактически все общества являются мультикультурными, требуется

изучение, прежде всего, таких факторов коллективного существования, как религиозность, иммиграция, глобализация и индивидуализм — как показатель упадка традиционного морального консенсуса [145, с. 5].

Мультикультурализм означает сохранение культурной идентичности, полифонии субкультур в многонациональном государстве, но при этом разрывает связь понятий «культура», «этнос», «национальность». Речь, как правило, идет не столько о сохранении этнического разнообразия, сколько разнообразия образов и стилей жизни, ценностей, традиций и так далее путем свободного выбора человеком культурных образцов. Однако каждый человек «укоренен» в своей национальной культуре, придерживается ее традиций, которые часто имеют архетипическую основу и предполагают сохранение этнического своеобразия. Непонимание или игнорирование этого фактора оборачивается неудачей сугубо политически-правовыми средствами решить проблему мультикультурного существования. Подобная политика не только малопродуктивна, но часто и провокационна, поскольку продуцирует новые конфликты. Культурная идентичность должна строиться на свободном выборе человека, а не на обязывающих предписаниях, регламентирующих его жизнь [170, с. 45]. Недооценка этого фактора дает основания критикам мультикультурализма высказывать мысль о том, что понятия культуры и мультикультурализма малопродуктивны для понимания групповых требований самоидентичности, для размышлений по поводу справедливости и разнообразия [244, с. 145].

Ч. Тейлор подчеркивает, что в условиях мультикультурализма возникает требование признания всеми равной ценности разных культур, «щоб ми всі визнали рівну цінність (value) різних культур, щоб ми не лише дозволяли їм виживати, але й визнали їхнє *достойнство* (worth)» [187, с. 63]. Однако стоит только обратиться к содержанию разных культур, реализация данного требования выявляется проблематичной.

В связи с этим обнаруживается еще одна сложность в исследовании феномена мультикультурализма — многозначность или неопределенность понятия культуры. Когда речь идет о коллективных субъектах, культура преимущественно соотносится с традицией в широком смысле — привычным, устоявшимся образом жизни с соответствующим ценностным строем (включающем и этическую составляющую). Выделение в проблеме мультикультурализма индивидуального «среза» предполагает учет экзистен-

циально-личностного измерения культуры, связи культуры с сущностью и существованием человека, способами его самореализации, поиском самоидентичности. В таком случае становится возможным проследить, как возникает со-творчество человека и культуры, а через культуру — с другими людьми.

Собственно, об этом пишет Ч. Тейлор, отмечая, что мы станем действительными людьми, способными себя понять и определить свою идентичность, когда овладеваем всем богатством языков — в широком смысле — способов выражения себя. Но учимся мы этим способам в отношениях с другими, «значимыми другими» [187, с. 35]. Исследуя феномен мультикультурализма сквозь призму идентичности, он формулирует конструктивный принцип преодоления конфронтации культур — тезис о публичном признании идентичности другого как пути действительного утверждения собственной идентичности. Ч. Тейлор пишет о «срединном пути» между гомогенизирующим требованием признания равной ценности культур, с одной стороны, и «самозамуровыванием в этноцентрических стандартах» — с другой. «Інші культури існують, і ми повинні й надалі жити разом — водночас як у межах усього світу, так і перемішані в кожному окремому суспільстві» [187, с. 70]. «Презумпция равного достоинства» предполагает, что «культуры, які впродовж тривалого відтинку часу створювали обрїй значення для великої кількості людських істот..., артикулювали їхні почуття блага, їхнє почуття святого і їхнє почуття прекрасного, що вони напевно мають щось таке, що заслуговує на наше захоплення та повагу». Моральный аспект этого вопроса заключается в понимании и чувствовании того, что «ми становимо лише одну окрему частину в суцільній оповіді про людство». «Презумпция равного достоинства» требует от нас желания быть открытыми для сравнительного культурного исследования, которое заменит наши горизонты окончательным их слиянием [187, с. 70–71].

Практическая реализация данного требования предполагает обращение к сфере межличностных отношений, где возникают нравственность и культура, из которых берет начало «политика мультикультурализма». Тем самым обнаруживается междисциплинарный характер проблемы мультикультурализма, рассмотрение которой предполагает объединения культурологического, антропологического и этического аспектов. В связи с этим следует отметить работу Джеймса Лейдлоу (James Laidlaw) “The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom” [243], в

которой ставится вопрос о наведении мостов между антропологией и этикой, о создании моральной антропологии, в которой центральной является тема свободы и личной ответственности. «Мираж релятивизма», довлеющий над антропологией, по мнению Дж. Лейдлоу, препятствует глубокому анализу этических проблем [243, с. 23–29]. Нравственные концепции выстраиваются в рамках определенных социокультурных систем, каждая из которых, основываясь на традиции, привычных действиях, отрицает человеческую свободу. В свою очередь, философы, обращаясь к нравственной проблематике, исследуют мотивации, суждения, поступки человека, упуская из виду социальный уровень. Антропология призвана стать этической, а этика — антропологической, делает вывод Лейдлоу, только в таком случае свобода будет и объектом и инструментом антропологической мысли [243, с. 92].

Идея Дж. Лейдлоу получила развитие в сборнике “Moral Engines: Exploring the Ethical Drives in Human Life” [247], одним из соавторов которого он является. Авторы подчеркивают необходимость обновления и антропологизации нравственной проблематики¹, задавая вопросом: что на самом деле обязывает нас и руководит нами в стремлении понять жизнь в этических терминах? В книге поднимаются вопросы перестройки основ этики, о побудительных мотивах человеческого нравственного поведения, культивировании сослагательного нарратива в этической проблематике как проявлении «заботы о близком другом», нравственной глубине повседневной жизни и др. Используя метафору “moral engines” как «путеводную звезду», философы и антропологи пытаются осмыслить фундаментальные вопросы нравственного управления человеческой жизнью [247, с. 9].

Очень близка идее «антропологической» этики позиция российского философа В. Межуева, который подчеркивает, что «дружат не народы, а люди, представляющие разные народы, но только в случае обретения ими своей индивидуальной идентичности, выводящей их за пределы своей этнической группы и позволяющей приобщиться к ценностям более высокого порядка» [138, с. 166–167]. Поэтому правильнее говорить не о диалоге культур, а о диалоге людей, представляющих разные культуры, «в кото-

¹ Во втором разделе был предложен наш вариант антропологического толкования добра и зла — как векторов свободы воли в структуре антропного времени.

ром субъективность одного существует посредством не отрицания, а утверждения субъективности другого» [138, с. 166].

Смещение проблематики мультикультурализма в сторону межличностной коммуникации и индивидуальной идентичности актуализирует поиск соответствующих этических правил и норм, создающих возможность диалога. В мультикультурной коммуникации становятся востребованными разные этические установки и предписания, возникшие на уникальных культурных «почвах». Они действенны, имеют практическую значимость, пока есть люди — носители этих культур. Тем самым культура как общечеловеческий феномен, представленный во множестве индивидуальных формообразований, становится неким «управляющим параметром», задающим направление поиска основ совместного существования — во-первых, в межличностной коммуникации, во-вторых, в системе нравственности.

Возникает вопрос, что и как должно измениться в самой нравственности? Немецкий философ Х. Йонас писал о том, что этика прошлого основывалась на нескольких базовых установках: положение людей, обусловленное природой самого человека и природой вещей, по своим принципам установлено раз и навсегда; на основании этого нетрудно рационально определить человеческое благо; границы человеческих действий и человеческой ответственности четко очерчены [89, с. 12].

Подобные установки определили соответствующий характер человеческой деятельности, понимаемой как *“techne”*. В этическом плане она была нейтральной по отношению к объекту и субъекту деятельности. В первом случае — поскольку не могла нанести существенный вред объектам, способным к самосохранению своей природы. Во втором — поскольку осознавалась как ограниченная природой необходимость. Этические требования распространялись только на отношения человека с человеком и отношение человека к самому себе. Причем деятельность в сфере «человек» отличалась от преобразовательной деятельности (*techne*) тем, что представляла собой ограниченную во временном и пространственном отношении практику. Имеющийся набор нравственных «констант» определял «правильное» поведение в типичных, повседневных ситуациях [89, с. 17–18].

Тем самым традиционная этика отражала представления человека о мире (и обществе) как упорядоченном, статичном, ко-

торый поддается рациональному объяснению. Миру как порядку соответствовала так называемая позитивная мораль. Ее суть российский философ А. А. Гусейнов определяет следующим образом: нравственными считаются «все поступки за исключением тех, на которые а) был наложен моральный запрет и которые поэтому приобрели форму негативного поступка, а также тех, которые б) были совершены вопреки запрету, в его прямое нарушение...» [58, с. 21]. Такое понимание нравственности приводит к тому, что «каждый считает, что он поступает нравственно», поскольку любой поступок может быть описан в моральных терминах (добродетельность совпадает с добротностью) и привязан (в том числе и самим индивидом) к оси нравственных координат. «Позитивная» мораль не снимает, а усиливает нравственный релятивизм, поскольку конкретные моральные правила и оценки могут противоречить друг другу [58, с. 21].

Мультикультурная реальность предъявляет свои требования к традиционным нравственным установкам. Мультикультурный мир — это мир вариативный, хаотизированный, неустойчивый и динамичный. Это мир, который порожден и в котором продолжает разворачиваться антропологическая сложность. Он требует, с одной стороны, культурной пластичности, с другой — сохранения идентичности индивидов и социальных групп. Тем самым необходимо сохранение и следование нравственным императивам и, в то же время, нужен поиск *способов следования* им, воплощения их с учетом сложности и ценностной неоднозначности социокультурной реальности.

В связи с этим Гусейнов обосновывает мысль о переходе к так называемой негативной этике. При этом он отталкивается «от совершенно очевидной особенности функционирования морали в жизни человека и общества», а именно той, что «мораль получает свое адекватное теоретическое выражение в отрицательных определениях, а практическое воплощение в запретах» [58, с. 6]. Запреты, в свою очередь, выявляют безусловный, категорический характер нравственности, поскольку человек апеллирует к ней «в предельных ситуациях, когда на карту ставится жизнь». «Индивид вступает в пространство морали, заявляет себя в качестве морального существа, мыслит и действует в логике морали тогда, когда ставит себя на кон, когда он показывает и доказывает, что он больше себя самого, что для него есть вещи, которые поважнее удовольствий, выгоды, благополучия. Когда он

показывает и доказывает, что есть вещи, через которые он никогда и ни за что не переступит» [58, с. 7]¹.

По мнению философа, соответствие абсолютных моральных требований поступкам — полностью во власти индивида, зависит от его сознательной воли. А «такowymi являются и в принципе могут быть только моральные запреты и соответствующие им, реализующие их поступки, которые я и называю негативными». «Не все, что мы не делаем, относится к области негативных поступков, а только то, что мы не совершаем, несмотря на то, что нам очень хочется совершить и есть все возможности сделать это» [58, с. 21].

Важным, на наш взгляд, в «негативной» этике является то, что на первый план выходит индивидуальный выбор и ответственность человека, который не спекулирует идеей относительности нравственных норм, а следует нравственным императивам фактом несовершения аморальных действий. А. А. Гусейнов отмечает, что «человек не делает того, что должен был бы сделать по всем другим неморальным основаниям... он не совершает этого только в силу морального запрета, то есть у него нет других оснований не совершить этого поступка» [58, с. 20–21]. В акте «несвершения» особенно отчетливо выражается нравственное «Я», поскольку в данной ситуации человеку очень трудно обмануть самого себя. Он следует исключительно своим духовным принципам, лишенным соображений выгоды и ситуативной обусловленности. Если нравственно чистые поступки вообще существуют, то это, конечно, негативные поступки [58, с. 23–24].

Тем самым негативная мораль, не утрачивая абсолютности и категоричности, дает человеку возможность свободного самоопределения в качестве нравственного существа, самостоятельно и ответственно устанавливающего границы собственной субъективности, свободы. Ограничивая себя нравственными запретами, человек не совершает того, что может иметь негативные последствия для окружающего мира и для него самого как личности.

¹ Понятно, что подобные ситуации для человека — скорее исключение, чем правило. Тем не менее в ценностных установках, которыми он руководствуется в повседневности, нравственность задает направление, вектор его поступков. Человек создает собственный аксиологический образ мира и готов нести за него и за себя ответственность, он «прочерчивает свою ось координат добра и зла, в соответствии с которой он совершает поступки, выстраивает свое поведение» [58, с. 11].

В условиях культурного разнообразия важным становится то, что негативные поступки, в отличие от позитивных, имеют универсальную природу. «Вполне можно представить, что люди все вместе чего-то не делают, если они пришли к согласию, что этого делать не надо... мы, люди, обнаруживаем свое нравственное качество не только и не столько в том, что мы делаем, сколько в том, чего не делаем, от чего воздерживаемся» [58, с. 23]. Подобное «недеяние» значительно расширяет сферу возможного диалога, поскольку в нем высвечивается универсальное человеческое, объединяющее людей.

М. Эпштейн в связи с этим предлагает различать всеобщее и универсальное в этике. Всеобщее всегда выступает как должествование. Именно поэтому «первое и последнее слово в кантовском императиве неразрывно связаны: «поступай» стоит в повелительном наклонении, потому что поступать надо так, чтобы максима твоего поведения стала «всеобщим законом» [229, с. 110].

Универсальное заключено в самом человеке, и поэтому оно проявляется не как обязанность, а как возможность. «Можно представить универсальную этику, построенную именно в сослагательном, а не повелительном наклонении, этику возможностей, а не долженствований» [229, с. 111]. «Если первичная нравственная интуиция состоит в том, чтобы облечь свою необходимость в форму возможности для другого, то смысл этики уже этим определяется как дальнейшее расширение сферы возможного для другого» [229, с. 113].

Возможность, предоставляемая нами другим, из средства реализации наших собственных потребностей превращается в самоцель — раскрытие возможностей другого. «Другой предстает мне в модусе своих духовных, творческих, профессиональных и эмоциональных возможностей, и если я способствую их раскрытию, значит, формальная вежливость между нами переросла в подлинно содержательные этические отношения.... В отношениях между людьми этически оправданы возможности, которые они создают друг для друга» [229, с. 113].

В. Межуев пишет об общечеловеческом родстве, осознание которого способствует диалогу не только внутри своей культурной группы, но и с представителями других групп. Но сознание причастности человека ко всему человеческому роду возникает только после осознания себя автономной личностью, свободной индивидуальностью [138, с. 167]. В осознании общечеловеческого родства берет начало цивилизация диалога, которая предпо-

лагает «не ликвидацию разных культур, а свободный доступ к каждой из них со стороны тех, кто того пожелает. Она делает подвижными границы не между культурами, а между людьми, которые получают право свободно перемещаться из одного культурного пространства в другое» [138, с. 168]. Универсальность цивилизации диалога — не в том, что она формирует универсальную этику, а в открытости и толерантном отношении к разным культурам, создании условий для диалога, в процессе которого любая культура может стать «моей культурой», «а граница между тем, что я считаю своей культурой в отличие от чужой, обуславливается исключительно моим личным свободным выбором» [138, с. 168].

Не по этой ли причине политика мультикультурализма сталкивается с такими трудностями, пытаюсь выработать *всеобщие* правила и нормы взаимодействия культур? В мультикультурном мире неконфликтное существование предполагает обнаружение и сохранение универсального человеческого в разнообразии его проявлений. А это означает не установку всеобщих моральных требований или, напротив, утверждение нравственного релятивизма, а переход к этике возможностей.

Этика возможностей коррелирует с современной антропологией, в которой обосновывается идея о том, что человек содержит в себе множество онтологических проектов. Ни один из них не раскрывает человека полностью. Сам для себя человек всегда — проект, возможность, «навигатор», в определении С. А. Смирнова. Человеку-навигатору «необходима смена ориентиров, восстановление опор, поиск и восстановление своего места в мире, выстраивание заново всего смыслового хронотопа, смыслового целого, без которого человек как сущее жить не может по определению» [179, с. 182].

В самоопределении, в поиске себя человек создает культуру и переосмысливает нравственные абсолюты, которые играют роль ориентиров, духовных констант. Прокладывание собственного пути невозможно без ориентиров, в отношении нравственных абсолютов — это ориентиры, удерживающие человека в пространстве культуры.

Смирнов отмечает, что навигация начинается тогда, когда поиск не может закончиться получением готового места и готового искомого предмета-ориентира. «Человек не может получить опоры, не может сориентироваться, не узнаёт, не слышит, не видит, не чувствует... Прежде всего потому, что во внешнем мире

он не находит опор. Он нуждается в ином — в поиске себя. Но его как внешнего ориентира нет и быть не может. Он вынужден ещё только прийти к нему, точнее, создать» [179, с. 189].

Ситуацию мультикультурализма, в которой находится современное общество, можно также сравнить с поиском, навигацией, только уже в масштабах человечества. Понимание этики как этики возможностей придает явлению мультикультурализма позитивный смысл, хотя и не лишает его противоречий. По сути, само бытие человека (потенциально содержащее множество онтологических проектов) предполагает мультикультурализм — разнообразие способов самоорганизации его жизни.

Мультикультурализм предстает социокультурным явлением, связанным с индивидуальной сущностью культуры, но которая проявляется в коллективных формах. Связь индивидуального и коллективного в культуре поддерживается нравственными установками, вырабатываемыми этикой возможностей. Таким образом, сам диалог (точнее полилог) культур продуцирует особый феномен самоорганизации человеческих сообществ, каким становится «негативная» этика. Можно говорить о своеобразном переключении «режима» функционирования культуры в ситуации мультикультурной коммуникации: требование соблюдения универсальных нравственных норм сменяется предоставлением человеку возможности не совершать безнравственных поступков самому и тем самым побуждать к нравственному поведению других.

«Этика возможностей» перекликается с этическими установками восточных культур, в которых нравственные требования даосизма («у вей»), буддизма («ахимса») и других выражают «благоговение перед жизнью» (А. Швейцер), благодарность миру. Восточная философия — это философия пути («дао», «срединный путь» в буддизме), придерживаясь которого человек устраняет себя как источник конфликтов с миром, не утрачивая при этом возможности стать человеком. Наши ненасильственные действия и поступки предполагают такие же ответные действия через пробуждение в другом человеке нравственного, общечеловеческого.

Эту идею отстаивает Ю. Хабермас в концепции «коммуникативной рациональности», создающей условия для социального сотрудничества, открытости, готовности слушать разумные доводы как других людей, так и свои собственные. Разумное обсуждение и дискуссия дают возможность добросовестного обме-

на мыслями, когда каждый из участников отдает себе отчет в том, как каждый из них понимает собственные жизненные интересы, как принимается то или иное решение и как в нем выражается определенное обобщенное суждение [202, с. 171]. Оно становится значимым и важным для участников дискуссии «за счет уравновешивания интересов и достижения компромисса, за счет целенаправленного выбора способов, морального обоснования и проверки на юридическую связь» [202, с. 391].

Консенсус как ненасильственный способ достижения взаимопонимания является выражением справедливости и солидарности в интересующем взаимодействии. С. Бенхабиб [18] отмечает, что он предполагает умение договариваться с людьми противоположных убеждений и предпочтений, а также умение дистанцироваться от собственных самых глубоких страстей для того, чтобы оценить их с гипотетической точки зрения общей нравственности.

Таким образом, мультикультурализм является противоречивым феноменом. С одной стороны, он предоставляет благоприятную среду для противостояния и конфликтов, с другой (как культурный феномен) — содержит возможность их преодоления и предупреждения.

В первом случае конфликт может сопровождаться так называемым культурным шоком, который, в свою очередь, может перерасти в «культурную травму» и даже привести к «культурному взрыву» с непредсказуемыми последствиями. Американский исследователь Калерво Обер ввел термин «культурный шок» для обозначения тревоги, которая появляется у человека при вхождении в новую культуру и которая дает о себе знать в результате потери всех привычных знаков и символов социального взаимодействия [248]¹.

Несмотря на то, что данный термин в содержательном плане имеет ярко выраженную психологическую нагрузку, он описывает ситуацию, как правило, неожиданного и болезненного вхождения в чужую культуру, требующую от человека переоценки собственной. Тем самым возникает конфликт старых и новых культурных ориентаций, когда привычное и знакомое для человека уже не работает, а чужое и неизвестное требуют освоения. Эта

¹ Направивается параллель с понятием «шока будущего» или «футурошока», введенным Э. Тоффлером в 1970 г. и обозначающим социальное явление разрыва между прошлым и будущим [191].

ситуация требует адаптации и перестройки, а изменения не обязательно происходят в худшую сторону. Хотя в любом случае для человека это стрессовая ситуация. В связи с этим с начала 90-х годов XX в. в исследованиях чаще используется понятие «стресс аккультурации».

Следует признать, что культурный шок скорее норма, чем исключение во взаимодействии культур, но он может стимулировать культурные инновации только в случае «снятия» и перевода его в конструктивные действия, не вызывающие культурной травмы.

