

В.В. Гришин

## ЧЕЛОВЕК: СУЩНОСТЬ, ДОЛГ, СВОБОДА

**Аннотация.** В статье сквозь призму соотношения свободы и долга, веры и разума рассматривается сущность человека и её онтологические основания. Выделяются две концепции человеческой сущности: сущность человека определяется как внутри самого человека, так и выносится во вне его. Отмечается, что в наше время складывается новый тип человека – человек без сущности; раскрываются некоторые черты такого человека; акцентируется внимание на процессах дегуманизации, свойственных современному обществу, на опасности идеализации средневековья, на неправомерности не критического отношения к истории. В качестве методов исследования, помогающих раскрыть сущностные основания человека в их связи с долгом, свободой и разумом, используются диалектический и феноменологический. Делается вывод, что вынесение сущности человека во вне (делегирование её Богу, Абсолютной идее и т.п.) рождает человека долга, который стремится осуществить извне данную ему сущность, и ограничивает его свободу. Подобный тип человека даёт нам средневековая культура. Второй вариант человеческой сущности – сущность человека внутри него, – напротив, подразумевает под собой изначально более свободного человека.

**Ключевые слова:** человек, сущность, долг, свобода, античность, средневековье, разум, человек без сущности, скука, экзистенция.

**Abstract.** This article examines the human essence and its ontological foundations, through the prism of interrelation between freedom and duty, faith and reason. The author determines two concepts of human essence: inside the actual human, as well as outside. It is noted that in our times a new type of human is being formed – human without essence; certain features of such human are being revealed; attention is focused on the processes of dehumanization characteristic to the contemporary society, as well as on the danger of idealization of Medieval times, and impropriety of noncritical approach to history. Conclusion is made that taking of human essence outside (delegation of it to God, Absolute idea, etc.) gives birth to a person of duty, who strives to carry out the given to him essence from outside, and limit his freedom. A similar type of human we can observe in Medieval culture. A second type of human essence – is inside human; and initially it implies a freer human.

**Key words:** Human, Essence, Duty, Freedom, Antiquity, Medieval times, Reason, Human without essence, Dullness, Existence.

### Сущность человека вне человека

Религиозная доктрина определяет сущность человека в Боге – человек подобен Богу. Следовательно, сущность – это не личностные качества человека, не его природные особенности, а божественная частица (дух), заложенная в каждом, но, согласно религиозной логике, труднодостижимая в силу греховности человека. Отсюда сентенции: познать Бога, следовать Ему, слиться с Ним. Если вспомнить Аврелия Августина, то познать Бога значит познать, прежде всего, самого себя. Но Августин, как и положено отцу церкви, отрицает личностное познание (личность у Августина уже воцерковленный человек: «всех, кто вне Церкви, Духа Святого не имеют» [1, с. 422]), поэтому прийти к Богу можно только через церковь. По-философски данную мысль выразил Мальбранш: мир и человек растворяются в Боге. Однако корни этого лежат в антич-

ности, а именно в теории эйдосов Платона, который считал, что человек разделён на тело и душу, тело – темница души, последняя, в свою очередь, состоит из трёх частей, и только разумная – ум – составляет сущность человека. В христианстве, таким образом, божественный дух суть человеческой сущности, он подчиняет себе душу и тело. Если, по Платону, разрыв между человеком и его сущностью (эйдосом) преодолевается через познание, а, следовательно, и через философию, то в христианстве – только через посредника (пророка, духовенство, церковь).

Правильно подметил К. Маркс: посредники имеют тенденцию затмевать тех, кого они должны представлять. В результате развития института церкви человек, теряя определённую свободу, начинает зависеть от священства, преклоняясь перед ним как перед Богом. Если в раннем христианстве человек, неся частичку Бога в самом себе, сохра-

нял собственную самостоятельность (что проявлялось, например, в жизни раннехристианских общин, где присутствовали элементы демократии и социальной справедливости, существовала возможность перехода в другую секту), то, отдавая свою сущность посреднику, он становится объектом манипуляции церкви и её представителей. Он принадлежит не столько Богу, сколько церкви, отождествляет Бога с церковью.

Теряя самостоятельность, человек утрачивает чувство личной ответственности перед внешним миром, перед людьми, перед самим собой. Долг (долженствование) христианина – стремиться к раскрытию своей сущности, освобождению её от испорченности, которая входит в жизнь через первородный грех. Если сущность раскрывается только посредниками без активной внутренней работы человека, то происходит трансформация долга: раскрытие собственной сущности заменяется простым посещением церкви, исполнением обрядов, предписаний и т.п. Задача человека заключается в том, чтобы соответствовать определённому идеалу, сформированному не столько религией, сколько религиозными деятелями.

Философия Нового времени корректирует данную идею сущности человека, заменяя Бога природой (французские просветители), разумом (Т. Гоббс), Абсолютной идеей (Г. Гегель). Однако человек по-прежнему лишён самостоятельной сущности – она в обществе, государстве или природе. Это хорошо видно, например, в теориях «естественного права» и «общественного договора». При этом авторы данных теорий выдают процесс «передачи» сущности человека государству или обществу за осознанный и добровольный, имеющий интегративную и мобилизующую цели. Здесь человек также оказывается не свободным, поскольку распоряжаться свободой имеет элита (высшее духовенство, вожди или руководители), а долг каждого – служить элите, государству.