Исследователи культурной травмы (Дж. Александер, Ф. Смит, Р. Айерман, П. Штомпка, Н. Смелзер, Б. Гизен и др.) отмечают, что она представляет собой событие, которое подрывает или подавляет один или несколько ключевых элементов культуры или культуру в целом (Н. Смелзер) [прив. по: 1, с. 64], связана с разрушением оснований культурной идентичности, которое может полностью уничтожить коллектив или потребовать изменения его основных мифов и идей (Р. Айерман) [9, с. 134]; сказывается не только на людях, непосредственно переживших ее, но и на последующих поколениях, выстраивающих свою идентичность с сохранением травмы (Б. Гизен) [прив. по: 211, с. 115]. П. Штомпка определяет культурную травму как результат культурных несоответствий и несовместимостей, как рану, нечто беспокоящее и болезненное, которое интерпретируется культурой в качестве такового и требует исцеления [225, с. 11].

Нами уже ставился вопрос о том, возможна ли «совместимость несовместимых сложностей», даже в границах культуры со сложившимися в ней формами и способами коммуникации и консолидации людей. Очевидно, выявление таких феноменов, как культурный шок и культурная травма, дает основания для отрицательного ответа. Тем не менее ситуация не так драматична, как может показаться.

Развитие культуры сопровождается, с одной стороны, расширением пространства человеческой свободы и нравственной автономии, с другой — все большей вовлеченностью человека в межкультурные связи и отношения. Оба аспекта развития культуры связаны по принципу рекурсии, взаимодополняют и определяют друг друга. Готовность человека к встрече не просто с другим, а чужим и отторгаемым становится такой же его экзистенциальной характеристикой, как и готовность принятия другого и чужого. Игнорирование ее замыкает человека в эгоисти-

ческом существовании, признаваемом единственно правильным и принимающем только то, что в большей или меньшей степени с ним совпадает или перекликается. В таком случае обнаружение и, главное, контакт с чужим и изначально неприемлемым оборачивается культурным шоком и травмой, прежде всего, вследствие *неожиданности*.

Современный человек сделал очень важный шаг, признав социальную реальность мультикультурной, и вместе с этим признанием придав онтологический статус неприемлемому для себя и несовместимому со своим жизненным миром. Следующий шаг — научиться жить и вопреки, и вместе с несовместимым, выработать новые социокультурные практики, если не для устранения, то для их неконфликтного существования.

Мультикультурный мир становится для человека ситуацией нравственного вызова, проверкой того, насколько важно сохранение человечности как таковой, нравственности как экзистенциальной ценности человеческого существования. Переживая культурный шок и культурную травму, человек обретает опыт, пытается минимизировать последствия и избегать подобного опыта в будущем. Одним из уроков жизни в мультикультурном мире является «научение» толерантности — не как набора правил и «инструкций», определяющих, где, когда и как быть толерантным, а как процесса поиска и практики неконфликтного сосуществования.

4.2. Мультикультурная коммуникация как поиск толерантности

Заявленное нами рассмотрение проблемы толерантности как поиска следует предварить прояснением значения самого понятия. «Толерантность» (от латинского *tolero*) означает «нести», «держат», «терпеть», то есть действия, требующие определенных усилий, страдания и терпения. Позднее в английском *tolerance* возникает еще одно значение — допускать. Ю. Хабермас отмечает, что слово «толерантность» первоначально означало религиозную терпимость, и было связано с конфессиональным расколом XVI в. Это обстоятельство обусловило широкое использование его в области права, которое требовало толерантного поведения по отношению к религиозным меньшинствам — лютеранам, гугенотам, католикам, а также наличие рацио-

нальной составляющей в поведении толерантной личности [203, с. 5].

Считается, что термин “*tolerantia*” первым предложил Дж. Локк в “*Epistola de tolerantia*” («Письмо о веротерпимости», 1689). Он сформулировал главные требования толерантности, а именно: предоставлять свободу «другому» в рамках, признанных законом, и делать это осознанно и без негативных эмоций; защищать «другого» от проявлений интолерантности. Терпимость к иноверцам Локк связывал с моральными качествами — верой, любовью, великодушием, доброй волей [124].

В гражданском обществе толерантность приобретает статус особо ценной социальной нормы, поскольку обеспечивает устойчивую гармонию между конфессиями, политическими группами, другими социальными объединениями, обязывает их с уважением и пониманием относиться к разным культурам, цивилизациям и народам. Но в повседневном употреблении чаще всего происходит замена толерантности терпимостью, или вообще равнодушием. Оказывается, что именно в практике человеческих отношений очень слабыми являются рациональные аргументы о необходимости быть толерантным. Именно поэтому о терпимости говорят как о «слабой» форме толерантности, как о необходимости «терпеть».

В понятии «толерантность» обнаруживается «нижняя» граница (в трактовке его как «раздражения», «непринятия», «противоречия») и «верхняя» («терпимость» вопреки внутреннему сопротивлению) [192, с. 45]. Тем не менее имеющее место отождествление толерантности и терпимости не вполне корректно. Еще в 1993 г. британский философ Майкл Даммит отметил, что английское слово “*tolerance*” не очень удачно для обозначения добродетели, которую называет, поскольку подменяется словом “*toleration*”: «Терпимость идет от высшего к низшему; индивидуумы, которые получили преимущество из-за лучшего образования или окружения, терпеливо ведут себя с теми, кто знает меньше. Толерантность, в отличие от терпимости, уважает другого как равного, и испытывает гордость за то, что не относится к нему свысока; поэтому эту добродетель с меньшей вероятностью заблуждения называют уважением к другому...» [цит. по: 194, с. 14–15].

П. Рикёр поясняет: «В пределе, то, что мы именуем «терпимостью», скорее заслуживает наименования «индифферентность», позиция, в соответствии с которой все стоит и ничто не

стоит того, чтобы обязывать нас. В этом случае толерантность... теряет свою силу, свое мужество...». Для того чтобы охарактеризовать «толерантность активную, положительную, мужество толерантности», следует говорить о конфликтном консенсусе [168].

Декларация принципов толерантности, утвержденная Резолюцией Генеральной конференции ЮНЕСКО 16 ноября 1995 г., определяет толерантность следующим образом:

«1.1. Толерантность означает уважение, принятие и правильное понимание многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности...

1.2. Толерантность — это не уступка, снисхождение или потворство. Толерантность — это, прежде всего, активное отношение, формируемое на основе признания универсальных прав и основных свобод человека... толерантность должны проявлять отдельные люди, группы, государства.

1.3. ...Толерантность — это понятие, означающее отказ от догматизма, от абсолютизации истины и утверждающее нормы, установленные в международных правовых актах в области прав человека...

1.4. Проявление толерантности, которое созвучно уважению прав человека, не означает терпеливого отношения к социальной несправедливости, отказа от своих или уступки чужим убеждениям...»

Несмотря на обозначенные принципы, трактовки толерантности неоднозначны в разных контекстах. Она выражает готовность и способность без протеста воспринимать другого или другое; уважение свободы другого в различных формах ее проявления (образе мышления, поведении, взглядах и приоритетах); выявление великодушия; прощение, снисходительность, сострадание, терпение, приверженность другим людям; готовность к примирению с противником и др. [192, с. 45].

Исходным положением для размышлений о толерантности является признание различий между людьми — носителями разных культур, которое актуализирует обращение к нравственным основаниям межкультурной коммуникации, принятие «ценности различия» [55, с. 174]. Так, французский философ Э. Левинас подчеркивает неравнозначность «Я» и «Ты», что дает ему возможность выходить на проблему обязанности и ответственности «этического субъекта». Левинас отмечает, что столкновение с

Другим одновременно является и ответственностью за него, в независимости от того, как Другой относится ко мне: для меня он тот, за кого я отвечаю [121, с. 119]¹.

Обнаруживаемая в системе отношений «Я — Другой» и «Я — Чужой», толерантность связана с личностной самоидентификацией человека, культурой его бытия в негарантированном, сложном, насыщенном дифференциациями и сингулярностями мире, в котором совместное существование превращается в существование совместимое [55, с. 176].

Возникает не менее важный вопрос и о том, для чего и как нам быть толерантными? Каковы цели (если можно так сформулировать) толерантных взаимодействий — достичь совместимости ценностей и культур (принять различия) или сохранить их автономное сосуществование; соблюдение нулевой толерантности в проявлениях античеловечности или в любом случае избегать насилия? По мнению В. А. Малахова, обоснования толерантности требуют учета «человеческой правды» о том, что культурная несовместимость коренится «в людських переконаннях, преференціях, свідомо відстоюваних звичаях — у всьому тому, що охоплюється загальним поняттям про *світ цінностей*» [129, с. 30]. С одной стороны, ценность не может быть выведена из каких-либо исключительно рациональных установок или сведена к ним, поскольку является предметом выбора и в этом смысле определяется своей особенностью (выбирать можно только особенное). С другой стороны, ценность выбирается человеком, человеческим субъектом, и потому она не дана сугубо чувственно, без какого-либо участия сознания, опирающегося на *ratio* [129, с. 31]. Тем самым феномен ценности конституируется одновременно и над и вне рационального сознания, но обязательно при его участии. Именно по этой причине культурные ценности не сводимы к какому-либо общему знаменателю и в то же время предполагают определенный уровень разумной, духовной жизни избравшего их человека.

Любые попытки «согласовать» внутренне несовместимые ценности (и культуры) содержат в себе угрозу социокультурного

¹ Понятие «этического субъекта» вряд ли могло возникнуть в контексте позитивно-ценностных представлений о сущности человека. Только в случае учета и признания положительных и отрицательных измерений антропокультурного можно достигать смысловых глубин в понимании толерантности и нравственности. В таком случае ставится вопрос о согласованности разнонаправленных, противоречивых и неоднозначных проявлений бивалентной человеческой сущности.

взрыва. Реалистическая позиция в ситуации культурного разнообразия заключается в признании права на несовместимость ценностных установок, дающего возможность любому человеческому сообществу свободно культивировать собственные ценности и традиции в их автентичном виде [129, с. 31–32].

Если уточнять современное понимание толерантности, следует учитывать именно право людей и культур на несовместимость, но не право на конфликт. Следует понять, каким образом возможны и какими могут быть практики неконфликтного неприятия. Необходимо принять то, что динамика человеческих отношений может развиваться не только в направлении создания сообществ, но в их разъединении. По замечанию В. А. Малахова, любое общение в определенной мере способствует гомогенизации опыта партнеров, то есть нивелирует индивидуальности. В этом смысле толерантность предполагает опыт культуры дистанцирования, которая проявляется там, когда общение признается невозможным [130, с. 140]. Культура тем самым создает условия не только для взаимодействия, общения, но оставляет «право на несовместимость», отстаивая человеческую индивидуальность.

Эту же идею отстаивает Е. К. Быстрицкий, подчеркивая, что «сучасна толерантність — це терпимість у ситуації паралельного існування з усім культурно та суспільно іншим без насильницького уподібнення або ототожнення. Толерантність — це, скажімо так, несумісність назавжди» [26, с. 111]. Это право на несовместимость защищает свободу и самобытность человека, является проявлением уважения к чужой культуре и другой системе ценностей¹.

Разнообразие культурных ценностей продуцирует и нравственный релятивизм, который вполне оправдан с позиций индивидуального существования. С другой стороны, он порождает иронию (Р. Рорти) или «циничный разум» (П. Слотердаjk) по отношению к социокультурной реальности, в которой имеет место девальвация ценностных оснований человеческой жизни и «деантропологизация» самого человека. Ценности определяют раз-

¹ В подразделе 2.1 в качестве оптимального принципа сочетания единиц антропного времени был выдвинут принцип комплементарности. Очевидно, что описываемый здесь принцип «неконфликтной несовместимости» является целью-минимумом, если к эталону гармоничной в своей сути комплементарности противоборствующие стороны стремятся отказываются категорично.

нообразии, относительности, совместимости/несовместимости культур и возникающих на их основе человеческих «жизненных миров». Но они же дают основания для выявления природы универсальных, общечеловеческих ценностей, когда речь идет о человеке и человечности.

Современная социокультурная реальность движется в направлении наращивания сложности, разнообразия, а значит, аксиологического и нравственного релятивизма. Различные его варианты представлены в «эпистемологическом этическом релятивизме» Ю. Хабермаса, в работах Ж. Деррида, М. Фуко, С. Тулмина. Казалось бы, сама мультикультурная реальность дает основания для теоретических обоснований толерантности, в которых, как уже отмечалось, наблюдается широкая вариативность смыслов этого термина.

Ценности всегда контекстуальны в том смысле, что возникают в конкретной культурной целостности, смысловом пространстве. Однако исследование динамики ценностей часто свидетельствует о том, что мы имеем дело не с новыми ценностными конструктами и установками, а с новой интерпретацией уже известных. Более того, одни и те же аксиологические установки могут использоваться как в креативных, так и деструктивных целях [153, с. 44].

Неопределенность и сложность аксиологического бытия современного человека требуют согласования противоположных позиций — плюралистично-релятивистской и универсалистской. В таком контексте толерантность становится *процессом поиска* этой согласованности и в теоретическом, и в практическом смыслах. Тем самым говорить о толерантности как базовой ценности культуры не совсем корректно. Скорее, это способ сохранения, отстаивания людьми своих ценностей, но который сам может обрести аксиологический статус.

Толерантность есть постоянный поиск форм совместного человеческого существования, совместимого настолько, насколько это возможно. Именно толерантность позволяет наиболее демократично решить споры, возникающие в условиях конфликта. По мнению Е. К. Быстрицкого, толерантность — «це спосіб дій (поведінки), який дає можливість утримати сторони, що конфліктують, від актуального насилля...» [26, с. 103]. Философ отмечает, каковы условия ситуации толерантности. Прежде всего, речь идет о возможности договориться. Договариваться — это заменять возможность реального силового столкновения куль-

турно-коммуникативными и информационно-просветительскими действиями. Следовательно, в условиях конфликта «ситуация толерантности характеризуется створенням умов різними, зокрема ідеологічними й такими, що загрожують застосуванням сили, засобами. Це ситуація раціонально-критичного, аргументативного дискурсу, спрямованого на досягнення взаємоприйнятної угоди, договору, який мав би дійовий нормативно-стримувальний результат» [26, с. 104].

Истоки толерантности (как и нетолерантности) следует искать в сущности человека и человеческого, которая свое творческо-позитивное выражение обретает в нравственности и через нравственность. В контексте нравственности мы выходим на проблему общечеловеческих ценностей или, как отмечает В. А. Малахов, «ценностей человечности». По его мнению, в современном мире вопрос «Ты человек?» перестает быть риторическим именно потому, что существует опасность *«перестать быть человеком»*. «Наш світ має ставати людяним — інакше він перестане бути людським» [129, с. 35–36].

Толерантность требует апеллирования не только к доводам рассудка, общественного мнения или традиции, но также и к «нравственному закону» в человеке, следуя которому он сохраняет человеческое в себе через обнаружение/необнаружение человеческого в «Другом». Толерантные взаимодействия между людьми не устанавливаются и не регулируются исключительно рациональными (правовыми) механизмами. Точнее, они необходимы и являются первым условием регулирования на уровне социума, человеческих общностей, взаимодействующих в едином социально-политическом пространстве. Толерантные (и нетолерантные) отношения обнаруживают себя, прежде всего, в межличностных взаимодействиях, которые не всегда поддаются правовой регуляции, но которые перерастают в мощные созидательные или разрушительные коллективные эффекты.

С. Б. Крымский писал: «Толерантний діяч діє під контролем самокритики, що доводиться до готовності визнати свою можливу помилку чи неправоту. Він припускає в самому собі частинку зла, проти якого бореться, та частинку добра, за яке виступає, в своєму опоненті... Тим самим толерантність розкривається як моральне явище, що становить компонент духовно-етичного складу громадянської свідомості» [116, с. 21].

При этом границы толерантности устанавливаются нравственностью, а значит, в конечном итоге определяются выбором ста-

новящегося человека, его личностным самоопределением. Вполне понятно, что только в равноправном диалоге его участники могут менять свои позиции без актуального насилия. Через нравственность культура создает условия для критического диалога, в котором присутствует конкуренция разных мнений, ценностных систем, жизненных стратегий и т. д. и, в то же время, усваивается опыт «конкурента». В толерантном культурном пространстве противоречия между участниками диалога становятся не препятствием, а возможностью генерирования нового содержания человеческой жизни, достижения консенсуса. Культура создает возможность «мягкой» корреляции разновекторных межиндивидуальных взаимодействий, сохраняя их самоценность. Толерантность в таком случае выражает ценностно ориентированную когерентность, в которой «Я» и «Другой» получают возможность взаимодействия через самоизменение, формируя новое «Мы».

В этом смысле культура не только создает условия для взаимодействия, она есть выражение меры человеческого в человеке, мерой осознания им своих достоинств и недостатков, воли и слабости, совершенств и пороков. Всегда подвижная, граница толерантности проходит между человеческим и античеловеческим, заключенными в каждом индивиде, но осознаваемым только в культуре. Граница потому и подвижна, что в основе толерантности — нравственный, а потому всегда свободный индивидуальный выбор человека.

В толерантном поле культуры человек, принимая «Другого», в ответ ожидает подтверждение с его стороны собственной самости, того, что, по выражению Г. И. Шалашенко, «він може мені мене ж дати, але не так, що я міг би мене у нього відібрати, щоб уже належати тільки собі самому» [215, с. 67].

В толерантности проявляются присущие культуре динамичность, способность к самоизменению и самообновлению через создание когерентных человеческих взаимодействий. В ней находит выражение глубинная взаимозависимость человека и культуры, которая, предоставляя ему возможность быть свободным и творческим существом, в виде нравственных регулятивов актуализирует потребность в самоопределении, установлении пределов собственной свободы и творчества, за которыми они перерождаются в чистую деструкцию. При всей «свойственной людям уязвимости, разности, несовпадении жизненных ценностей» толерантность выражает способность культуры к активизации

творчества в человеке, поскольку «в мире, унаследованном нами, каждый глоток человечности имеет особую цену» [130, с. 149].

Ю. Хабермас указывает: «На основе взаимного признания правил толерантных отношений может быть разрешен также и тот мнимый парадокс, который, как известно, побуждал Гёте отвергать толерантность как обидную снисходительность и благосклонность. Этот парадокс, по-видимому, состоял в том, что при любом акте толерантности должны вводиться характеристики того, что необходимо принимать и терпеть, и тем самым толерантность должна иметь свои ограничения. Нет приобщения без исключения. До тех пор, пока обозначение этих ограничений осуществляется авторитарно, то есть односторонне, толерантное отношение сохраняет позорное пятно произвольного исключения. Только такое определение области толерантности, которое в равной мере убеждает все участвующие стороны, способно отвести острие нетерпимости» [203, с. 6–7].

Рассуждения о толерантности как поиске нравственных, ненасильственных способов человеческого общежития хотелось бы завершить «открытым вопросом». В европейской философской традиции главным (и часто единственным) аргументом в защиту толерантности является рациональное ее обоснование и рационально осмысленные действия по достижению консенсуса. Вместе с тем нельзя не учитывать того обстоятельства, что культурные практики неевропейских культур (например, Востока) возникли на совершенно иных онтологических обоснованиях «этики ненасилия». Их аксиологическое пространство (с соответствующим образом человека, понимания его отношений с миром) кардинально иное, как и понимание истоков нравственности. Возможно в таком случае говорить и о разных практиках толерантности, которые актуализируют межкультурный диалог.

Так, современный турецкий мыслитель Фетхуллах Гюлен проповедует идею толерантности на основе ислама, призывая и своих соотечественников, и граждан всего мира к диалогу, развенчивая миф о нетерпимости и радикализме ислама. По мнению Гюлена, общество нуждается в создании «Платформы толерантности», в признании терпимости индивидуальной ценностью каждого человека. Диалог должен начаться в середине общества для появления коллективного сознания и единомыслия [60]. Гюлен выявляет основания для терпимости в исламской традиции, заявляя о том, что ислам стал способом жизни и культурой, в ос-

нове которой — искренняя вера в то, что «убийство одного человека приравнивается к убийству всего человечества».

Глубокие корни ненасильственного (а значит толерантного) отношения к миру обнаруживаем в даосском принципе «у вей», в буддистском «ахимса», в конфуцианском «жэнь». Это дает основания рассматривать толерантность в качестве универсальной ценности культуры. Дополнение рациональных обоснований толерантности аргументами веры и религии открывает широкие возможности для взаимопонимания в мультикультурном мире.

4.3. Природа как субъект нравственности

В книге «Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем» Ф. Капра поднимает тему «глубокой экологии» [101]. По его мнению, современную картину мира следует определять как экологическую, более точно отражающую сущность парадигмальных изменений в современном мировоззрении и науке. Экологическая картина мира означает отсутствие дистанции между человеком и природой, включенность человека в циклические процессы природы, зависимость от них. Экологическое сознание (глубокая экология) характеризуется отказом от антропоцентризма, в системе которого природа рассматривалась как инструмент для реализации потребностей человека, и переходом к экоцентризму. Природа объединяет все живое, создает «паутину жизни», в которой человек перестает быть «мыслящим тростником», а становится паутиной в сети взаимодействий всех живых существ. Метафора «сети», получившая распространение в современной науке, размывает границы между структурными уровнями Универсума, он становится многоцентровым, включающим бесконечное разнообразие взаимосвязей между его составляющими.

Говоря о новизне экоцентристского миропонимания, следует уточнить, что в подобной интерпретации оно ново, скорее, для западной цивилизации, развитие которой сопровождалось переходом от следования природе к ее подчинению. На Востоке экофильное миропонимание всегда выражало суть отношения человека к миру. В. С. Стёпин отмечает, что «восточные культуры всегда исходили из того, что природный мир, в котором живет человек, это — живой организм, а не обезличенное неорганическое поле, которое можно перепаживать и переделывать». Новейшие представления европейской науки «уже начинают в опреде-

ленном смысле резонировать с организмическими образами природы, которые были присущи древним культурам» [182, с. 75].

Возвращение к опыту древних культур находит выражение и в том, что картина сложного, самоорганизующегося мира пронизана глубоким этическим содержанием. Поскольку сложноорганизованные системы характеризуются наличием «степеней свободы», эффективность управления ими определяется не силой, а правильной топологической конфигурацией, архитектурой воздействия. «Поразительно, — отмечают Е. Н. Князева и С. П. Курдюмов, — что это свойство сложной организации было угадано еще тысячелетия назад родоначальником даосизма Лао-цзы: слабое побеждает сильное, мягкое побеждает твердое, тихое побеждает громкое и т. д.» [104, с. 5].

Экоцентризм, определяя отношения человека с природой, переносится на весь спектр взаимоотношений человека с миром. Актуализируется проблема формирования *новой культуры отношения* человека с миром, поскольку требуются кардинальные изменения в самом способе человеческого бытия, создающего условия для «очеловечивания человека» (И. Пригожин). Г. Хакен пишет о том, что человеку в разветвлении социальных «дорог» необходим «правильный компас», в качестве которого может выступать принцип ответственности: «Достойное человека самоорганизующееся общество может продолжительно существовать тогда, когда каждый поступает так, как если бы он в рамках своей собственной деятельности был ответственен за целое» [205, с. 368]. Планетарному сознанию должна соответствовать планетарная этика, основанная на сознательном стремлении человека ограничить свое «Эго» и быть «Другим», а значит, быть ответственным за «Другого». Планетарная этика как этика будущего есть альтруистическая этика, которая «означает действия отдачи без внешнего принуждения, не ради награды, основанные лишь на альтруизме и чувстве ответственности по отношению к обществу, человечеству» [119, с. 20].

Становится очевидным, что принцип ответственности необходим не только для ориентации в социальных изменениях. В меньшей степени потребность его соблюдения выявляется во взаимодействии человека с природой. С позиций экоцентризма природа выступает для человека и общества в качестве специфического «управляющего параметра», задающего условия становления и сохранения целостности социокультурного бытия. Понимание того, на чем основано единство самоорганизующейся

природы, становится основанием для поиска объединяющих человечество начал, которые трансформируют мультиверсум человеческих индивидуальностей в социальный универсум.

Следует отметить, что отношение «природа — культура» получает неоднозначные философские трактовки: как неустрашимого, углубляющегося противоречия, возникающего между «естественностью» и «искусственностью», а также как гармоничной целостности, в которой культура является продолжением природы. «Рукотворный» характер культуры действительно дает повод рассматривать ее в качестве вечного «оппонента» природы, который вместе с человеком вторгается в ее естественный порядок. Вместе с тем «искусственность» культуры, на наш взгляд, не является препятствием для понимания ее как способа гармонизации отношений с природой. Получившая глубокое теоретическое обоснование в исследованиях В. И. Вернадского, Н. И. Моисеева, К. Э. Циолковского, А. Л. Чижевского, П. Тейяра де Шардена и др., закрепившаяся в понятии коэволюции, идея единства человека, общества и природы наполняется новым содержанием.

Если в классической науке природа идентифицировалась как материя, пребывающая в состоянии равновесия или близком к нему, то в современной науке природа — это стихия разнообразных систем со сложным поведением, каждая из которых ведет себя по-разному в зависимости от того, находится ли она в состоянии равновесия или вдали от него. В состоянии равновесия ее поведение линейно, детерминировано; вдали от равновесия природа становится активной («строптивой», «своевольной») [126, с. 73]. Природа как объективная реальность амбивалентна и предстает перед человеком как сложное взаимодействие порядка и хаоса, в котором складываются как благоприятные, так и неблагоприятные предпосылки для социокультурогенеза. Из одномерной объективной реальности классической науки природа трансформируется в многомерное «инобытие» с множеством становящихся порядков. Научиться вести диалог с природой означает принимать ее и в виде упорядоченного бесконечного космоса и стихийно разрастающегося хаоса.

В отличие от древних философских учений, включающих человека в природу по его родовым качествам, современная философская рефлексия придает их отношениям более интимный характер. К природе обращаются не группы и сообщества людей, а человек в своем уникальном личностном статусе. В осмыслении природы, в отношении к ней возникает экзистенциальное

измерение, придающее ему характер сокровенного диалога, в котором человек одновременно выступает в роли и слушателя, и говорящего, но слушателя больше. Диалогичность отношений человека и природы дает основания выделять возникающую между ними специфическую интерсубъективную среду, определенным образом влияющую и на природное, и на социальное бытие. Она целиком не принадлежит ни обществу, ни природе, это своеобразная подвижная граница, «ничейная территория», на которой осуществляется нелинейный синтез хаоса и порядка, изменяющий как статус человека и общества по отношению к природе, так и статус природы по отношению к обществу и человеку.

Для человека природа представляет собой специфического субъекта — «Другого», но не социального, а принадлежащего иной, за пределами социального, реальности. Тем самым интерсубъективные отношения «общество-природа» отличаются от коммуникативных процессов внутри социального бытия. Вступающие в коммуникацию социальные субъекты при всей своей «инаковости» соразмерны друг другу, поскольку принадлежат социальному бытию, а значит, *a priori* способны к взаимодействию и объединению. Природа же — не социальное «Другое», а потому человек, вступающий в диалог с ней, стремится сделать ее соразмерной себе и социокультурному бытию. При этом полисущностность, многомерность самого человека придают отношениям с природой нелинейный характер. Природа, будучи объективным «иномерным» миром, включаясь в бытие человека, становится соразмерной его многомерности. В возникающей между человеком и природой интерсубъективной среде происходит «встреча» полисущностного человека с «иномерной» природой.

Социальное бытие информационно, энергетически и вещественно взаимодействует с природой, причем на первый план все больше выдвигаются информационные процессы, которые и придают этому взаимодействию характер непрерывающегося диалога. С. Б. Крымский писал о том, что чем дальше человек углубляется в действительность, тем более интимным становится общение с ней. В зоне граничного соединения природной и социальной реальностей возникает ноосфера как запрос природы на внесение в нее культурной энергии и ответ социального разума модусами мудрости [115, с. 9–10]. Соответственно, взаимодействие человека с природой может быть определено как *осмысливание* природного бытия, дающее человеку понимание бытия собственного.

В диалоге человека с природой имеет место ситуация, когда включение ее в социокультурное бытие происходит через «одухотворение» объективной реальности, которое, в свою очередь, становится возможным благодаря самопознанию и творчеству человека. Природа, таким образом, всегда предстает перед человеком в антропоморфных и культуроморфных формах. Включение ее в социальное бытие происходит как «человекоуподобление», когда на природу переносится либо часть, либо все существенные свойства человека.

В то же время взаимодействие с природой всегда ограничено уровнем знаний, технического развития, культурной традицией, в рамках которых формируются представления человека о себе самом и о мире, переносимые на природу. В границах этих представлений человек выстраивает и соответствующие ожидания в отношении природы, прогнозирует динамику отношений с ней, которая в реальности может привести к неожиданным (и нежелательным) результатам. Так, например, в контексте мировоззренческой конструкции западноевропейской цивилизации, основанной на автономности мышления, иерархичном понимании бытия, эссенциалистском подходе к пониманию человека, возникают предпосылки для разворачивания экологического кризиса, поскольку данная (линейная) схема не учитывает многомерности природы, ее самоорганизационных потенций, которые, как известно, не терпят грубого силового вмешательства. Искусственно создаваемый человеком порядок, с запрограммированностью всех его структур и последствий, не вписывается в самоорганизующийся порядок природы — структурно-вероятностный, своеобразный подвижный лабиринт [67, с. 93]. Уподобление природы «человеку цивилизованному» оборачивается ее подчинением, трансформацией в объект приложения сущностных сил человека. «Стремление подчинить и владеть делает нас зависимыми от того, что мы подчиняем и чем овладеваем», — предупреждал академик Н. Н. Моисеев [140, с. 40]. На попытку подчинения природа отвечает забвением человека, обрушивая на него не только стихию природных катаклизмов, но делая немощным и в сдерживании социального хаоса. Вместо ожидаемой гармонии такое «человекоуподобление» оборачивается кризисом, высвобождая разрушительные силы и в природе, и в самом человеке. Человек, сущностной редукцией ограничивающий свою экзистенциальную неисчерпаемость, в результате переносит на природу свою «одномерность», трансформируя ее в чуждый мир, на

любые начинания реагирующий деструкцией человека и его бытия.

Отношение к природе как к субъекту предполагает, что она также многомерна, как и сам человек, более того, ее многомерность не исчерпывается человекомерностью¹. Любое «человекоуподобление» природы односторонне, если не учитывается полисущность человека. Для полноценного диалога необходимы два встречных процесса — «природоуподобление» человека (если природу воспринимать в качестве субъекта, с которым человеку необходимо научиться вести диалог), и «человекоуподобление» природы (с учетом экзистенциальной неисчерпаемости человека). Сегодня эта необходимость осмысливается в установках «экологизма», определяемого как непосредственное, «внутреннее» переживание взаимосвязей между человеческим субъектом («Я») и биосферой, которое опирается не только на научные знания, а и на венаучный опыт, традиции, мудрость, интуицию и т. д. В связи с этим экологизм представляет собой мировоззрение, побуждающее человека и общество к гармоничному сосуществованию с природой [75, с. 84–85].

В содержательном плане экологизм вбирает в себя и природо-, и антропоцентризм, соединяя эти мировоззренческие установки через осознание единства мира, целостности человека и природы. В системе экологистских установок природоцентризм предполагает сохранение человеческого бытия как структурной составляющей самоорганизующейся природы; антропоцентризм — сохранение природы как условия самоорганизации человеческого бытия. Экологизм преодолевает крайности «центристских» установок, опираясь на идею целостности мира, в котором социальное и природное «входят» друг в друга и дополняют друг друга.

Экологизм предполагает отношение к природе не только как к окружающей среде. А. М. Ермоленко пишет о том, что человек способен если не выйти за границы пищевой цепочки, то хотя бы дистанцироваться от нее. «Така дистанція є результатом такої системи, як культура, розвиток якої утворює рівні дистанціювання, збільшуючи відстань до “харчового ланцюга”» [79, с. 220–221]. Как существо культурное, человек способен также и других живых существ исключать из пищевой цепочки (хотя бы частично). «Цю можливість треба розглядати тільки як регуля-

¹ Впрочем, так же, как и многомерность человека — природомерностью.

тивну ідею, яку не можна цілковито реалізувати у світі, але на її основі можна створити такі оази у світі, де ця ідея реалізується» [79, с. 221]. Трудно не погодитися з думкою про те, що золоте правило моральності, спочатково став регулятивною ідеєю в стосунках людини з людиною, повинно поширитися і на природу: «І як бажаєте, щоб з вами природа чинила, так само і ви чиніть їй» [79, с. 221]. «Я переконаний, що дух справді підноситься над природою, проте не тільки через її підкорення, а передусім через поширення золотого правила на природу, тобто коли людина взмозі піднятися і над власною природою, відповідаючи у своїй діяльності “закону природи загалом”, а отже, ставлячись до фрагментів природи з відповідальністю та піклуванням» [79, с. 221].

Соразмерность природы и культуры возникает уже в индивидуальном бытии. Культура разворачивает себя в природе, а природа — в культуре через становящегося человека. Трансформации представлений о природе происходят одновременно с трансформациями представлений человека о себе самом, целях и смыслах собственного существования. В разные периоды истории человек осмысливал и вырабатывал стратегии отношения с природой, исходя из различных установок: от античного «все есть тем, для чего все есть» до нововременного «все есть тем, что из него делают» [38, с. 17]. Они строились на понимании природы либо как недостижимого идеала, либо как требующей подчинения физической реальности. История выявила исчерпанность и ограниченность каждой из этих стратегий, актуализировав стратегию диалогическую, в которой отношение «человек — природа» наделяется динамизмом, предполагает неисчерпаемость обоих участников коммуникации. Понимаемое как субъект-субъектное, оно предполагает действие нравственных факторов, сдерживающих крайности природо- и антропоцентризма, созерцательной и деятельностной стратегий, создающих условия толерантного взаимодействия.

Включенная в мир моральности и культуры, природа предстает перед человеком и в качестве Абсолюта, и в качестве соразмерной ему реальности, креативность которой находит продолжение в творческих возможностях человека. Понятие Абсолюта отражает многомерность природы, несводимость ее свойств к уже познанным человеком и вбирает в себя не столько известное, освоенное, открывшееся, сколько внутреннее, скрытое, потенциальное. Как Абсолют природа задает вертикальное изме-

рение человеческого бытия, в то же время в целом оставаясь недостижимой и закрытой для человека. Она становится для него бытием, содержащим потенциальные параметры порядка, управляющие становлением человека, то есть Абсолютом, через который генерируются смыслы человеческого бытия.

Человек, не ориентированный на Абсолют, наблюдает только множественность, принадлежит только ей и вынужден в ней искать собственные жизненные ориентиры и приоритеты, которые часто оказываются чужими. Б. Вальденфельс отмечает, что любые порядки имеют свои границы, на которые наталкивается наше зрительное восприятие, речь или чувства. «...Існує сенс, але не царство розуму, існують свободи, а не царство свободи... Відтак, порядки, які тільки так і не інакше щось являють, є насправді селективними й ексклюзивними. Вони роблять можливим одне, водночас позбавляючи можливості щось інше» [цит. по: 185, с. 275–276]. Включение в социальное бытие природы как Абсолюта дает возможность открытия в общем и существенном своего, уникально-личностного, принадлежащего социокультурной множественности и одновременно не совпадающего с ней содержательно. Природа как Абсолют — это уже не чуждая в своей объективности материальная реальность. Это включенная в мир культуры, наполненная смыслами человеческого бытия бесконечность, в которой человек, соизмеряющий с ней свою жизнь, осуществляется в качестве многомерного духовного существа. Как заметила В. В. Василькова, личность не теряется в Абсолюте, если Абсолют не теряется в личности [40, с. 54].

Субъект-субъектный характер отношений с природой предполагает, что человек способен стать связующим звеном между обществом и природой, когда сам представляет собой становящуюся культурную форму, нуждающуюся в окружающем природном и социокультурном мире не только в качестве «питательной среды», но и смыслообразующих оснований его бытия. Вовлеченный в культуру в единстве его телесно-духовно-предметных атрибутов, человек выстраивает отношения с природой как с «Другим», принимая ее инаковость, неустраняемость противоречий и направляя весь свой потенциал на поиск способов гармоничного с ней сосуществования.

Культурно опосредованный диалог с природой востребует целостного человека, целостно постигающего природу. Начало такому постижению дает человеческое тело, которое, по выражению Б. Вальденфельса, является решающим мостом, объеди-

няючим природу и культуру. «Прокидання та засинання можна викликати штучно. Ми можемо вжити снодійне або скористатися будильником, але сон приходить тоді, коли він хоче, ми не можемо його продукувати. Те саме стосується видиху та вдиху, які належать до елементарних ритмів життя. ...Рука, що тримає інструмент чи зброю або сама слугує інструментом чи зброєю, діє і в символічних жестах указування і привітання... тіло саме функціонує як метафора, як місце перенесення, де чуттєве набуває сенсу. Це стосується тіла з його різними регістрами, тіла як центру орієнтації, як чуттєвого органу і органу рухів, як місця відчуттів і рушія бажань, як поляризованого і мультиплікованого статевого тіла, як габітуалізованого тіла, що вкорінює нас у світі, і як віртуального тіла, що відкриває простір можливостей» [38, с. 19–20]. Несмотря на то, что все телесные феномены пронизаны культурой, ни один из них не продуцирован только культурой. Телесность человека, соединяя природное и культурное, становится предпосылкой формирования целостного культурно опосредованного отношения человека к природе.

Ю. Д. Доброносова отмечает зависимость между отношением человека к своему телу и отношением его к природе: «Подолання репресивної стратегії по відношенню до тіла не може бути відокремлено від подолання репресивних дій щодо природи. Відкриття буттєвої значущості природи (а не її образу) не може бути відірваним від усвідомлення буттєвого смислу тіла» [67, с. 97]¹. «Смыслонаполненная» телесность, представляя взаимопроникновение природного и культурного, позволяет человеку не просто рационально осмысливать, а переживать его единство с природой. Экологический кризис в первую очередь разрушает не среду обитания человека, а человеческую телесность, угрожая разбалансировкой организма изменяющимся составом воздуха, воды, продуктов питания [67, с. 91]. Трансформация телесности в лишённую содержания форму, уже не принадлежащую ни природе, ни культуре, дисбаланс природы и общества — в экзистенциальном плане явления однопорядковые, вызванные утратой культуротворческого потенциала человеческого бытия.

¹ Поэтому и «воплощенность» человека имеет двойной смысл: как воплощенность в собственном теле и воплощенность в природе. Отношение к собственной телесности дает человеку возможность «усвідомлення аутодеструктивності репресивних практик щодо природи. Тілесний початок у людини, незвідний до організмичних функцій, виступає екзистенційною передумовою панекзистенційного світогляду» [67, с. 115].

Через телесность как соединение природного и культурного человек постигает и свою «внутреннюю» и внешнюю природу. «Внутренняя» природа сосредотачивает в себе «силу разъединения» и «силу объединения», однако между ними нет абсолютно-го противопоставления. Г. Ковадло отмечает, что человек запрограммирован на самосохранение и жизнь, а значит — на «эгоистическую агрессивность», деструкцию (Э. Фромм) или «конфликт» (М. Фуко) и одновременно на общность и коммуникацию (Ю. Хабермас). Однако в человеке эта запрограммированность не является сугубо природным элементом, а всегда обремененным социальностью, культурой, то есть измененным (обедненным или усовершенствованным). Человеческая природа вырабатывает «балансовый механизм», благодаря которому возникает настоящий человек. В процессе онто- и филогенеза у человека формируется алгоритм к согласию, «иммунитет» к чужаку, вообще к «другому» [108, с. 175]. Эволюционные интересы человека — жить сообща и действовать альтруистично — культура переводит из природного требования в социальное, закладывая основы толерантного межсубъектного и межгруппового взаимодействия. Тем самым культура становится продолжением природы, создавая условия для становления социального бытия в становящемся Универсуме.

Регуляция человеческой активности, направленной на самого человека и на природу, осуществляется через смыслополагание в нравственном контексте, стремление понять природу через ее собственный язык и собственное бытие, а не в границах наперед определенных человеком принципов и перспектив искусственно созданной «научной» картины мира [139, с. 17]. Понимание является результатом постижения целостного мира целостным человеком, открывающимся миру как духовно-телесное существо и востребующим соответствующую духовно-вещественную мироорганизацию. Через понимание человек, выражаясь словами Э. Морена, способен поддерживать связь между опровергающими друг друга формами бытия, открыть возможность их постижения как двух сторон одной сложной истины, снять таинственную завесу с коренной реальности, которая заключается в отношении взаимозависимости и которую разрушает принцип разделения [141, с. 40–41]. В процессе взаимодействия человека и природы понимание достигается через поиск актуальных нравственных приоритетов, переживание их как личностно-значимых, имеющих отношение к данному конкретному человеку и затра-

гивающих глубинные основания человеческого бытия как такового. На этом уровне понимание предполагает открытость истории, соотнесенность с общечеловеческим «Мы», в котором историческое время сбегается со временем жизни индивида. В их «синергийности» возникает ответственность человека за тот мир, в котором осуществляется его становление, за то, что совершается «Другим».

Таким образом, взаимодействие общества и природы обретает экзистенциальное измерение, которое вовлекает в эту ситуацию не только различные человеческие общности, а каждого человека, переживающего глобальное как личностное. Управление природой становится для человека проблемой самоуправления, а именно: самоорганизации в культуре, ценностно-смысловое содержание которой ориентирует на коэволюцию человека, общества и природы.