Рассматривая как религиозные, так и социально-философские теории, мы обнаруживаем, что общество, будучи изначально в определённой степени свободным (зависящим больше от природы, чем от социальных институтов), лишает сознательного свободного выбора последующие поколения. Например, если одно поколение людей сознательно принимает ту или иную веру, то последующее воспринимают веру традиционно, следовательно, в некотором смысле как принуждение. Происходит закрепление верований и идеологий. Несомненно, у человека остаётся часть личной свободы и воли, которые в той или иной мере ограничены волей церкви, государства, общества.

Человек, который соподчинён другому, будь этот другой священником, представителем власти или общественным институтом, пытается направить свою волю, свободу в общее русло господствующей идеологии или морали, перешагнуть личностную неприязнь, объективно возникающую во взаимодействии с людьми, тем самым идёт против своей совести или решается на протест (вспомним тургеневского Герасима).

Если внешние факторы (идеал или посредники) определяют общественную мораль, то личностное сознание может её корректировать. Орудиями корректировки могут являться знания. «...Совесть зависит от знаний и от всего образа жизни человека» [2, с. 140]. В свою очередь накопленные знания могут привести к конфликту личной совести с господствующей идеологией, переоценке роли посредников, вплоть до полного отказа от них, что и произошло, допустим, во время Реформации.

Конфликт становится ещё более драматичным, когда человек осознаёт ложность идеалов, в которые он верил. Трагизм усугубляется и тем, что осознание происходит либо в одиночестве, либо в кругу незначительного меньшинства, что вызывает сначала потенциальный, а потом и открытый конфликт, высшей точкой которого является бунт. Бунт возможен при отсутствии новых знаний, когда господствующая идеология откровенно помогает эксплуатации народа, доводя его до состояния, когда «низы не могут», а «обострение выше обычного». Но это – бунт неосознанный, чувственный, эмоциональный. Наружу выходят загнанные в глубину сознания страхи и обиды, отчаяние и ненависть. Здесь бунт является разрушительным не только внешне, но и внутренне: размываются последние остатки разума и совести, а человек ищет успокоение в погромах и разврате:

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

(В. Шекспир)

Между тем, страх о содеянном постоянно преследует человека, человек в результате теряет уверенность в завтрашнем дне. Полученная свобода тяготит человека. Начинается процесс, определённый Э. Фроммом как «бегство от свободы»: поиск сильного лидера (диктатора, вождя, идеолога) или новой религии, идеи. Возможен вариант восстановления прежней ситуации и прежнего статуса. В

результате человек остаётся в прежнем духовном пространстве «треугольника», вершинами которого по-прежнему являются идея, какой-либо посредник и чувственный опыт. На первый взгляд, Реформация ликвидировала посредника (церковь), но на деле посредник остался в виде идеала успеха, олицетворяемого деньгами. Символический пример: одна из надписей на американской банкноте гласит, что Бог с нами. Теперь путь к Богу лежит через деньги. Человек как личность растворяется в мире – как природы, так и общества.

Независимо от личного мироощущения, человек в такого рода ситуациях несвободен, он полностью зависит от общности таких же, как он. Это можно объяснить ещё и тем, что человек в своей повседневной деятельности не может полностью доверять своим ощущениям. Он вынужден корректировать их, сверяя с ощущениями других. В противном случае, возникшие иллюзии, фантазии не позволят человеку адаптироваться в мире. Так, святые, отшельники, пилигримы не всегда отделяют правду от вымысла. Здесь дело не в субъективном стремлении приукрасить личные подвиги (например, общение св. Сергия Радонежского с медведем), а в объективной невозможности в экстремальных условиях сравнить своё видение реальности с аналогичным видением окружающих. Отказавшись от внешних посредников и в какой-то степени выразив своим уходом протест, отшельники оградил свои чувства от разума. Тем самым, между «я» и миром оказался внутренний посредник – чувства без разума – посредник, искажающий реальность. Здесь литературный язык принимает форму притч и метафор, а преобладающими жанрами становятся легенды и сказки. Только коллективистское сознание позволит понять адекватно реальность.

История показывает примеры, когда коллективы – секты, ордена и даже целые народы (например, племена в Америке), – доверяясь своим чувствам, создавали ложный образ мира, что вело их к гибели. Чувственный мир человека порождает и чувственный долг по отношению к идеалу, к посредникам, которые возникают в определённое историческое время, эпоху, формацию, но претендуют на вечность. Человек становится заложником как своего долга, так и эпохи. Долг определяет духовный ареал жизни человека, лишая его свободы. Долг разделяет мир на свой и чужой. Чужой мир находится по ту сторону лучших чувств человека, его души. Враждебность и равнодушие распространяются ко всему чужому. Человек двойственен: альтруизм, помощь себе подобным и эгоизм к другим.