4.4. Нооэтические аспекты взаимодействия человека и природы

В 30-е годы XX в. академик В. И. Вернадский, ранее полагавший, что становление человека и развертывание его деятельности есть процессы по своему существу противоестественные, являющиеся случайным «наложением» на природную эволюцию, стал приходить к выводу о том, что таковые знаменуют собой новую эпоху в эволюции живого вещества, собственно жизни на Земле [231, с. 8]. Эта эпоха свидетельствует о том, что человек становится настолько значимым геологическим фактором, настолько крупной планетарной силой, что «...перед ним, перед его мыслью и трудом, ставится вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого» [42, с. 254]. Данное состояние биосферы, потенцирующее грядущие культурно-исторические свершения, эта новая специфическая «оболочка» Земли зафиксированы одним из ключевых понятий в учении Вернадского — понятием «ноосфера» (от др.-греч. *νοῦς* — «разум» и *σφαῖρα* — «шар»)¹.

¹ Ввести само понятие ноосферы в научное и философское знание было предложено математиком и философом Э. Леруа в 20-х годах XX в. Дальнейшую разработку соответствующей концепции Леруа осуществил совместно с философом и теологом, геологом и биологом П. Тейяром де Шарденом (см., например, работу последнего [188]). При этом оба исследователя настаивали на том, что в выдвижении этой идеи основывались на лекциях по геохимии, прочитанных В. И. Вернадским (Сорбонна, 1922–1923 гг.).

В то же время ученый настаивал на том, что деятельность по преобразованию мира (в первую очередь, научная) принципиально должна включать в себя такую компоненту, как «сознание нравственной ответственности ученых за использование научных открытий и научной работы для разрушительной, противоречащей идее ноосферы, цели» [41, с. 45]. Разум, воплощающийся в научно-технических исканиях человечества, должен быть, по мнению мыслителя, атрибутированным нравственностью. И тогда процесс становления ноосферы выступит как несомненное благо, которое несет человечеству решение наиболее сложных проблем. В некоторых аспектах ноосфера рассматривалась как полное устранение зла, состояние общего блага и гармонии. В учении мыслителя о ноосфере впервые природа осмыслена как субъект нравственности.

Однако социальная практика человечества в XX — нач. XXI вв. демонстрирует не столько гармонию, сколько кризис отношений человека и природы и вынуждает критически оценивать достижения и перспективы человечества в сфере так называемых NBIC-технологий (нано-, био-, информационных и когнитивных технологий), кардинально меняющих не только био- и ноосферу, но и природу самого человека. Данная проблема ставит человечество перед необходимостью выработать правила поведения в Ноосфере, причем сформулированные так, чтобы они одновременно и соответствовали интересам всех составляющих Ноосферы, и выступили глобальной платформой сохранения человечества как вида, всего живого, экосистемы в целом [83, с. 157; 85, с. 7]. Человеческая цивилизация рискует исчерпать саму себя, будучи неспособной преодолеть катастрофические последствия технологического развития, если не выработает новую философию, центрированную вокруг этических ценностей, правила, обеспечивающие стабильное развитие Ноосферы [82, с. 43–45; 87, с. 70, 72–73]. Речь идет о новой этической системе, этике разума, или Нооэтике (В. Н. Запорожан, 2004). Конечно же, нооэтический вектор становления человечества не может быть реализован сполна, если он не подготовлен соответствующей парадигмой образования — «ноосферно-информационной», которая, как пишет современный исследователь О. П. Пунченко, есть «...качественно новый уровень формирования инновационного типа мышления обучаемых, базирующийся на информационных ресурсах общества и способствующий на основе креативной методологии и достижений современной науки становлению нового уровня индивидуального и общественного интеллекта» [163, с. 313].

Нооэтическая концепция позволяет по-новому оценить результаты и перспективы некоторых наиболее значимых научно-технических векторов современности. Так, в результате серьезнейших успехов в области нанотехнологий в массовом сознании надолго укоренилось представление о таковых как о весьма перспективном пути избавления человечества от многочисленных болезней. Эта междисциплинарная область науки изучает закономерности физико-химических процессов в пространственных областях нанометровых размеров¹ с целью управления отдельными атомами, молекулами, молекулярными системами при создании новых молекул, структур, устройств и материалов со специальными физическими, химическими и биологическими свойствами. Рассматривая отдельный атом в качестве «кирпичика» или «детали», нанотехнологи ищут практические способы конструировать из этих деталей материалы с заданными характеристиками. Функции выполнения различных запрограммированных манипуляций на молекулярном уровне предложено возложить на нанороботов (наноботов)². С помощью этих искусственно созданных сложных молекул, как ожидается, уже в ближайшее время станут возможными: репарация клеток; диагностика онкозаболеваний на ранней стадии и точечная (непосредственно к очагу поражения) доставка лекарственного препарата; выполнение функций хирургического инструментария; очистка кровеносной системы от отложений холестерина; ликвидация очагов микробиологического поражения³. На основе нанотехнологий разработаны: биологически совместимые материалы для создания искусственных тканей, которыми заменят подверженные заболеванию естественные ткани; лаборатории-на-чипе (*labs-on-a-chip*), позволяющие раннюю диагностику и эффективное лечение заболеваний; нанобиосенсоры, способствующие своевременному принятию мер по защите окружающей среды, борьбе с биологическим терроризмом [214].

¹ Нанометр = 10^{-9} м.

² Пионером в исследовании потенциала наноботов в выполнении манипуляций на клеточном уровне выступила работа американского ученого Эрика Дрекслера [238].

³ В принципе, нанобот можно запрограммировать на строительство любой структуры, в частности, и другого нанобота. Работая в огромных группах, наноботы смогут создавать любые объекты с небольшими затратами и высокой точностью.

Весомы достижения и робототехнической индустрии. Исходя из того обстоятельства, что в некоторых областях роботы могут действовать эффективнее человека, выполняя задачи с гораздо большей точностью и меньшей вероятностью ошибки, чем это удается людям, специалисты активно внедряют результаты исследований в области робототехники, в частности, в медицинскую практику (например, в рамках телехирургии). В последние десятилетия в медицинской практике широко используются подходы усовершенствования работы естественных органов искусственными системами или замены первых вторыми в принципе (экзоскелет, кардиостимулятор, искусственное сердце, системы, заменяющие верхние и нижние конечности, кохлеарный имплантат, глазной электронный протез и т. д.). Учитывая успехи современной «киборгизации» (Джеймс Литтен), можно прогнозировать дальнейшее возрастание человеческого спроса на продукцию этой индустрии.

Однако следует понимать, что наличествующие научно-технические успехи (помимо нанотехнологических и робототехнических достижений человечеством осуществлен большой прорыв в расшифровке генома человека и геномной инженерии, в реализации ряда других проектов) неоднозначны и потому не должны восприниматься эйфорически. Дело в том, что на сегодняшнем этапе развития, к примеру, нанонауки (в частности, ее медицинского приложения) слишком скромны экспериментальные данные использования соответствующих технологий. Следовательно, прогнозирование возникновения принципиально новых эффектов (среди которых стоит ожидать значимое количество неблагоприятных) в функционировании и развитии организма, к которому применено нанотехнологическое воздействие, оказывается возможным только с большей или меньшей степенью вероятности. Множество современных исследований посвящены изучению определенных свойств наночастиц, наличие которых позволяет заявить о способности их носителей к самоорганизации (например [56]), в том числе при взаимодействии с биообъектами [213; 245; 250]¹ (подробнее — см. [197, с. 5]). В связи с этим делается акцент [197, с. 5–7] на принципиальной непредсказуемости возможных результатов нелинейного синтеза наноматериала-

¹ Следует учитывать, что процессы самоорганизации наночастиц нередко запускаются и катализируются самими биообъектами, вошедшими во взаимодействие с первыми [24; 235; 251].

лов и человеческого организма, поскольку имеет место возникновение в синтетической системе нового спектра свойств, не приущих ее элементам. В таком случае актуализируется проблема нравственности ученого, его ответственности за судьбы людей и человечества.

Озабоченность специалистов вызывают также этические проблемы генетических исследований, которые ожидают человечество в обозримом будущем¹. В этом проблемном поле особо актуальными представляются вопросы:

1) сохранения врачебной тайны, конфиденциальности, а также связанная с таковым проблема злоупотребления получаемыми сведениями (о выявленных на ранней стадии генетически обусловленных заболеваниях) в целях дискриминации одних социальных групп другими [84, с. 408–409];

2) общедоступности генетической службы на фоне тенденции коммерциализации исследований в области генома человека [84, с. 412–413];

3) неприятия некоторых достижений в области генной инженерии (например клонирования) консерваторами, в первую очередь, из религиозных кругов [84, с. 416];

4) социальной стратификации по критерию наличия искусственно привитого полезного признака или, наоборот, на основании искусственной элиминированности негативного признака (генная терапия) [84, с. 421–422];

5) безопасности генетически модифицированных продуктов питания [84, с. 423–424].

Следует отметить, что тревога ученых и философов обусловлена осознанием не только медико-биологических рисков, но и психологических и антропологических угроз. Уже сегодня специалисты, констатируя несоразмерность адаптационных

¹ Об этом свидетельствует ряд разработанных и принятых в последние десятилетия документов, среди которых выделяются следующие: «Руководство по этическим вопросам в медицинской генетике и предоставлении генетических услуг» (ВОЗ, 1995), «Всеобщая Декларация о геноме человека и правах человека» (Генеральная конференция ООН по вопросам образования, науки и культуры, 1997), «Конвенция о защите прав и достоинства человека в связи с применением достижений биологии и медицины: Конвенция о правах человека и биомедицине» (Совет Европы, 1997) — [прив. по: 234], а также «Рекомендации об этико-правовом регулировании и безопасности генетических медицинских технологий в государствах — участниках СНГ» (Межпарламентская Ассамблея государств — участников СНГ, 2007) [166].

способностей человека и масштабов ускорения исторического процесса, заявляют о том, что включающаяся у человека в шокирующих условиях его бытия система психологических защит приведет в итоге к саморазрушающему поведению в виде так называемых ноогенных неврозов (подробнее — см. [85]).

Однако проблему следует артикулировать фундаментальнее: совместимы ли формируемая научно-техническим прогрессом новая реальность и само существование человека как такового? Не приведет ли нелимитированное внедрение технологий к значительному искажению и даже полной потере «человеческого в человеке», то есть того, что, собственно, определяет человека по существу [76]?! Конечно, в данном случае подразумевается не телесная и соответствующая ей функциональная специфичность человеческого бытия, а совокупность качеств несоматического характера: способность к продуцированию и культивированию ценностей, самосознанию и самопознанию, саморегуляции и самоорганизации, творческой деятельности.

Понятие «человеческого в человеке» следует понимать в двух значениях: во-первых, в индивидуальном, личностном смысле — как самобытное Я, во-вторых, в смысле общечеловеческом — в качестве совокупности признаков, определяющих этот род как таковой [209, с. 268–269]. Размышляя о поставленной проблеме в первом аспекте, отметим следующее. Тотальный научный тренд превращения человека в механизм и обеспечения возможности замены любой его «детали» по истечению «срока технической эксплуатации» достиг небывалого размаха. Ученые вплотную подошлись к «святая святых» — человеческому мозгу. В 2013 г. в Женеве (Швейцария) стартовала разработка самого дорогостоящего за всю историю изучения человеческого мозга проекта “The Human Brain Project” (координатор программы — Генри Маркрам). Задекларированной целью этого проекта является создание до 2023 г. первой в мире модели мозга человека и грызунов.

Весьма вероятно, что создание адекватной модели окажется промежуточной целью по отношению к цели еще более амбициозной — разработке методологии нанотехнологических манипуляций уже с самим мозгом, что грозит трансформацией *homo sapiens* в некую разновидность конструктора “Lego”. Следствием такого научного «прорыва» могут стать возникновение индуст-

рии штамповки «запасных частей» головного мозга и превращение человечества в однородную массу¹.

Второй из заявленных аспектов проблемы связан с тенденцией стирания родовых границ между людьми и машинами, в первую очередь, между способами функционирования естественного и искусственного интеллектов. В научно-фантастической повести Айзека Азимова «Двухсотлетний человек» показан образ робота, который стремится стать человеком. Произведение во многом оказалось пророческим. Как известно, принцип работы компьютеров нашего времени подготовлен программным обеспечением, позволяющим лишь последовательную (байт за байтом) обработку поступающей информации. Однако в программах нового поколения компьютеров, опять же с использованием нанотехнологий, будет реализован подход, дающий возможность одновременной (параллельной) обработки информации, то есть наделяющий машину той способностью, которая до сих пор была исключительно человеческой прерогативой. Антропоморфизация компьютеров достигается благодаря наличию функционального множества входов. К примеру, уже сегодня разработаны нейрокомпоненты (искусственные импульсные квазинейроны), способные имитировать свойства нервных клеток [146].

Всем памятна длительная история шахматного противостояния компьютера и человека. С 1997 г., когда один из величайших шахматистов мира Гарри Каспаров проиграл со счетом 2,5 : 3,5 компьютеру Deep Blue, люди уступили машинам в большинстве сыгранных матчей (подробнее — [88]). Значительный перевес компьютеров (напомним, что в них был использован еще прежний принцип обработки информации) все же не остудил оптимизма гроссмейстеров. Так, в интервью газете «Коммерсантъ-Daily» в 2003 г. Каспаров отметил: «...Мы обнаруживаем, что машина не то что уязвима, она сильно уязвима. Главное — понять алгоритм ее мышления, и тогда ей горе. В любом случае ясно, что такие матчи необходимы» [88]. Тем не менее последующие поединки (чемпиона мира В. Крамника против программы

¹ В 2005 г. вышла в свет работа Р. Курцвейла (Ray Kurzweil) «Сингулярность рядом: когда люди превзойдут свою биологию» (“The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology”), где была спрогнозирована возможность копирования личности на цифровые носители. По мнению автора, «отцифрованная личность» будет полностью отображать все содержание сознания человека, при этом будучи способной самостоятельно чувствовать и мыслить [прив. по: 87, с. 77].

Deep Fritz в 2006 г., американского гроссмейстера Х. Накамуры против программ Stockfish-5 в 2014 г. и Komodo в 2016 г.) также были неутешительны для человека¹. Поэтому закономерен риторический вопрос: во сколько раз возрастет преимущество компьютеров, которые до сих пор компенсировали отсутствие *понимания* тактики и стратегии поединка простой способностью *выбора* оптимального хода из огромного количества наперед просчитанных позиций, если принцип работы их программ станет антропоморфным?

В работах [82, с. 47–48; 87, с. 75–76] была прояснена опасная перспектива «очеловечивания» искусственного интеллекта, а также ответной акции, к которой, весьма вероятно, вынуждены будут прибегнуть люди, — человеческого движения по пути «роботизации». Свидетелями формирования этой тенденции мы являемся уже сегодня.

С учетом значимости трансгуманистических разработок последних десятилетий в современной этико-антропологической мысли актуализируется необходимость возвращения к вечному вопросу о том, что есть человек, а также расширения объема соответствующего понятия. Глобализация индустрии медицинской техники, в рамках которой осуществляется поэтапное «омашинивание» человека, реализуется на фоне отсутствия жесткого регламента допустимых замен природных органов на искусственные. А это грозит стиранием границ между родами людей и машин. Заявленная В. И. Аршиновым важнейшая идея «коэволюции человека и создаваемой им "второй природы"» [13, с. 173], к сожалению, с большой долей вероятности может быть реализована в виде своего оборотня — слияния человека и машины через аннигиляцию их специфичности. Становится очевидным, что если в ближайшее время комитеты по биоэтической экспертизе не разработают и не утвердят регламентирующие биомедицинскую деятельность документы, устанавливающие жесткие границы возможных замен естественного искусственным, то для человечества процесс киборгизации будет тождественен самоисключению.

Необходимо обратить внимание на еще одну группу возможных рисков — социально-психологических. Научно-технические достижения, будучи поставленными на конвейер, рано или поздно потребуют от человечества решения проблемы нетерпимости. Действительно, история свидетельствует о том, что на протяже-

¹ В 2018 г. Накамура выиграл матч у программы Komodo, однако большинство партий было сыграно либо против различных уровней программы (не самых совершенных), либо с форой в пользу человека.

нии тысячелетий человек всегда стремился изыскать то или иное основание, позволяющее ему возвыситься над себе подобными. В качестве таких оснований использовались социальный статус, финансовые возможности, расовые и национальные признаки и т. д. Весьма вероятно, что если нанотехнологические манипуляции позволят создавать неолюдей, то начнут нарастать противоречия между стратами «природных» и «искусственных» представителей человеческого рода, поскольку «Другой» в нашем сознании трансформируется в «Чужого», встреча с которым «...по определению не может оказаться бесконфликтной» [69, с. 263].

Создание Нооэтики следует рассматривать как стратегию сохранения и развития этических ценностей, в первую очередь — ценности выживания человечества. Нооэтика как ступень развития биоэтики должна стать неотъемлемой составляющей этико-аксиологического и медико-биологического знания¹. Концептуальное значение в нооэтическом знании имеет императив гуманистических целей, их приоритет перед научно-исследовательскими и коммерческо-потребительскими. Инструментом Нооэтики должно стать формирование нового отношения к природе, чувства персональной и социальной ответственности за состояние Био- и Ноосферы с тем, чтобы гуманное отношение к природе приобретало такое же моральное значение, как и отношение человека к человеку (см. также — [82, с. 46; 87, с. 73]). Основными постулатами Нооэтики являются ориентация на полноту жизненного процесса, на сохранение и утверждение жизни на Земле. Эта этическая модель обладает всеми основаниями, необходимыми для решения проблемы глобального экологического кризиса, ибо на ее платформе возможно продуктивное экономическое развитие, совмещенное с поддержкой экологического равновесия [82, с. 45; 87, с. 72–73].

Рассматривая Нооэтику как новое мировоззрение, призванное сформировать новые цивилизационные перспективы человечества, отметим, что она способствует сближению знания и веры. Способность сочетания научного и религиозного мировоззрения определяет особое положение человека в природе как разумно-нравственного существа. Его развитие в Ноосфере должно происходить по внутренним законам природы, а не на основе ее подавления и подчинения [86, с. 45–46].

¹ Это дало основание Одесской медико-философской школе назвать современный этап развития биомедицинской этики «нооэтическим» [82, с. 45; 85, с. 7; 86, с. 45; 87, с. 73].

Будучи физической реальностью, в социокультурном бытии природа обретает еще и статус метафизической реальности, наполненной этическим, эстетическим и другим содержанием. В. Ю. Даренский подчеркивает: «...ніякою сукупністю пізнаних законів не “вичерпати” Природу — бо вона все одно залишатиметься Інобуттям щодо людини, хоча й емпірично підлеглим і навіть беззахисним перед нею у певних своїх аспектах (але ніколи не в цілому!). Природа як така є не практичний, а містичний феномен» [62, с. 69]. Она никогда полностью не раскрывается через рациональное познание и целеполагающую деятельность. В своей пространственно-временной бесконечности природа всегда остается для человека «вещью в себе», которая требует апофатического постижения [62, с. 73].

Так же как человек раскрывается через диалог с «Другим», так и эволюционная перспектива социального бытия возникает в диалоге с природой, предполагающем отношение к ней как к равноправному субъекту коммуникации, на которого распространяются культурогенные, нравственные основания человеческого общежития. Природа востребует культурно опосредованного отношения, открывая свой креативный потенциал через постижение человеком смыслов собственного бытия. Б. Вальденфельс пишет: «Природа — це не інтеркультурна провінція, але так само вона не є позакультурною резервацією. Природа ухиляється від прямого схоплення; якщо ми намагаємося схопити її прямо, вона перетворюється на культурний сурогат, наче є лише тим, чого нам бракує» [38, с. 18].

Сегодня мы являемся свидетелями общественно-культурной трансформации, цель которой — остановить экологическую и социальную катастрофу, не только сохранить человечество, но и создать условия для его дальнейшего развития. В связи с этим людям необходимы, с одной стороны, знания и навыки, позволяющие грамотную этическую оценку окружающей действительности, с другой — понимание основных тенденций зарождающейся нооэтической цивилизации. Нооэтика призвана сформировать и заложить нравственную компоненту в функционирование и развитие Ноосферы — эта акция выступит фундаментальным шагом в деле сохранения людьми самих себя, своей природы, своего рода, всех накоплений культуры, то есть собственно всего человеческого мира [86, с. 49–54]. В противном случае поручиться за существование человечества и его «счастливого будущее» не возьмется ни один политик, ни один ученый, ни один философ.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Предложенная читателю книга является откликом на непреходящее стремление человека реализовывать право на самоопределение, воплощая свои представления о нравственных и культурных идеалах. В рамках такого предметного поля авторы обратились к вопросам о том, насколько близки к эталонам блага исторические шаги *homo*, все более становящегося *universalis* [61].

Ситуацию, в которой находится современное человечество, без преувеличений можно охарактеризовать как антропологическую катастрофу. Критическое нарушение равновесия между природой и обществом, социально значимым и социально существующим, должным и реальным драматизировало проблему места человека в мире, особо выявив его нравственное несовершенство. Можно находить оправдание в том, что жизнь изменчива и что, в силу этого, людям всегда приходится решать одни и те же нравственные проблемы, сетуя: «О времена! О нравы!». Тем не менее нынешний период небывалым образом обостряет ситуацию, которая обозначена в названии книги — нравственное самоопределение.

Мы живем в открытом, плюралистичном мире, в котором, как может показаться, любое свободное жизнепроявление имеет право на существование. Сложная и неоднозначная социокультурная реальность побуждает современного обывателя, размышляющего о свободе, легко ассоциировать с ней и «свободную любовь», и «свободу нравов», и даже «свободу от всякой морали», оправдывая такое редуцирование непростым характером времени. Однако при отсутствии этической оценки собственных и чужих поступков найдется тот, кто любые, даже античеловеческие, действия будет склонен рассматривать как проявление свободы и оправдывать их. Такие понятия, как свобода воли и свобода совести, можно считать величайшими достижениями культуры человечества, но без учета нравственной компоненты

они обесцениваются. Действительно, если воление не ознаменовано позитивно-этически, то есть свобода, лишенная вектора «во благо», реализуется исходя из чистого «хочу/не хочу», то такой дар оказывается троянским конем, который может погубить того, кто этим даром обладает¹.

Проблема нравственного самоопределения человека сопряжена с вопросами «Что есть добро (и зло)?», «Почему я должен (не должен) быть нравственным?» (теоретический аспект проблемы) и «Как я могу быть нравственным?» (практический аспект проблемы). Теоретический аспект предполагает анализ добра как идеала, выражающего представления человека о должном, а также требует постановки вопроса об истоках нравственных императивов. Практический аспект обращен к сфере человеческих поступков, в которой осуществляются «верификация» и апробация нравственных установок, в том числе устанавливается соотношение абсолютного и относительного в нравственном выборе. Авторы не ставили своей задачей глубокое исследование проблемы зарождения представлений о добре и зле и происхождения нравственности в целом. Нравственное отношение человека к миру — результат сложных взаимодействий с ним, в которых активизируются и интенции сознания, и социокультурные взаимодействия, переплетаются индивидуально-личностное и историческое. Нравственность есть трансформированное человеческим сознанием отношение к миру как целому, частью которого является человек, но экзистенциальная связь с которым утрачивается в историческом развитии. Онтологический разрыв с природой стал своеобразной платой человека за рациональность и свободовольность, а попытки сохранить причастность к «целому» в философской рефлексии нашли выражение в осмыслении добра как императива, вбирающего в себя и божественное и историко-культурное. Именно поэтому мы сосредоточились на прояснении смыслов понятий «добро» и «зло» в системе отношений Бога, мира и человека, а также на коллизиях индивидуального и общечеловеческого нравственного самоопределения.

¹ В связи со сказанным хочется упомянуть вышедший на экраны в 2005 г. художественный фильм «Мандерлей» (“Manderlay”), являющийся второй частью кинотрилогии Ларса фон Триера «США — страна возможностей» (“USA — Land of Opportunities”). В фильме показано, как абсолютная, ничем не ограниченная свобода, трансформировавшаяся в произвол (Н. Бердяев) и вселяющая ужас (Ж. П. Сартр), уничтожает и населенный пункт, и его жителей.

В центр наших размышлений поставлен человек, с одной стороны, принимающий в качестве онтологической основы нравственные абсолюты (истоки которых — в глубине истории культуры). С другой — постоянно ставящий их под сомнение, пытающийся сохранить автономию воли и собственную свободу, отвергающий их и вновь возвращающийся к ним ради сохранения в себе человеческого. История этических учений в связи с этим раскрыта нами как сравнение, сопоставление альтернативных этических позиций, наиболее полно раскрывающих нравственный поиск человека в ту или иную эпоху. Нами было осуществлено многоэтапное моделирование историко-философского базиса нравственных интенций человеческого становления. Концептом этой реконструкции выступило осмысление категорий добра и зла в системе «Бог-мир-человек», что в итоге вылилось в исследование эпохальных подходов к проблемам теокосмодицеи и антроподицеи.

Так, в античной мысли следует подчеркнуть особую роль Платона в трансформации проблемы соотношения добра и зла в проблеме теодицеи. Именно в учении афинского философа осуществлен переход от традиционного сравнительного анализа природы каждой из альтернатив к поиску оптимального способа согласования бытия Бога как Абсолюта Благости и Могущества с наличествующим в мире злом. Важным является вывод Платона о том, что вторичное по отношению к Богу сущее может быть истолковано лишь в категориях меньшего или большего отклонения от Добра как идеального образца. Естественным следствием такой установки служит выдвижение эталонного жизненного принципа — принципа справедливости, что, в свою очередь, предоставляет основание для противопоставления платоновского учения эпикурейскому. Эпикур выдвигает принципиально иной нравственный принцип — гедонистический эвдемонизм, в рамках которого счастье видится целью, достигаемой через путь, пронизанный удовольствием. Поэтому он утверждает, что наделенный разумом человек попросту «обречен» на свободу самоопределения. Никакие высшие силы не влияют на формирование ценностной системы человека — он сам должен воспользоваться взятым на себя правом выстраивать таковую. В то же время Эпикур категорически противится вульгаризации выдвигаемого им принципа: величайшее удовольствие — блаженство духа, достигаемое путем познания, что позволяет преодолеть всяческие тревоги и смуты в душе.

В рамках философии средневековья реконструкция моделей постановки и решения проблемы теодицеи была осуществлена

нами в характерном для этой эпохи контексте — контексте соотношения категорий Божьего провидения (в частности, предопределения) и человеческой свободы. Следует отметить, что именно в период средних веков закладывается традиция различения *эстетического* и *этического* способов решения проблемы теодицеи. Так, Августин, разрабатывая первый вариант решения, исходит из того, что в доступном исключительно Богу целостном взгляде на мир сущее избавляется от зла в принципе. В таком случае зло, констатируемое человеком, становится реляцией, ибо действительное положение вещей в ценностном смысле уступает желаемому положению. В том же духе моделируется этот способ решения Аквинатом. Он построен на допущении частных проявлений зла и порчи, которые в другой проекции выступают в качестве условий возникновения и существования других объектов. Таким образом Богом, для которого существуют лишь разные степени добра, реализуется фундаментальная цель — всеохватывающее благо целого. Реконструируя этическое решение проблемы богооправдания, мы показали, что главным моментом в таком случае становится утверждение свободы воли в качестве значимого атрибута человеческого бытия. Если прояснение человеческой ответственности Августином оказывается противоречивым в силу исходной для него аксиомы религиозного фатализма, то Фома решает проблему именно через позиционирование человека как существа, принципиально обладающего способностью поступать на основании свободной воли согласно собственному разумению. Самоопределение и актуализация выбора в пользу добра или зла — прерогатива самого человека, что автоматически позволяет снять ответственность с Бога за наличие зла в мире.

Важным и достойным новой интерпретации показалось понимание соотношения благих и злых интенций мира вообще и человеческой деятельности в частности, предложенное философами Нового времени. Комплексное осмысление проблем теодицеи и космодицеи (Г. В. Лейбниц) создало фундамент для постановки вопросов, которые имеют уже антроподицейный характер (И. Кант). После глубоких систем бого- и мирооправдания, в рамках которых наличествующий мир, избранный к бытию высочайшей Мудростью, соединенной с абсолютной Благостью, был признан оптимальнейшим из возможных миров, человек предстал перед сложнейшим выбором: навечно остаться априори виновным за наличествующее в мире зло, либо бороться за право, оставаясь самим собой со всеми достоинствами и недостатками,

отстоять свое место под солнцем. Оправдание человека в учении Канта зиждется на признании автономии воли, то есть качества, позволяющего воле быть законом для самой себя. Имманентный ей собственный закон есть максима категорического императива, следовательно, высокоморальность выступает в качестве профиля действительно свободного поступка. С одной стороны, статус человека предполагает, помимо всего прочего, обладание самоцельной и самодостаточной свободной волей. Но, с другой стороны, «быть человеком» означает нести в себе трагизм ее неоднозначности. И обвинять человека за выбор в пользу себя самого, по собственной воле ставшего на «линию соприкосновения» добра и зла, — значит не понимать его исключительной и выдающейся миссии.

Кантовская антроподидея дала начало новому вектору нравственных поисков, представленных в нашей работе этическими антиподами — системами Ф. Ницше и Н. Бердяева. Немецкий мыслитель противится искусственности традиционной дуализации мира и занимает третью, метауровневую, позицию — «по ту сторону добра и зла». Также Ницше не устраивает и тривиализация устремленности свободы воли: векторы «во благо» или «во зло» оказываются лишь относительными средствами. Концептуально значима лишь направленность от господина к рабу, ибо абсолютная воля как атрибут грядущего сверхчеловека — это воля к власти, вытекающая из стремления к возведению своего «Я» в статус самопричинности. Ницшеанскому религиозному и нравственному нигилизму авторы противопоставили гуманистические идеи Н. Бердяева, показав альтернативность позиций «смерть Бога» — возвращение к Богу, сверхчеловек — Богочеловек. По мнению русского мыслителя, ницшеанская интенцированность воления от господина к рабу, по сути, есть вектор не свободы, а рабства, поскольку у обоих субъектов сознание — рабское, что парализует их и приковывает друг к другу. Действительно свободным, в понимании философа, является человек, преодолевший стремление к господствованию и избавившийся от раболепствования. Источником истинной свободы, устремленной к добру, Бердяев полагает Богочеловека — Христа-Освободителя, спасающего человека от свободы-произвола. Миссия спасения, таким образом, оказывается делом освобождения человечества от цепей необходимости и перспективы деградации. В благостном новаторском предъявлении себя миру мыслитель видит смысл и реализацию истинной человеческой свободы. В то же время свобода-произвол коренится в грехопадении, что обрекает ее на итоговое поражение.

Проблемно-концептуальное исследование истории осмысления вопросов человеческой самореализации в этическом поле (от античности к Новейшему времени) подготовило собственные взгляды авторского коллектива по данной проблематике. В частности, мы предложили модель артикуляции проблемы добра и зла на методологическом основании концепции антропного времени и исторического процесса. Реконструируемая в ее рамках система *антропного времени* образно-схематически может быть визуализирована моделью матрешки: структурные компоненты этой темпоральной системы, связанные с тем или иным субъектом активности (от индивидуально-личностного до общечеловеческого уровня), вовлекаются в глобальную систему, упорядочиваясь как в горизонтальном, так и вертикальном отношении («*временная матрешка*»). Антропное время вначале было представлено как система вообще (методологическая реконструкция на основании общей параметрической теории систем), а далее — как сложная самоорганизующаяся система в частности (на методологическом основании синергетики).

Избранный в качестве концепта системы антропного времени экзистенциально-деятельностный смысл его формирования и самоорганизации позволил предложить новую артикуляцию вопроса о векторе времени. Мы противопоставили наше решение этого вопроса позиции однонаправленности (необратимости) времени, устоявшейся в естествознании на данном (постнеклассическом) этапе его развития. Антропное время, в отличие от времени физического, моделируется в ключе единства формы и содержания¹. Исходя из второго, содержательного, момента, на чем и основывается антропо-темпоральная артикуляция проблемы добра и зла, мы выявили в лоне антропного времени не одну «стрелу», а два вектора становления. Такая бинарность определена характером развертывания свободы воли как движущего начала антропного времени (векторы «*свободы во благо*» и «*свободы во зло*»). В процессе исследования нами была сформулирована проблема несоответствия (этической противоречивости) временных интенций как однопорядковых индивидуально-личностных темпоральных единиц (горизонтальная ось), так и «временных матрешек», формируемых в деятельности конкретных личностей и социальной группы, к которой причастны первые

¹ В связи с этим вспоминается резкий выпад А. Эйнштейна в адрес концепции «живого времени» А. Бергсона: «Долой время философов!»

(вертикальная ось). Поэтому следующим шагом выступило выдвигание принципа комплементарности в качестве оптимального принципа сосуществования единиц антропного времени, позволяющего приблизить временное целое к эталонам коэволюционной гармоничности.

Представив векторы свободы воли в качестве внутреннего основания антропного времени, мы перешли к анализу вариантов их соотношенности с внешними детерминантами становления человеческой темпоральности. Нами было установлено, что в течении антропного времени и, соответственно, исторического процесса наблюдается чередование так называемых фаз упорядочивания (обусловленных действием аттракторов — внешних целевых начал) и хаотизации (когда развитие системы определяется внутренним движителем — свободной волей). Таким образом, история предстает результатом взаимодействия внешних (аттракторов) и внутреннего (свободы воли) оснований разворачивающегося в ее лоне антропного времени. Полагаем, что, размышляя об историческом процессе в фундаментальном смысле, мы получаем возможность выдвинуть два противопоставленных аттрактора истории — *аттракторы блага и зла*. Как оказалось, на стыке активности внешних начал и рассмотренных выше имманентных движителей антропного времени («свобода во благо» и «свобода во зло») выявляются и такие этические варианты оснований исторического процесса, с которыми трудно не согласиться, и те, которые, на первый взгляд, выглядят парадоксальными. Однако, как мы показали в примерах, такова — одновременно логична и парадоксальна — сама человеческая жизнь, в которой тенденции добра и зла реализуются как благодаря или вопреки внешним доминантам, так и независимо от объективной детерминации.

Совершенно очевидно, что для понимания смысла нравственного поиска недостаточно ограничиться анализом глобального исторического процесса, выявлением основных этических векторов духовной эволюции человечества. Нравственность представляет собой феномен индивидуального бытия человека, взаимодействующего с другими людьми, и через эти взаимодействия включающегося в исторический процесс. Поэтому если и ставить вопрос о происхождении («проращении») нравственности как «человеческого в человеке», следует обращаться к индивидуальному человеческому существованию как бытию в культуре. При

этом рассуждения о свободе воли, которая задает нравственные векторы человеческих поступков «во благо» и «во зло», следует дополнять размышлениями экзистенциального характера, обращаясь к сущности и существованию человека.

Ключевым в наших рассуждениях стал концепт *антропологической сложности*, который возник в результате интерпретации человека, культуры, а также самого процесса их взаимодействия как особого вида сложностей. Опираясь на ключевым в современной науке понятием сложности, мы наполнили его антропологическим и культурологическим содержанием, отталкиваясь от такой характеристики человека, как *полисущностность* (В. Г. Табачковский). Открытость, неустойчивость, способность к универсальной самореализации, избыточная творчественно-деструктивная активность как проявления сложности человека побуждают его к самоорганизации, то есть созданию собственной жизненной программы, а значит, и определенных «технологий» самореализации.

Антропологическая сложность тем самым раскрывает особенности человеческого бытия, имеющего свойство саморазворачивания, самоорганизации, сопровождающегося созданием необходимых для человека условий существования. Прежде всего, имеется в виду становление вместе с человеком культуры и нравственности, которые исключают возможность его саморазрушения, ответственны за его сохранение и развитие.

Концепт антропологической сложности дает возможность раскрыть экзистенциальную связь человека и культуры. Культура создается и развивается человеком, вместе с ним, посредством него и для него, очерчивая смысловые границы человеческого бытия, создавая условия для сосуществования и сотрудничества уникальных человеческих общностей. Это не означает однако, что отношения человека и культуры лишены противоречий. Напротив, образуя антропологическую сложность, они продуцируют и противоречия: соединяются, разъединяясь; принимают и отторгают друг друга. Взаимодействие человека и культуры — это всегда поиск и переоткрытие *культуромерности человека и человекомерности культуры*. Возникающая соразмерность человека и культуры и есть нравственность.

Связывая человека, культуру и нравственность через концепт антропологической сложности, мы проследили изменения нравственных стратегий в истории культуры, сопоставив мировоззренческие установки парадигмы сложности и парадигмы

упрощения (Э. Морен). Парадигме упрощения свойственны две крайности. С одной стороны — это сведение человека к природе и понимание культуры как особой «технологии» встраивания его в природу. Соответственно, мораль также предполагала следование человеческого поведения природному, самосовершенствование человека, не противоречащее жизненному росту природы. С другой стороны, противопоставление природного и человеческого (культурного) миров формирует представления о нравственности как об универсальных правилах человеческого поведения. Разрыв человека с природой укрепляет связь нравственности и культуры, однако исторический рост разнообразия самой культуры, усложнение и дифференциация общества на первый план выдвигают идею относительности нравственных норм. Так возникают два альтернативных образа морали: как императива (универсального закона) и набора ситуативных нравственных норм.

Проблема соотношения альтернативных стратегий нравственности актуализируется в парадигме сложности, требующей от человека следующего: осознания причастности Природе (Богу, Абсолюту); осознания своего отличия, специфики собственно человеческого с его культурным разнообразием и нравственным релятивизмом; наконец, принятия и соединения этих этических стратегий. На наш взгляд, соединение невозможно без нравственной саморегуляции, какой бы она ни была рискованной для человека и человечества. Осознанный самостоятельный нравственный выбор, осуществляемый человеком «здесь и сейчас», возможен через многоуровневую и многомерную со-причастность онтологической «вертикали», представленной нравственными императивами. Определение своего места в этой «вертикали» всегда есть нравственное самоопределение, осмысление себя одновременно и автономной личностью, и частью культуры, и частью человечества.

Нравственность, как и человеческое существование в целом, коммуникативна по своей сути. Когда речь идет о нравственном поиске, возникает необходимость обращения к диалогу и коммуникации, которые возможны благодаря нравственности и в которых рождаются нравственные основания человеческого бытия. Анализ коммуникации как интересубъективной нелинейной среды позволил, с одной стороны, конкретизировать концепт антропологической сложности, раскрыв внутренние противоречия межличностного общения, с другой — проследить, каким

образом смысловая неопределенность intersубъективных отношений трансформируется в толерантное смысловое пространство культуры.

Проблема *нравственной саморегуляции* рассмотрена нами и в глобальном аспекте. Современный мультикультурный мир — вариативный, хаотизированный, неустойчивый и динамичный — требует от человека культурной пластичности и в то же время — сохранения культурной самоидентичности (в том числе в антропо-темпоральном отношении). В связи с этим возникают противоречия между традиционной этикой («позитивной моралью»), отражающей представления о мире как порядке и ориентированной на универсальные нравственные нормы, и «негативной моралью», которая дает возможность человеку свободно самоопределяться, самостоятельно и ответственно устанавливать границы собственной субъектности. Релевантной ситуации полилога культур, на наш взгляд, является «негативная» этика как этика возможностей: «Если можешь не совершать безнравственных поступков — не совершай!» Ее действенность обнаруживается и в способности предупреждать конфликты, обеспечивать неконфликтное существование в мультикультурном мире. Как сложный, неоднозначный, полный рисков и конфликтов, он порождает глобальную ситуацию нравственного вызова. Для неконфликтного существования от человека требуется создание практик толерантности, предполагающих владение культурой общения и культурой дистанцирования.

Нравственные требования, предъявляемые людьми друг к другу, распространяются и на природу, которая для человека одновременно и освоенный, соразмерный ему «жизненный мир», и Абсолют, несводимый ни к каким проявлениям человеческого. Совершенно очевидно, что современный человек, пытающийся переосмыслить нравственные законы человеческого общежития, может и должен выйти на новый уровень их понимания, перейдя к ноосферному и нооэтическому мышлению. Это означает осознание экзистенциальной связи не только с глобальной историей, но и с природной эволюцией, переживание планетарного как личного, а личного — как соразмерного планетарному. Управление природой сменяется коммуникацией с ней, а значит, особо востребованными становятся нравственные императивы, следуя которым человек учится «новому диалогу с природой» (И. Пригожин, И. Стенгерс). Этический релятивизм (выражаю-

щийся, к примеру, в политике двойных стандартов¹), отрицающий нравственные абсолюты, грозит обернуться для человечества саморазрушением. В этом контексте рассмотрены основные положения Нооэтики — философии, центрированной вокруг этических ценностей, обеспечивающих стабильное развитие Ноосферы. На фоне активной разработки и внедрения NBIC-технологий, изменяющих природу человека, Нооэтика призывает каждого человека осознать себя частью единого целого — Био- и Ноосферы, объединенных через нравственное самоопределение человечества.

В ситуации, которую можно назвать глобально-трагичной, на первый план выходят человеческие поступки и действия, последствия которых ощутимы для всех и каждого. Человек как существо, наделенное свободой воли, должен проявить себя и как носитель человечности. Вопрос «Что я должен делать?», поставленный И. Кантом в центр своей этической системы, следует дополнить другим, актуальным для сегодняшнего дня: «Каким я должен быть, чтобы быть человеческим?» Каждый вправе дать свой ответ, помня, однако, о том, что в этом самоопределении он выбирает будущее и для всего человечества. Надеемся, что предложенная книга, оставляя место для дискуссии, поможет читателю в личностном нравственном поиске.

¹ В современной политической, социологической, философской литературе для обозначения этических оснований такой практики нередко используется термин «мораль готтентота».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аарелайд-Тарт А.* Теория культурной травмы (опыт Эстонии) / А. Аарелайд-Тарт // Социологические исследования. — 2004. — № 10. — С. 63–72.
2. *Аббаньяно Н.* Экзистенция как свобода / Н. Аббаньяно ; пер. с итал. А. Педетти // Вопросы философии. — 1992. — № 8. — С. 145–157.
3. *Аверинцев С. С.* Порядок космоса и порядок истории / С. С. Аверинцев // Августин: pro et contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей : Антология. — СПб. : Русск. христиан. гуман. ин-т, 2002. — С. 487–513. — (Русский путь).
4. *Аврелий Марк.* Наедине с собой. Размышления / Аврелий Марк ; пер. с древнегреч. С. Роговина / под общ. ред. А. В. Добровольского ; коммент. Б. Б. Лобановского. — К. : CollegiumArtiumIng, Ltd. ; Черкасы : РИЦ «Реал», 1993. — 148 с.
5. *Агацци Э.* Человек как предмет философского познания / Э. Агацци // О человеческом в человеке: под общ. ред. И. Т. Фролова. — М. : Политиздат, 1991. — С. 59–79.
6. *Адамс Р.* Любовь и проблема зла / Р. Адамс // Проблема зла и теодицеи: материалы междунар. конф. (Москва, 6–9 июня 2005 г.) / под общ. ред. В. К. Шохина. — М. : ИФРАН, 2006. — С. 39–53.
7. *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия / П. Адо ; пер. с франц. при участии В. А. Воробьева / предисл. А. И. Дэвидсона. — М. ; СПб. : Степной ветер ; ИД «Коло», 2005. — 448 с. — (Катарсис).
8. *Адорно Т. В.* Негативная диалектика / Т. В. Адорно ; пер. с нем. Е. Л. Петренко. — М. : АСТ, 2014. — 511, [1] с. — (Новая философия).
9. *Айерман Р.* Социальная теория и травма / Р. Айерман // Социологическое обозрение. — 2013. — Т. 12, № 1. — С. 121–138.
10. *Андрос Є. І.* Комуникативний вимір буття як фундаментальне опосередкування колізії сутності та існування / Є. І. Андрос // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах / В. Г. Табачковський, А. М. Дондюк, Г. І Шалашенко [та ін.] ; НАН України. Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди. — К. : Наукова думка, 2004. — С. 155–201.

11. Андрос С. І. Метафізична та постметафізична доба європейської гуманістики: зміна методологічних засад і світоглядних орієнтацій / С. І. Андрос // Колізії антропологічного розмислу / В. Г. Табачковський, Г. І. Шалашенко, А. М. Дондюк [та ін.]. — К. : ПАРАПАН, 2002. — С. 123–152.

12. Аршинов В. И. Предисловие / В. И. Аршинов, Е. Н. Князева // Синергетическая парадигма. Синергетика инновационной сложности : сборник / отв. ред. В. И. Аршинов. — М. : Прогресс-Традиция, 2011. — С. 9–12.

13. Аршинов В. И. Сложность постнеклассических практик и будущее конвергирующих технологий / В. И. Аршинов // Постнеклассические практики: опыт концептуализации : коллективная монография / под общ. ред. В. И. Аршинова и О. Н. Астафьевой. — СПб. : Мирь, 2012. — С. 165–188.

14. Аршинов В. И. Сфирот познания / В. И. Аршинов, Л. Михаэль, Я. И. Свирский; предисл. Л. С. Макарова, Э. Ласло. — М. : Издательство ЛКИ, 2007. — 248 с. — (Традиции и ценности XX века).

15. Бандуровский К. В. Бессмертие души в философии Фомы Аквинского / К. В. Бандуровский. — М. : РГГУ, 2011. — 328 с.

16. Баумейстер А. Призначення філософії та її межі: інтелектуальний спадок Томи Аквінського / А. Баумейстер // Філософська думка. — 2012. — № 4. — С. 24–37.

17. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин ; сост. С. Г. Бочаров; текст подгот. Г. С. Бернштейн и Л. В. Дерюгина ; прим. С. С. Аверинцева и С. Г. Бочарова. — М. : Искусство, 1979. — 324 с.

18. Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие / С. Бенхабиб. — М. : Логос, 2003. — 350 с.

19. Бердяев Н. Метафизическая проблема свободы / Н. Бердяев // Путь. — Янв. 1928. — № 9. — С. 41–53.

20. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии [Электронный ресурс] / Н. А. Бердяев // Библиотека Якова Кротова. — 162 с. — Режим доступа : http://yakov.works/library/02_b/berdyuev/1939_036_01.html (дата обращения: 24.12.2019).

21. Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев ; сост., предисл., подгот. текстов, коммент. и указ. имен А. В. Вадимова. — М. : Книга, 1991. — 448 с.

22. Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека / Н. А. Бердяев // Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев ; вступ. ст., сост., подгот. текста, прим. Л. В. Полякова. — М. : Правда, 1989. — С. 251–580.

23. Библер В. С. Нравственность. Культура. Современность (Философские раздумья о жизненных проблемах) / В. С. Библер // Этическая

мысль: Научн.-публицист. чтения. — М. : Политиздат, 1990. — С. 16–57.

24. *Биологический синтез золотых наночастиц ксилотрофным базидиомицетом Lentinula edodes* / Е. П. Ветчинкина, А. М. Буров, М. В. Агеева [и др.] // Прикладная биохимия и микробиология. — 2013. — Т. 49, № 4. — С. 402–408.

25. *Бистрицький Є. К.* Ідентичність, спільнота і політика визнання / Є. К. Бистрицький // Визначальні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання // Філософсько-антропологічні студії '2013 : зб. наук. праць. — К. : СтилоС, 2013. — С. 55–78.

26. *Бистрицький Є. К.* Конфлікт культур і методологія толерантності / Є. К. Бистрицький // Філософська думка. — К., 2001. — № 4. — С. 102–118.

27. *Блаженный Аврелий Августин.* О граде Божьем [Электронный ресурс] / Блаженный Аврелий Августин // Сайт «Азбука веры». — Режим доступа : https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/ (дата обращения: 26.12.2019).

28. *Бонецкая Н. К.* Апофеоз творчества (Н. Бердяев и Ф. Ницше) / Н. К. Бонецкая // Вопросы философии. — 2009. — № 4. — С. 85–106.

29. *Боргош Ю.* Фома Аквинский / Ю. Боргош ; пер. с польск. М. Гуренко. — М. : Мысль, 1966. — 212 с. — (Мыслители прошлого).

30. *Бородай Т. Ю.* Проблема зла в языческом античном платонизме: Прокл как критик Плотина / Т. Ю. Бородай // Проблема зла и теодицеи : материалы междунар. конф. (Москва, 6–9 июня 2005 г.) / под общ. ред. В. К. Шохина. — М. : ИФРАН, 2006. — С. 54–68.

31. *Борхес Х. Л.* Сад расходящихся тропок ; пер. с исп. Б. Дубина / Х. Л. Борхес // Письмена Бога / сост., автор вступ. статьи и прим. И. М. Петровский. — М. : Республика, 1994. — С. 230–240.

32. *Бродель Ф.* Структуры повседневности: возможное и невозможное / Ф. Бродель ; пер. с франц. Л. Е. Куббеля ; вступ. ст. Ю. Н. Афанасьева. — 2-е изд. — М. : Весь мир, 2006. — 592 с. — (Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. : в 3 т. / Фернан Бродель ; т. 1).

33. *Буданов В. Г.* Синергетика: история, принципы, современность [Электронный ресурс] / В. Г. Буданов // Сайт С. П. Курдюмова. — Режим доступа : <http://spkurdyumov.ru/what/sinergetika-istoriya-principy-sovremennost/> (дата обращения: 26.12.2019).

34. *Булгаков М. А.* Мастер и Маргарита : роман / М. А. Булгаков. — М. : АСТ, 2006. — 446, [2] с. — (Мировая классика).

35. *Вавилова Е. Ю.* Добродетель как основа синтеза индивидуального и социального в философии античности / Е. Ю. Вавилова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культуроло-

логия и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — Тамбов : Грамота, 2012. — № 11 (25), ч. 2. — С. 53–58.

36. *Вазари Дж.* Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих / Дж. Вазари ; ред. и вступ. статья А. Дживелегова, А. Эфроса. — 2-е изд. — М. : Изобразительное искусство, 1995. — 480 с., ил.

37. *Валеева Г. В.* Категории добро и зло: проблема теодицеи / Г. В. Валеева // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. — 2013. — Вып. 1. — С. 239–247.

38. *Вальденфельс Б.* Міркування щодо генеалогії культури / Б. Вальденфельс // Філософська думка. — 2009. — № 1. — С. 13–26.

39. *Вальденфельс Б.* Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Б. Вальденфельс ; пер. з нім. — К. : ПП, 2002, 2004. — 206 с. — (Сучасна гуманітарна бібліотека).

40. *Василькова В. В.* Порядок и хаос в развитии социальных систем. (Синергетика и теория социальной самоорганизации) / В. В. Василькова. — СПб. : Лань, 1999. — 480 с. — (Мир культуры, истории и философии).

41. *Вернадский В. И.* Научная мысль как планетарное явление / В. И. Вернадский ; отв. ред. А. Л. Яншин ; предисл. и прим. А. Л. Яншина, Ф. Т. Яншиной. — М. : Наука, 1991. — 271 с.

42. *Вернадский В. И.* Ноосфера / В. И. Вернадский // Биосфера и ноосфера / Библиотека журнала ORGANIC UA. — Кн. 10, т. 1. — Львов : ВК «АРС», 2013. — С. 249–257. — (Отечественная мысль, Кн. 4).

43. *Виппер Б. Р.* Итальянский Ренессанс (XIII–XVI века) : курс лекций по истории изобразительного искусства и архитектуры. В 2 т. / Б. Р. Виппер ; Ин-т истории искусств Мин-ва культуры СССР ; редкол. : М. Я. Либман, Т. Н. Иванова, М. И. Свирильская. — М. : Искусство, 1977. — Т. 1. — 223 с., цв. ил. — Список ил. : с. 216–223.

44. *Висоцька Н. О.* Концепція мультикультуралізму і питання естетики / Н. О. Висоцька // Питання літературознавства : науковий збірник. — Чернівці : Рута, 2009. — Вип. 77. — С. 110–121.

45. *Гадамер Г. Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики / Г. Г. Гадамер ; пер с нем. ; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. — М. : Прогресс, 1988. — 704 с.

46. *Галеви Д.* Жизнь Фридриха Ницше / Д. Галеви ; пер. с франц. ; под ред. и с предисл. В. Н. Сперанского. — Рига : Спрититис, 1991 (репринтное воспр-ние изд. : М. : Т-во Вольф, 1911). — 271 с.

47. *Гегель Г. В. Ф.* Система нравственности / Г. В. Ф. Гегель // Политические произведения / вступ. статья и прим. В. С. Нерсеянца. — М. : Наука, 1978. — С. 276–367. — (Памятники философской мысли).

48. *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер ; пер. с нем. и прим. А. В. Михайлова. — М. : Наука, 1977. — 703 с.

49. *Гертых В.* Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского [Электронный ресурс] / В. Гертых. — Режим доступа : http://orthodox-book.ru/index.php?catid=17:2011-09-03-14-03-49&id=210:2011-09-03-14-09-12&itemid=21&option=com_content&view=article (дата обращения: 24.12.2019).

50. *Гессе Г.* Игра в бисер / Г. Гессе ; пер с нем. С. Апта // Степной волк ; Игра в бисер ; Паломничество в Страну Востока. — М. : ОЛМА-ПРЕСС Звездный мир, 2003. — С. 165–542.

51. *Гешелин С. А.* Этика в хирургии / С. А. Гешелин // Одеський медичний журнал. — 2011. — № 5 (127). — С. 52–58.

52. *Гомперц Т.* Греческие мыслители. В 2 т. Т. 2 / Теодор Гомперц ; пер. с нем. Д. Жуковского, Е. Герцык ; науч. ред. нов. издания, коммент., прим. и предисл. А. В. Цыба. — СПб. : Алетейя, 1999. — 262, X с. — (Античная библиотека. Исследования).

53. *Гордюхин Е. Ф.* Эпикур: учение о богах и «эстетика удовольствия» [Электронный ресурс] / Е. Ф. Гордюхин // Credo New. — 2010. — № 4. — (Сайт Интелрос). — Режим доступа : http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/credo_4_2010/7762-уерікур-ученіе-о-богах-і-уестетіка-удоволствіуа.html (дата обращения: 26.12.2019).

54. *Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антрополокультурного* / Є. І. Андрос, Г. І. Шалашенко, В. П. Загороднюк [та ін.]. — К. : Наукова думка, 2010. — 352 с.

55. *Гречко П. К.* О границах толерантности / П. К. Гречко // Свободная мысль XXI. — 2005. — № 10. — С. 173–182.

56. *Гусев А. И.* Наноматериалы, наноструктуры, нанотехнологии / А. И. Гусев. — 2-е изд., испр. — М. : Физматлит, 2007. — 416 с.

57. *Гусейнов А. А.* Великие моралисты / А. А. Гусейнов. — М. : Республика, 1995. — 351 с.

58. *Гусейнов А. А.* Негативная этика / А. А. Гусейнов. — СПб. : Изд-во СПбГУП, 2007. — (Избранные лекции Университета; вып. 63). — С. 5–30.

59. *Гуссерль Э.* Пятая картезианская медитация / Э. Гуссерль ; пер. с нем. О. Н. Шпараги // От Я к Другому : сб. пер. по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога ; науч. ред. А. А. Михайлов ; сост. Т. В. Щитцова. — Минск : Менск, 1997. — С. 45–98.

60. *Гюлен М. Ф.* Діалог і толерантність / М. Ф. Гюлен; пер. з тур. О. М. Зубань, В. М. Підвойний. — К. : Вид-во Жупанського, 2012. — 374 с.

61. *Даренська В.* Евристичність концепту homo universalis / В. Даренська // Філософська думка. — 2008. — № 3. — С. 31–46.

62. *Даренський В. Ю.* «Діалог» людина-природа як екзистенційний феномен / В. Ю. Даренський // Філософія природи : монографія / А. В. Толстоухов, Ю. О. Мелков, С. М. Ягодзінський [та ін.]. — К. : ПАРА-ПАН, 2006. — С. 68–89.

63. Декомб В. Як порушувати проблеми колективної ідентичності? / В. Декомб ; пер. з франц. М. Горновського // Філософська думка. — 2013. — № 4. — С. 81–96.

64. Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко / Ж. Делёз ; пер. с франц. Б. М. Скуратова ; общ. ред. и послесл. В. А. Подороги. — М. : Логос, 1997. — 264 с.

65. Длугач Т. Третье Евангелие Н. Бердяева / Т. Длугач // Философская антропология. — 2016. — Т. 2, № 2. — С. 245–259.

66. Дмитриева М. С. Синергетика в науке и наука языком синергетики : сборник статей / М. С. Дмитриева. — Одесса : Астропринт, 2005. — 184 с.

67. Доброносова Ю. Д. Тілесність як основа розуміння єдності природи та людини / Ю. Д. Доброносова // Філософія природи : монографія / А. В. Толстоухов, Ю. О. Мелков, С. М. Ягодзінський [та ін.]. — К. : ПАРАПАН, 2006. — С. 90–115.

68. Добронравова И. С. Синергетические исследования социальной самоорганизации в Украине / И. С. Добронравова, Л. С. Финкель // Синергетическая парадигма. Социальная синергетика : сборник / отв. ред. В. В. Василькова. — М. : Прогресс-Традиция, 2009. — С. 286–306.

69. Довгополова О. А. Другое, Чужое, Отторгаемое как элементы социального пространства : монография / О. А. Довгополова. — Одесса : СПД Фридман, 2007. — 300 с.

70. Домусчи С. А., иер. Проблема теодицеи в истории философии и православном богословии / С. А. Домусчи, иер. // Евразия: духовные традиции народов. — 2012. — № 1. — С. 230–251.

71. Донникова И. А. Антропологическая сложность как феномен постнеклассического гуманитарного знания / И. А. Донникова // Интегративная антропология. — 2016. — № 2 (28). — С. 9–13.

72. Донникова И. А. Идентичность как феномен антропологической сложности / И. А. Донникова // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Культурологія». Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур : матеріали ІХ міжнародної наукової конференції. (Острого, 20–21 травня 2016 року) / ред. кол. : І. Д. Пасічник, Д. М. Шевчук та ін. — Острого : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2016. — Вип. 17. — С. 215–222.

73. Донникова И. А. Культурогенная сущность социальной самоорганизации : монография / И. А. Донникова. — Одесса: Печатный дом, 2011. — 280 с.

74. Донникова И. А. Стратегии биоэтики в парадигме сложности / И. А. Донникова // Strategia supraviețuirii din perspectiva bioeticii, filosofiei și medicine. Culegere de articole științifice cu participare internațională / Red.

responsabil dr. hab. în filosofie, prof. univ. Teodor N. Țirdea. — Chișinău : CEP “Medicina”, 2016. — Vol. 22. — P. 77–81.

75. Екологічні виміри глобалізації : монографія / М. М. Кисельов, Т. В. Гардашук, К. Є. Зарубицький [та ін.]. — К. : ПАРАПАН, 2006. — 260 с.

76. *Ершова-Бабенко И. В.* Проблема взаимоотношений нанотехнологий и человекомерности. Осмысление происходящего / И. В. Ершова-Бабенко // Интегративна антропология. — 2013. — № 1. — С. 7–16.

77. *Ершова-Бабенко И. В.* Психомерные среды в контексте психосинергетики и их роль в постнеклассическом понимании социума — нелинейное целое в нелинейном целом / И. В. Ершова-Бабенко // Синергетическая парадигма. Социальная синергетика : сборник / отв. ред. В. В. Василькова. — М. : Прогресс-Традиция, 2009. — С. 314–326.

78. *Ершова-Бабенко И. В.* Психосинергетика : монография / И. В. Ершова-Бабенко. — Херсон : Гринь Д. С., 2015. — 488 с.

79. *Єрмоленко А. М.* Соціальна етика та екологія. Гідність людини — шанування природи : монографія / А. М. Єрмоленко. — К. : Лібра, 2010. — 416 с.

80. *Загороднюк В. П.* Антропология пізнання: позитивні та негативні аспекти / В. П. Загороднюк // Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного / Є. І. Андрос, Г. І. Шалашенко, В. П. Загороднюк [та ін.]. — К. : Наукова думка, 2010. — С. 141–166.

81. *Запека О. А.* Проблема свободы в контексте персоналистской этики Н. А. Бердяева / О. А. Запека // Вестник славянских культур. — 2010. — № 3 (XVII). — С. 40–44.

82. *Запорожан В. М.* Етюди про моральність. Нооетичний аспект / В. М. Запорожан. — Одеса : ОНМедУ, 2015. — 160 с.

83. *Запорожан В. Н.* Нооэтика в этическом кодексе медицины XXI столетия / В. Н. Запорожан. — Одесса : ОНМедУ, 2011. — 168 с.

84. *Запорожан В. Н.* Нооэтика и генетическая медицина / В. Н. Запорожан // Генетическая медицина / В. Н. Запорожан, В. А. Кордюм, Ю. И. Бажора [и др.] ; под ред. В. Н. Запорожана. — Одесса : Одес. гос. мед. ун-т, 2008. — С. 407–425.

85. *Запорожан В. Н.* Проблемы нооэтики и механизмы ноогенных психических расстройств / В. Н. Запорожан, В. С. Битенский // Вісник психіатрії та психофармакотерапії. — 2007. — № 2 (12). — С. 7–10.

86. *Запорожан В. Н.* Путь к нооэтике / В. Н. Запорожан. — Одесса : Одес. гос. мед. ун-т, 2008. — 284 с.

87. *Запорожан В. Н.* Этюды о нравственности / В. Н. Запорожан. — Одесса : ОНМедУ, 2018. — 232 с.

88. *Искусственный интеллект против человека. The duel: man vs. machine* [Электронный ресурс]. — Режим доступа : http://www.myrobot.ru/articles/rev_kramnik_fritz.php (дата обращения: 26.12.2019).

89. *Йонас Г.* Принцип відповідності. У пошуках етики для технологічної цивілізації : пер. з нім. / Г. Йонас. — К. : Лібра, 2001. — 400 с.

90. *Каган М. С.* Синергетическая парадигма — диалектика общего и особенного в познании различных сфер бытия / М. С. Каган // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве : сборник / сост. и отв. ред. В. А. Копчик. — М. : Прогресс-Традиция, 2002. — С. 28–49.

91. *Казаков Е. Ф.* «Оправдание» бога — как «оправдание» мира и человека / Е. Ф. Казаков // Вестник Кемеровского государственного университета. Серия : Гуманитарные и общественные науки. — 2017. — № 1. — С. 66–70.

92. *Камельчук Е. Н.* Ценностные предпосылки становления проблемы теодицеи в мировоззрении античности [Электронный ресурс] / Е. Н. Камельчук. — Режим доступа : http://library.by/portalus/modules/philosophy/referat_readme.php?archive=0213&id=1108752801&start_from=&subaction=showfull&ucat (дата обращения: 24.12.2019).

93. *Камю А.* Бунтующий человек / А. Камю ; пер. с франц. И. Я. Волевич [и др.] // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / общ. ред., сост. и предисл. А. М. Руткевича. — М. : Политиздат, 1990. — С. 119–356. — (Мыслители XX века).

94. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант ; пер. с нем. М. Левиной / И. Кант // Собрание сочинений : в 8 т. (Юбилейное издание 1794–1994) / под общ. ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994. — Т. 7. — С. 137–376.

95. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / И. Кант ; пер. с нем. И. А. Шапиро // Собрание сочинений : в 8 т. (Юбилейное издание 1794–1994) / под общ. ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994. — Т. 8 : Статьи. Лекции. Избранные письма. Из рукописного наследия. — С. 12–28.

96. *Кант И.* Критика практического разума / И. Кант ; пер. с нем. Н. М. Соколова // Собрание сочинений : в 8 т. (Юбилейное издание 1794–1994) / под общ. ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994. — Т. 4. — С. 373–565.

97. *Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант ; пер. с нем. Н. Лосского ; сверен и отред. Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным ; прим. Ц. Г. Арзаканяна. — М. : Эксмо, 2011. — 736 с. — (Антология мысли).

98. *Кант И.* О неудаче всех философских попыток теодицеи / И. Кант ; пер. Т. В. Васильевой // Собрание сочинений : в 8 т. (Юбилейное издание 1794–1994) / под общ. ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994. — Т. 8 : Статьи. Лекции. Избранные письма. Из рукописного наследия. — С. 138–157.

99. *Кант И.* Основоположения метафизики нравов / И. Кант ; пер. с нем. Л. Д. Б. // Собрание сочинений : в 8 т. (Юбилейное издание 1794–1994) / под общ. ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994. — Т. 4. — С. 153–246.

100. *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки / И. Кант ; пер. с нем. В. Соловьева. — М. : Академический проект, 2008. — 174 с.

101. *Капра Ф.* Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем / Ф. Капра ; пер. с англ. под ред. В. Г. Трилиса. — К. : София ; М. : ИД «София», 2003. — 336 с.

102. *Князева Е. Н.* Законы эволюции и самоорганизации сложных систем / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. — М. : Наука, 1994. — 236 с. — (Серия «Кибернетика — неограниченные возможности и возможные ограничения»).

103. *Князева Е. Н.* Инновационная сложность: общая методология и способы организации когнитивных, коммуникативных, социальных систем / Е. Н. Князева // Инновационная сложность. — СПб. : Алетейя, 2016. — С. 38–100.

104. *Князева Е. Н.* Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов // Вопросы философии. — 1992. — № 12. — С. 3–20.

105. *Князева Е. Н.* Темпоральная архитектура сложности / Е. Н. Князева // Синергетическая парадигма. Синергетика инновационной сложности : сборник / отв. ред. В. И. Аршинов. — М. : Прогресс-Традиция, 2011. — С. 66–86.

106. *Коваadlo Г. П.* «Інший» і «Чужий» в сучасному світі та феномен толерантності / Г. П. Коваadlo // Сучасне філософське антропологічне знання в контексті викликів доби : дев'ять Шинкаруківських читань : матеріали міжнар. наук.-практ. конф., 18 квітня 2014 р. / Нац. акад. наук України та ін. — Хмельницький : ХмЦНП, 2014. — С. 109–119.

107. *Коваadlo Г. П.* Моральність в екзистенційному та есенційному вимірах / Г. П. Коваadlo // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах / В. Г. Табачковський, А. М. Дондюк, Г. І Шалашенко [та ін.] ; НАН України. Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди. — К. : Наукова думка, 2004. — С. 202–222.

108. *Коваadlo Г. П.* Сучасний світ і культура толерантності / Г. П. Коваadlo // Філософська антропологія та сучасність (пам'яті В. Г. Табачковського) // Філософсько-антропологічні студії 2008. — К. : СТИЛОС, 2008. — С. 172–179.

109. *Козловски П.* Общество и государство: неизбежный дуализм / П. Козловски. — М. : Республика, 1998. — 368 с. — (Философия на пороге нового тысячелетия).

110. *Козловський В.* Чи можлива антропологія як трансцендентальна доктрина: Кантові візії / В. Козловський // *Філософська думка*. — 2015. — № 2. — С. 21–38.

111. *Котенко А. А.* Вопрос о теодицее у Лейбница и Канта [Электронный ресурс] / А. А. Котенко // *Vita Cogitans*. — 2002. — Вып. 1. — СПб. : Санкт-Петербург. филос. общество. — С. 175–206. — Режим доступа : <http://anthropology.ru/ru/text/kotenko-aa/vopros-o-teodicee-u-leybnica-i-kanta> (дата обращения: 24.12.2019).

112. *Краткий философский словарь* / А. П. Алексеев, Г. Г. Васильев, Ю. Д. Воробей [и др.] ; под ред. А. П. Алексеева. — 2-е изд., перераб. и доп. — М. : ТК Велби ; Изд-во Проспект, 2005. — 496 с.

113. *Кримський С. Б.* Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. — К. : ПАРАПАН, 2003. — 240 с.

114. *Кримський С. Б.* Під сигнатурою Софії / С. Б. Кримський. — К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. — 367 с.

115. *Кримський С. Б.* Стати громадянином ноосфери / С. Б. Кримський // *Еколого-антропологічні читання*. — К. : Стилос, 2001. — С. 3–11.

116. *Кримський С. Б.* Толерантність як цивілізаційна стратегія ХХІ століття / С. Б. Кримський // *Філософські діалоги* 2013. Толерантність та діалог в сучасному світі : зб. наук. праць. — Вип. 7. — К., 2013. — С. 20–28.

117. *Кропоткин П. А.* Этика : избранные труды / П. А. Кропоткин. — М. : Политиздат, 1991. — 496 с.

118. *Курдюмов С. П.* Структуры будущего: синергетика как методологическая основа футурологии / С. П. Курдюмов, Е. Н. Князева // *Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве* : сборник / сост. и отв. ред. В. А. Кошчик. — М. : Прогресс-Традиция, 2002. — С. 109–125.

119. *Лайтман М.* Этика будущего / М. Лайтман // *Новая цивилизация : междисциплинарный научно-практический сборник*. — Самара : Издательство Самарского научного центра РАН, 2007. — 352 с.

120. *Лебедев С. А.* Аттрактор [Электронный ресурс] / С. А. Лебедев // *Философский глоссарий*. — 2002. — Режим доступа : <https://www.psyoffice.ru/6-190-atraktor.htm> (дата обращения: 24.12.2019). — (Национальная энциклопедическая служба).

121. *Левінас Е.* Між нами: Дослідження. Думки — про — іншого / Е. Левінас ; пер. з франц. — К. : Дух і Літера ; Задруга, 1999. — С. 119–139.

122. *Лега В.* Платон. Ч. 2. Мир зла и мир блага [Электронный ресурс] / В. Лега. — Режим доступа : <http://www.pravoslavie.ru/87851.html> (дата обращения: 24.12.2019).

123. *Лейбниц Г. В.* Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла / Г. В. Лейбниц ; пер. с франц. и лат. К. Е. Истомина и Ф. К. Смирнова / под ред., со вступ. ст. и прим. В. В. Соколова. —

Изд. стереотип. — М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2017. — 560 с. — (Из наследия мировой философской мысли: история философии).

124. *Локк Дж.* Послание о веротерпимости / Дж. Локк // Сочинения : в 3 т. — М. : Мысль, 1988. — Т. 3. — С. 91–134.

125. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм / А. Ф. Лосев / худож.-оформ. Б. Ф. Бублик. — Харьков : Фолио ; М. : ООО «Издательство АСТ», 2000. — 960 с. — (Вершины человеческой мысли).

126. *Лукьянец В. С.* Философия природы: новые мировоззренческие рубежи / В. С. Лукьянец // Философия природы и практическая философия : материалы конференции. — К. : ПАРАПАН, 2004. — С. 71–76.

127. *Лютий Т. В.* Свобода і розум / Т. В. Лютий // Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Т. В. Лютий [та ін.] ; відп. ред. В. Г. Табачковський. — К. : Наук. думка, 2005. — С. 71–84.

128. *Макінтайр Е.* Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / Е. Макінтайр ; пер. з англ. — К. : Дух і літера, 2002. — 436 с.

129. *Малахов В.* Проблема несумісності культурних цінностей // Толерантність та діалог в сучасному світі / В. Малахов // Філософські діалоги'2013. Толерантність та діалог в сучасному світі : зб. наук. праць. — Вип. 7. — К., 2013. — С. 29–40.

130. *Малахов В. А.* Уязвимость любви / В. Малахов — К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. — 560 с.

131. *Малинецкий Г. Г.* Моделирование в социосинергетике. Нерешенные проблемы / Г. Г. Малинецкий // Синергетическая парадигма. Социальная синергетика : сборник / отв. ред. В. В. Василькова. — М. : Прогресс-Традиция, 2009. — С. 184–201.

132. *Малівецький А. М.* Антропологічний раціоналізм Декарта та його гусерлівська рецепція / А. М. Малівецький // Антропологічні виміри філософських досліджень. — 2016. — Вип. 9. — С. 96–104.

133. *Малков С. Ю.* Математическое моделирование исторических процессов / С. Ю. Малков // Новое в синергетике. Взгляд в третье тысячелетие : сб. ст. / под ред. Г. Г. Малинецкого, С. П. Курдюмова. — М. : Наука, 2002. — С. 291–323.

134. *Мамардашвили М. К.* Проблема человека в философии / М. К. Мамардашвили // О человеческом в человеке / под общ. ред. И. Т. Фролова. — М. : Политиздат, 1991. — С. 8–22.

135. *Мани Т.* Философия Ницше в свете нашего опыта / Т. Мани ; пер. с нем. П. Глазовой ; под ред. В. Смирнова // Собрание сочинений : в 10 т. / под ред. Н. Н. Вильмонта, Б. Л. Сучкова ; прим. В. Голанта. — М. : Гослитиздат, 1959–1961. — Т. 10 : Статьи 1929–1955. — 1961. — С. 346–391.

136. *Марков Б. В.* Введение [Электронный ресурс] / Б. В. Марков // Перспективы человека в глобализирующемся мире : сборник философов

ских статей / под ред. В. В. Парцвания. — СПб. : Санкт-Петербург. филос. общество, 2003. — Режим доступа : <http://anthropology.ru/ru/text/markov-bv/vvedenie> (дата обращения: 26.12.2019).

137. *Матурана У. Р.* Дерево познания. Биологические корни человеческого понимания / У. Р. Матурана, Ф. Х. Варела ; пер. с англ. Ю. А. Данилова. — М. : Прогресс-Традиция, 2001. — 224 с.

138. *Межуев В.* Диалог как способ межкультурного общения в современном мире / В. Межуев // Международные Лихачевские научные чтения. Глобализация и диалог культур. Избранные доклады (1995–2015) / сост. и науч. ред. А. С. Запесоцкий. — СПб. : СПбГУП, 2015. — С. 161–171.

139. *Мелков Ю. О.* Природа як предмет філософії / Ю. О. Мелков // Філософія природи : монографія / А. В. Толстоухов, Ю. О. Мелков, С. М. Ягодзінський [та ін.]. — К. : ПАРАПАН, 2006. — С. 9–19.

140. *Моисеев Н. Н.* Судьба цивилизации. Пути разума / Н. Н. Моисеев. — М. : Языки русской культуры, 2000. — 223 с.

141. *Морен Э.* Метод. Природа Природы / Э. Морен ; пер. и вступ. статья Е. Н. Князевой. — Изд. 2-е, доп. — М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. — 488 с.

142. *Морен Э.* Образование в будущем: семь неотложных задач / Э. Морен ; пер. с франц. Е. Н. Князевой // Синергетическая парадигма. Синергетика образования : сборник / отв. ред. В. Г. Буданов. — М. : Прогресс-Традиция, 2007. — С. 24–96.

143. *Морен Э.* Принципы познания сложного в науке XXI века / Э. Морен // Вызов познанию. Стратегии развития науки в современном мире / сост. и отв. ред. Н. К. Удумян. — М. : Наука, 2004. — С. 7–26.

144. *Морен Э.* Утраченная парадигма: природа человека / Э. Морен ; пер. с франц., введение, послесл. М. Собудкий. — К. : Кармэ-Синто, 1995. — 240 с.

145. *Недюха М. П.* Мультикультуралізм як поняття сучасної соціогуманітарної науки / М. П. Недюха, В. О. Жарков // Мультикультуралізм як соціально-правове явище: виклики глобалізованого світу ; за ред. д-ра юр. наук, проф. А. М. Подоляки. — К. : ТОВ «Арт-технологія», 2015. — С. 4–28.

146. *Нейроны* из нанопроволоки / пресс-служба Дальневосточного федерального университета // Наука и жизнь. — 2012. — № 5. — С. 32.

147. *Ницше Ф.* К генеалогии морали. Poleмическое сочинение / Ф. Ницше ; пер. с нем. К. А. Свасьяна // Сочинения : в 2 т. / сост. и прим. К. А. Свасьяна. — М. : РИПОЛ КЛАССИК, 1998. — Т. 2. — С. 409–526.

148. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего / Ф. Ницше ; пер. с нем. Н. Полилова // Сочинения : в 2 т. / сост. и прим. К. А. Свасьяна. — М. : РИПОЛ КЛАССИК, 1998. — Т. 2. — С. 241–408.

149. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше ; пер. с нем. Ю. М. Антоновского // Сочинения: в 2 т. / сост. и прим. К. А. Свасьяна. — М. : РИПОЛ КЛАССИК, 1998. — Т. 2. — С. 5–240.

150. *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов / Ф. Ницше ; пер. с нем. С. Л. Франка // Сочинения : в 2 т. / вступ. статья, сост. и прим. К. А. Свасьяна. — М. : РИПОЛ КЛАС-СИК, 1998. — Т. 1. — С. 233–488.

151. *Ніколов П. О.* Святій Августин: у пошуках утраченого буття / П. О. Ніколов // Сповідь / Святій Августин. — Харків : Фоліо, 2012. — 346 с. — (Б-ка світ. літ-ри).

152. *Ольшанский Д. А.* Проблема сверхчеловека в русской философии [Электронный ресурс] / Д. А. Ольшанский. — Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/around/russia/problema/> (дата обращения: 26.12.2019).

153. *Пазенок В.* Аксіологічний світ людини / В. Пазенок // Філософські діалоги'2013. Толерантність та діалог в сучасному світі : зб. наук. праць. — К., 2013. — Вип. 7. — С. 41–52.

154. *Панов А. Д.* Кризис планетарного цикла универсальной истории [Электронный ресурс] / А. Д. Панов // Сайт С. П. Курдюмова. — Режим доступа : <http://spkurdyumov.ru/evolutionism/krizis-planetarnogo-cikla-universalnoj-istorii/> (дата обращения: 25.12.2019).

155. *Платон.* Государство / Платон ; пер. с древнегреч. А. И. Егунова // Филеб, Государство, Тимей, Критий / Платон ; общ. ред. А. Ф. Loseva, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1999. — С. 79–420.

156. *Платон.* Законы / Платон ; пер. с древнегреч. А. И. Егунова // Государство. Законы. Политик / предисл. Е. И. Темнова. — М. : Мысль, 1998. — С. 383–716. — (Из классического наследия).

157. *Платон.* Тимей / Платон ; пер. с древнегреч. С. С. Аверинцева // Избранные диалоги / Платон ; сост. и коммент. В. В. Шкоды. — М. : АСТ, 2004. — С. 400–480.

158. *Платон.* Филеб / Платон ; пер. с древнегреч. Н. В. Самсонова // Филеб, Государство, Тимей, Критий / Платон ; общ. ред. А. Ф. Loseva, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1999. — С. 7–78.

159. *Подлазов А. В.* Теоретическая демография. Модель роста народонаселения и глобального демографического перехода / А. В. Подлазов // Новое в синергетике. Взгляд в третье тысячелетие : сб. ст. / под ред. Г. Г. Малинецкого, С. П. Курдюмова. — М. : Наука, 2002. — С. 324–345.

160. *Попович М.* Бути людиною / М. Попович. — К. : Києво-Могилянська академія, 2011. — 223 с.

161. *Портнягина И. П.* Луций Анней Сенека о системе воспитания и самовоспитания (теория и практика) / И. П. Портнягина // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира : сб. статей / под ред. Э. Д. Фролова. — 2014. — Вип. 14. — С. 211–222.

162. *Пригожин И. Р.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс ; пер. с англ. Ю. А. Данилова ; общ. ред. и послесл. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича, Ю. В. Сачкова. — М. : Книга по Требованию, 2012. — 430 с.

163. *Пунченко О. П.* Археология ноосферного образования : монография / О. П. Пунченко, Н. О. Пунченко. — Одесса : Друкарський дім ; Друк Південь, 2017. — 452 с.

164. *Рассел Б.* История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней / Б. Рассел ; науч. ред. В. В. Целищев. — Изд. 7-е, стереотип. — М. : Акад. Проект, 2009. — 1003 с. — (Концепции).

165. *Режабек Е. Я.* Синергетические представления и социальная реальность / Е. Я. Режабек // Синергетическая парадигма. Социальная синергетика : сборник / отв. ред. В. В. Василькова. — М. : Прогресс-Традиция, 2009. — С. 37–62.

166. *Рекомендації об етико-правовом регулюванні і безпеці генетических медических технологій в державах — учасниках СНГ [Електронний ресурс] / Двадцять дев'яте пленарне засідання Міжпарламентської Асамблеї держав — учасників СНГ (31 жовтня 2007 року) // Сайт Міжпарламентської Асамблеї держав — учасників СНГ. — Режим доступу : <https://iacis.ru/upload/iblock/b8a/28.pdf> (дата звернення: 25.12.2019).*

167. *Рикёр П.* Какого рода высказывания о человеке могут принадлежать философам / П. Рикёр // О человеческом в человеке ; под общ. ред. И. Т. Фролова. — М. : Политиздат, 1991. — С. 40–59.

168. *Рикёр П.* Терпимость, нетерпимость, неприемлемое [Электронный ресурс] / П. Рикёр ; пер. В. Андрушко // COLLEGIUM. — 1994. — № 4–5. — Режим доступа : <https://burago.com.ua/p-riker-%E2%80%A2-terpimost-neterpimost-ne/> (дата звернення: 24.12.2019).

169. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм / Ж.-П. Сартр ; пер. с франц. А. А. Санина // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. — М. : Политиздат, 1989. — С. 319–344.

170. *Саух П. Ю.* Мультикультуралізм: оптимізм теорії й неспроможність практики вирішення проблем полікультурного суспільства / П. Ю. Саух, Ю. П. Саух // СОФІЯ. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. — 2014 — № 1 (1). — С. 43–48.

171. *Свасьян К. А.* Фридрих Ницше: мученик познания / К. А. Свасьян // Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше. — Т. 1. — 1998. — С. 5–44.

172. *Свежавски С.* Святой Фома, прочитанный заново [Электронный ресурс] / С. Свежавски. — Режим доступа : <http://psylib.org.ua/books/swezh01/txt22.htm> (дата звернення: 25.12.2019).

173. *Світоглядні імплікації науки* / В. С. Лук'янець, О. М. Кравченко, Л. В. Озадовська [та ін.]. — К. : ПАРАПАН, 2004. — 408 с.

174. *Святий Августин*. Сповідь / Святий Августин ; пер. з латин. В. С. Бойка ; передмова і примітки П. О. Ніколова. — Харків : Фоліо, 2012. — 346 с. — (Б-ка світ. літ-ри).

175. *Святитель Лука (Войно-Ясенецький)*. Наука и религия [Електронний ресурс] / Святитель Лука. — Режим доступа : https://azbyka.ru/otechnik/Luka_Vojno-Jasenetskij/nauka-i-religija/ (дата обращения: 26.12.2019).

176. *Семенов В. Г. И. Кант «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане»* / В. Г. Семенов // Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка. — 2010. — Вип. 1. — С. 53–60.

177. *Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию. Письмо XXIII* [Електронний ресурс] / Л. А. Сенека ; пер. с лат. и прим. С. А. Ошерова. — Режим доступа : <http://www.psylib.ukrweb.net/books/senek03/txt023.htm> (дата обращения: 24.12.2019).

178. *Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию. Письмо LXXXVIII* [Електронний ресурс] / Л. А. Сенека ; пер. с лат. и прим. С. А. Ошерова. — Режим доступа : <http://www.psylib.ukrweb.net/books/senek03/txt088.htm> (дата обращения: 24.12.2019).

179. *Смирнов С. А. Антропологическая навигация. Введение в концепт* / С. А. Смирнов // Человек.RU. — 2017. — № 12. — С. 159–191.

180. *Соколов В. В. Философское значение «Теодицеи» Лейбница* / В. В. Соколов // Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла / Г. В. Лейбниц. — М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2017. — С. 3–48.

181. *Степанцов С. А. Добрый корень: любовь в образном языке проповедей блаженного Августина (по «Рассуждениям на Послание Иоанна к Парфянам»)* / С. А. Степанцов. — М. : ИВИ РАН, 2006. — 43 с.

182. *Стёпин В. С. Синергетика и системный анализ* / В. С. Стёпин // Синергетическая парадигма. Когнитивно-коммуникативные стратегии современного научного познания : сборник / отв. ред. Л. П. Киященко. — М. : Прогресс-Традиция, 2004. — С. 58–77.

183. *Табачковський В. Г. Образ людини: від «родової всезагальності» до «тотальності індивідуальної екзистенції»* / В. Г. Табачковський // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах / В. Г. Табачковський, А. М. Дондюк, Г. І. Шалашенко [та ін.]. — НАН України. Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди. — К. : Наукова думка, 2004. — С. 9–83.

184. *Табачковський В. Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності»* / В. Г. Табачковський. — К. : ПАРАПАН, 2005. — 432 с.

185. *Табачковський В. Г.* У пошуках невтраченого часу: Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників / В. Г. Табачковський. — К. : ПАРАПАН, 2002. — 300 с.

186. *Табачковський В. Г.* Філософсько-антропологічне питання про сутність людини у координатах постмодерну / В. Г. Табачковський // Колізії антропологічного розмислу / В. Г. Табачковський, Г. І. Шалашенко, А. М. Дондюк [та ін.]. — К. : ПАРАПАН, 2002. — С. 5–39.

187. *Тейлор Ч.* Мультикультуралізм і «Політика визнання» / Ч. Тейлор. — К. : Альтерпрес, 2004. — 172 с. — («Сучасна гуманітарна бібліотека»).

188. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека / П. Тейяр де Шарден ; пер. с франц. Н. А. Садовского ; предисл. и коммент. Б. А. Старостина. — М. : Глав. ред. изданий для заруб. стран ; Наука, 1987. — 240 с.

189. *Терлецький В.* Український погляд на Кантову антропологію / В. Терлецький // Філософська думка. — 2015. — № 2. — С. 67–71.

190. *Тлостанова М. В.* Эра Агасфера, или Как сделать читателей менее счастливыми / М. В. Тлостанова // Иностранная литература. — 2003. — № 1. — С. 238–251.

191. *Тоффлер Э.* Шок будущего / Э. Тоффлер ; пер. с англ. Е. Руднева [и др.] ; науч. ред., авт. предисл. П. С. Гуревич. — М. : АСТ, 2002. — 557, [3] с. — (Philosophy).

192. *Троїцька О. М.* Толерантність як діалогічна універсалія: філософські аспекти збагачення культурного поля / О. М. Троїцька // Грані. — № 6 (122). — 2015. — С. 42–46.

193. *Турен А.* Возвращение человека действующего. Очерк социологии / А. Турен ; пер. с франц. Е. А. Самарской. — М. : Новый мир, 1998. — 204 с.

194. *Тягло А. В.* Толерантность и критическое мышление [Электронный ресурс] / А. В. Тягло. — Praha : Research Support Schem, 1999. — 175 с. — Режим доступа : <https://studylib.ru/doc/2732167/tolerance-and-critical-thinking> (дата обращения: 25.12.2019).

195. *Уемов А. И.* Системный подход и общая теория систем / А. И. Уемов. — М. : Мысль, 1978. — 272 с.

196. *Улевич Е. С.* Ницше и Бердяев: оппоненты или единомышленники / Е. С. Улевич // Омский научный вестник. Серия «Общество. История. Современность». — 2000. — Июнь. — С. 43–45.

197. *Ульянов В. А.* Синергетика как методологическое основание исследования результатов нанобио-комплексирования / В. А. Ульянов, В. Б. Ханжи, Е. И. Сырма // Интегративна антропологія. — 2017. — № 2 (30). — С. 4–9.

198. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1–43 / Фома Аквинский; пер. с лат. С. И. Еремеева и А. А. Юдина. — К. : Ника-Центр, Эльга ; СПб. : Алетейя, 2007. — 560 с.

199. *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Ч. II–I. Вопросы 1–48 / Фома Аквинский ; пер. с лат., ред. и прим. С. И. Еремеева. — К. : Эльга, Ника-Центр, 2006. — 576 с.

200. *Фромм Э.* Бегство от свободы. Человек для самого себя / Э. Фромм ; сост., науч. ред., предисл. П. С. Гуревича. — М. : Изидра, 2004. — 399 с.

201. *Фуко М.* История сексуальности-III: Забота о себе / М. Фуко ; пер. с франц Т. Н. Титовой и О. И. Хомя / под общ. ред. А. Б. Мокроусова. — К. : Дух и литера ; Грунт ; М. : Рефл-бук, 1998. — 288 с. — (Astrum Sapientiale).

202. *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории / Ю. Хабермас ; пер. с нем. Ю. С. Медведева ; под ред. Д. А. Складнева. — СПб. : Наука, 2001. — 417 с.

203. *Хабермас Ю.* Когда мы должны быть толерантными? О конкуренции видений мира, ценностей и теорий / Ю. Хабермас // *Філософські діалоги* 2013. Толерантність та діалог в сучасному світі : зб. наук. праць. — Вип. 7. — К., 2013. — С. 5–19.

204. *Хакен Г.* Можем ли мы применять синергетику в науках о человеке? [Электронный ресурс] / Г. Хакен // Сайт С. П. Курдюмова. — Режим доступа : <http://spkurdyumov.ru/what/primenyat-sinergetiku-v-naukax-o-cheloveke-german-haken/> (дата обращения: 26.12.2019).

205. *Хакен Г.* Самоорганизующееся общество / Г. Хакен ; пер. с нем. Е. Н. Князевой // Синергетическая парадигма. Социальная синергетика : сборник / отв. ред. В. В. Василькова. — М. : Прогресс–Традиция, 2009. — С. 350–369.

206. *Ханжи В. Б.* Добро и зло как векторы свободы воли в структуре антропного времени / В. Б. Ханжи, Д. Н. Ляшенко // *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. — 2017. — Вип. 12. — С. 27–39.

207. *Ханжи В. Б.* Концепция исторического процесса: аттракторы человеческой истории / В. Б. Ханжи // *Социосфера*. — 2013. — № 1. — С. 17–22.

208. *Ханжи В. Б.* Методологическая реконструкция антропологической парадигмы времени: концепция антропного времени и человеческой истории / В. Б. Ханжи // *Філософія освіти / Philosophy of Education : Research Journal*. — 2015. — № 2 (17). — С. 260–270.

209. *Ханжи В. Б.* Парадигмы времени: от онтологического к антропологическому пониманию : монография / В. Б. Ханжи. — Херсон : Гринь Д. С., 2014. — 360 с.

210. *Ханжи В. Б.* Свобода воли как имманентное основание антропного времени и человеческой истории / В. Б. Ханжи // *Fundamental and applied researches in practice of leading scientific schools*. — 2014. — № 4. — С. 190–204.

211. *Хлевнюк Д.* Бернард Гизен. Триумф и травма / Д. Хлевнюк // Социологическое обозрение. — 2010. — Т. 9, № 2. — С. 112–117.

212. *Хосроев А. Л.* История манихейства (Prolegomena) / А. Л. Хосроев. — СПб. : Филолог. факульт. Санкт-Петерб. ун-та, 2007. — 480 с.

213. *Чекман І. С.* Біологічні аспекти наномедицини / І. С. Чекман, В. Ф. Шаторна, О. О. Савенкова [та ін.] // Вісник проблем біології і медицини. — 2011. — Вип. 4. — С. 31–35.

214. *Чекман І. С.* Зелені нанотехнології й нанопродукти: досягнення та перспективи дослідження / І. С. Чекман // Наука та інновації : наук.-практ. журн. — 2011. — Т. 7, № 1. — С. 26–32.

215. *Шалашенко Г. І.* Конститутивна функція людського самозаперечення / Г. І. Шалашенко // Колізії антропологічного розуму / В. Г. Табачковський, Г. І. Шалашенко, А. М. Дондюк [та ін.]. — К. : ПАРА-ПАН, 2002. — С. 40–78.

216. *Шалашенко Г. І.* Філософська антропологія між двох питань: «що таке людина» і «хто така людина» / Г. І. Шалашенко // Сучасне філософське антропологічне знання в контексті викликів доби : дев'яті Шинкаруківські читання : матеріали міжнар. наук.-практ. конф., 18 квітня 2014 р. / Нац. акад. наук України та ін. — Хмельницький : ХмЦНІ, 2014. — С. 122–130.

217. *Шалашенко Г. І.* Як можлива метафізика свободи у XXI столітті? / Г. І. Шалашенко // Людина в цивілізації XXI століття: проблема свободи / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Т. В. Лютий [та ін.]; відп. ред. В. Г. Табачковський. — К. : Наук. думка, 2005. — С. 85–126.

218. *Шелковая Н. В. Ф.* Ницше о Пути возвращения к себе / Н. В. Шелковая // Философские науки. — 2015. — № 10. — С. 78–93.

219. *Шинкарук В. І.* В. І. Вернадський та І. Кант. Гуманістичні традиції і сучасність / В. І. Шинкарук // Вибрані твори : у 3-х т. / упоряд. : В. В. Лях, В. Г. Табачковський; авт. передм. В. Г. Кремень. — К. : Укр. центр духовної культури, 2003. — Т. 1. — С. 355–363.

220. *Шишков А. М.* Лейбниц и вопрос об онтологическом статусе зла в европейской теолого-философской традиции / А. М. Шишков // Проблема зла и теодицеи : материалы междунар. конф. (Москва, 6–9 июня 2005 г.) / под общ. ред. В. К. Шохина. — М. : ИФРАН, 2006. — С. 214–225.

221. *Шопенгауэр А.* О ничтожестве и горестях жизни / А. Шопенгауэр; пер. с нем. // Избранные произведения; сост., авт. вступ. ст. и прим. И. С. Нарский. — М. : Просвещение, 1992. — С. 63–80.

222. *Шрамкова Г. И.* Искусство Возрождения. Италия. Нидерланды. Германия. Франция / Г. И. Шрамкова. — М. : Изобразительное искусство, 1977. — 368 с., ил.

223. *Шрейдер Ю. А.* Лекции по этике : учебное пособие / Ю. А. Шрейдер. — М. : МИРОС, 1994. — 136 с.

224. *Шрейдер Ю. А.* Этика. Введение в предмет [Электронный ресурс] / Ю. А. Шрейдер. — М. : Текст, 1998. — 272 с. — Режим доступа : <http://philosophystorm.org/books/yua-shreider-etika> (дата обращения: 26.12.2019).

225. *Штомпка П.* Социальное изменение как травма (статья первая) / П. Штомпка // Социологические исследования. — 2001. — № 1. — С. 6–16.

226. *Эпикур.* Главные мысли [Электронный ресурс] / Эпикур ; пер. с древнегреч. С. И. Соболевского // Письма и фрагменты Эпикура // Сайт Симпосий *Συμπόσιον* (сайт об античной литературе, античной истории и людях античности). — Режим доступа : <http://simposium.ru/ru/node/9959> (дата обращения: 26.12.2019).

227. *Эпикур.* Эпикур приветствует Геродота [Электронный ресурс] / Эпикур ; пер. с древнегреч. С. И. Соболевского // Письма и фрагменты Эпикура // Сайт «Симпосий *Συμπόσιον*» (сайт об античной литературе, античной истории и людях античности). — Режим доступа : <http://simposium.ru/ru/node/9956> (дата обращения: 26.12.2019).

228. *Эпикур.* Эпикур приветствует Менекея [Электронный ресурс] / Эпикур ; пер. с древнегреч. С. И. Соболевского // Письма и фрагменты Эпикура // Сайт «Симпосий *Συμπόσιον*» (сайт об античной литературе, античной истории и людях античности). — Режим доступа : <http://simposium.ru/ru/node/9958> (дата обращения: 26.12.2019).

229. *Эпштейн М.* Знак пробела: о будущем гуманитарных наук / М. Эпштейн. — М. : Новое литературное обозрение, 2004. — 864 с.

230. *Эриксен Т. Б.* Августин. Беспокойное сердце / Т. Б. Эриксен ; пер. с норв. Л. Горлиной. — М. : Прогресс-Традиция, 2003. — 384 с.

231. *Яншин А. Л.* Предисловие / А. Л. Яншин, Ф. Т. Яншина // Научная мысль как планетарное явление / В. И. Вернадский. — М. : Наука, 1991. — С. 3–12.

232. *Bardon A.* A Brief History of the Philosophy of Time / A. Bardon. — New York : Oxford University Press, 2013. — IX, 185 p. : ill.

233. *Bernstein R.* Dictatorship of Virtue. Multiculturalism and the Battle for America's Future / R. Bernstein. — N. Y. : RandomHouse, 1994. — 367 p.

234. *Bioethics: An Anthology* / ed. by H. Kuhze, P. Singer. — Oxford : Blackwell Publ. Ltd, 1999. — 600 p.

235. *Bio-synthesis* of gold nanoparticles by human epithelial cells, in vivo / E. Larios-Rodriguez, C. Rangel-Ayon, S. J. Castillo [et al.] // Nanotechnology. — 2011. — Vol. 22. — P. 67–68.

236. *Descombes V.* Les Embarras de l'identité / V. Descombes. — Paris : Gallimard, 2013. — 282 p.

237. *Dhar S.* The Ontology of Intentional Agency in Light of Neurobiological Determinism: Philosophy Meets Folk Psychology / S. Dhar // Jour-

nal of Indian Council of Philosophical Research. — 2017. — Vol. 34, № 1. — P. 129–149.

238. *Drexler K. E.* Engines of Creation: The Coming Era of Nanotechnology / K. E. Drexler ; Foreword by Marvin Minsky. — 2-nd ed. — N. Y. : Anchor Press / Doubleday, 1987. — XII, 299 p.

239. *Érdi P.* Complexity Explained / P. Érdi. — Berlin ; Heidelberg : Springer, 2008. — XV, 397 p. : ill.

240. *Geyer C.-F.* Die Theodizee : Diskurs, Dokumentation, Transformation / C.-F. Geyer. — Stuttgart : Steiner, 1992. — 332 s.

241. *Gurmin J. H.* Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris, An Analysis of Free Will and Determinism / J. H. Gurmin // Maynooth philosophical papers. — 2016. — Issue 8. — P. 30–44.

242. *Keller A.* Philosophie der Freiheit / A. Keller. — Graz : Verlag Styria, 1994. — 350 s.

243. *Laidlaw J.* The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom / J. Laidlaw. — Cambridge : Cambridge University Press, 2014. — 258 p.

244. *Maclure J.* Multiculturalism on the Back Seat? Culture, Religion, and Justice / J. Maclure // The Ethics Forum. — Vol. 10, № 2. — 2015. — P. 141–146.

245. *Material* nanosizing effect on living organisms: non-specific, biointeractive, physical size effects / F. Watari, N. Takashi, A. Yokoyama [et al.] // J. R. Soc Interface. — 2009. — № 6. — P. 371–388.

246. *Mitchell M.* Complexity: A Guided Tour / M. Mitchell. — Oxford [England] ; New York : Oxford University Press, 2009. — XVI, 349 p. : ill., map.

247. *Moral Engines: Exploring the Ethical Drives in Human Life* / ed. by C. Mattingly, R. Dyring, M. Louw, T. Schwarz Wentzer. — New York ; Oxford : Berghahn Books, 2018. — 266 p.

248. *Oberg K.* Cultural shock: Adjustment to new cultural environments / K. Oberg // Practical Anthropology. — 1960. — Vol. 7. — P. 177–182.

249. *Parfit D.* Reasons and Persons / D. Parfit. — Oxford : Clarendon Press, 1987. — XV. — 543 p.

250. *Toxicological* considerations of clinically applicable nanoparticles / L. Yildirimer, N. T. K. Thanh, M. Loizidou, A. M. Seifalian // NanoToday. — 2011. — № 6. — P. 585–607.

251. *Zon V. B.* Photo-induced growth of DNA-capped silver nanoparticles / V. B. Zon, G. A. Burley, U. Rant // Nanotechnology. — 2011. — Vol. 23 (11). — P. 1624–1627.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
Раздел 1. ДОБРО И ЗЛО В СИСТЕМЕ «БОГ–МИР–ЧЕЛОВЕК»	11
1.1. Нравственный поиск античной мысли	11
1.1.1. Платон: от проблемы добра и зла к проблеме теодицеи	13
1.1.2. Эпикурейская артикуляция принципа высшего блага	22
1.2. Августин Аврелий и Фома Аквинский о парадоксах сочетания Божьего провидения и разумной свободы	36
1.3. Нравственные вызовы «чистого разума»: от теокосмодицеи Г. В. Лейбница к антроподицеи И. Канта	57
1.4. Проблема этического вектора свободы воли: Ф. Ницше <i>versus</i> Н. Бердяев	90
Раздел 2. АНТРОПО-ВРЕМЕННÓЕ ИЗМЕРЕНИЕ НРАВСТВЕННОСТИ	115
2.1. Добро и зло в структуре антропного времени	115
2.2. Аттракторы истории. Исторический процесс как взаимодействие внешних и внутренних этических детерминант	132
Раздел 3. САМООРГАНИЗАЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В КУЛЬТУРЕ КАК НРАВСТВЕННЫЙ ВЫБОР	146
3.1. Антропологическая сложность и предпосылки нравственного выбора	146

3.2. Человек и культура: поиск идентичности	157
3.3. Стратегии нравственного выбора человека	169
3.4. Диалог как ситуация нравственного выбора	179
Раздел 4. НРАВСТВЕННЫЕ ИДЕАЛЫ	
МУЛЬТИКУЛЬТУРНОГО МИРА	189
4.1. Нравственный поиск в плюрализме культур	189
4.2. Мультикультурная коммуникация как поиск толерантности	202
4.3. Природа как субъект нравственности	211
4.4. Нооэтические аспекты взаимодействия человека и природы	221
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	231
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	242

*В оформлении обложки
использованы репродукции картин
финского художника Хуго Симберга
«Раненый ангел» (1903) и «Река жизни» (1896).*

*Копирование, сканирование, запись на электронные носители
и тому подобное книги в целом или любой ее части запрещено*

3-33 **Запорожан В. Н.**
Между добром и злом: нравственное самоопределение человека : монография / В. Н. Запорожан, И. А. Донникова, В. Б. Ханжи. — Одесса : ОНМедУ, 2020. — 264 с.
ISBN 978-966-443-099-6

В монографии представлены результаты осмысления нравственности как процесса культурно-исторического самоопределения человека в выборе между добром и злом. Внимание акцентировано на темпорально-исторических аспектах нравственного поиска, раскрывающих процессуальность нравственности, на проблемах антропного времени, свободы, реализуемой в истории, на культурогенных основаниях нравственного самоопределения человека.

Книга адресована широкому университетскому кругу — студентам, аспирантам и преподавателям, интересующимся проблемами этики, философской антропологии, философии культуры, философии истории и времени.

УДК 17

Наукове видання

**ЗАПОРОЖАН Валерій Миколайович,
ДОННІКОВА Ірина Анатоліївна,
ХАНЖИ Володимир Борисович**
**МІЖ ДОБРОМ ТА ЗЛОМ:
МОРАЛЬНЕ САМОВИЗНАЧЕННЯ
ЛЮДИНИ**

Монографія
(*Російською мовою*)

Провідний редактор **О. В. Бровкін**
Редактор **А. А. Гречанова**
Художній редактор **А. В. Попов**
Технічний редактор **Р. В. Мерешко**
Коректор **О. В. Титова**

Формат 60x84/16. Ум. друк. арк. 15,35. Тираж 200. Зам. 2213.

Видавець Одеський національний медичний університет.
65082, Одеса, Валіховський пров., 2.

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 668 від 13.11.2001.

Віддруковано з готового оригінала-макета в ПП «Фенікс»
(Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1044 від 17.09.02).

Україна, м. Одеса, 65009, вул. Зоопаркова, 25

Тел. +38 050 7775901, +38 048 7959160

e-mail: fenix-izd@ukr.net

www.feniksbooks.com