Вместе с тем сам долг и его принятие есть акт сознания, которое находится в плену чувственности. Это усиливает раскол в человеке. Человек, набираясь опыта, знаний, стремится расширить собственные горизонты, однако долг их сужает до спектра некой идеологии, выдаваемой за истинный мир. История развивается по своим объективным законам, и те индивиды, общества и народы, которые пренебрегли разумом, обрекают себя на вырождение: «тот, кто отвергает действительное ради должного, действует скорее во вред себе, нежели на благо» [3, с. 345]. Однако то, что протестительно на начальном этапе исторического пути, становится преступным во времена, когда разум показал свою состоятельность:

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

(М.Ю. Лермонтов)

### Сущность человека внутри человека

Рассмотрим ещё одну концепцию сущности человека, историческим началом которой также является античность. Субстанциальные поиски милетской школой показывают неразделимость человека и природы, общность их происхождения. Человек есть проявление Мировой души: «душа есть составная часть всего», – говорит Фалес [4, с. 75]. Душа отдельного человека, следовательно, соподчинена всеобщей сущности, но не растворяется в ней, а, наоборот, имеет тенденцию к независимости.

Философы по-разному трактуют происхождение индивидуальной души и местонахождение её в теле. Гераклит связывает душу с разумом, который, в свою очередь, является частицей космического Логоса: «втянув в себя через дыхание этот божественный Логос, мы становимся разумными» [4, с. 277]. Он обосновывает зависимость знания и ума от близости человека к Логосу: «итак, подобно тому, как угли, изменяясь от приближения к огню, становятся пылающими, удалённые же гаснут» [4, с. 277]. Тожественность души и ума отстаивал Парменид [4, с. 429]. По мере развития как античного общества, так и философских учений, человек как часть целого, подчинённого ему, начинает приобретать всю большую автономию, что позволило Протагору заявить о человеке как мере всех вещей.

В золотой век развития античной (афинской) культуры человек уверенно заявляет: «Я есть». Кризис полисной системы, причинами которого стали разрушение коллективизма и связанной с ним общественной морали, рост эгоизма, подтолкнул Аристотеля напомнить согражданам о том, что человек – политическое (общественное) животное. Следовательно, «Я есть» возможно только при условии существования других: «мы есть». Поэтому свобода человека ограничена не идеями, трансцендентальными божествами, а долгом человека по отношению к другим людям и общественным институтам. В античности, иными словами, создаётся образ идеального гармоничного человека, который формируется только в коллективе и высшее счастье человека – погибнуть за полис. Сущность человека, вопреки Платону, в гармонии души и тела.

В Римской империи, напротив, развитие экономических отношений достигло такого уровня, что позволило человеку (не человеку вообще, а рабовладельцу) почувствовать себя внешне независимым от других, от коллектива, но быть благодарным своему покровителю – Риму: «а назначение существ разумных – следовать разуму и установлениям старейшего града и его государственности» [5, с. 12]. Сущностью человека в древнеримской культуре, как и в древнегреческой, становится разум. Между тем не разум принадлежит человеку, а человек разуму. Индивидуальный разум – лишь частичка мирового разума. Здесь возникает новая парадигма долга: не только овладеть своим разумом как мыслительным инструментом («Разум есть у тебя? Есть. Зачем же без него обходишься?» [5, с. 18]), не только осознать, что разум, а не душа и тело, является истинной сущностью человека, но согласовать свои действия, поступки и мысли с природной целесообразностью мирового разума. Когда Гераклит рассматривает Мировой разум, Логос, как сущность всего наличного бытия, он пренебрегает деталями этого бытия: природой и человеком, отдавая эти области рефлексии мифологии. Этот разрыв преодолен в Риме: Марк Аврелий, например, включает в сущность социальное – «сколько решит разум общественного по природе существа» [5, с. 19], – и конкретное, а именно: Рим, который входит составной частью в целесообразность природы. Отсюда противоречие в свободе человека: жить в соответствии с мировой разумностью (не думать о вечности, так как все смертно), но выполнять определённые обязанности по отношению к вечному городу. «Город и отечество мне, Антонию, – Рим, а мне,

человеку, – мир. А значит, что этим городам на пользу, то мне только и благо» [5, с. 34].

Опять же, как и в первом рассмотренном нами случае сущности человека, возникает вопрос о её взаимосвязи со свободой. Гераклит свободнее, чем римские стоики: он не связывает сущность с условиями природного и социального мира. Нет чётких границ природного, социального и человеческого. Законы Логоса едины: «Все человеческие законы питаются единым, божественным» [6, с. 64]. Смерть наличествующего бытия преодолевается славой. Появляется смысл жизни человека, возможности человека неисчерпаемы: «Границ души тебе не отыскать, по какому бы пути ты ни пошел: столь глубока её мера» [7, с. 65]. Свобода расширяется по мере накопления знаний. Гераклит, в отличие от Марка Аврелия, не заражён имперским мышлением. Последний привязывает свободу к определённому долгу. Отсюда трагизм стоиков во времена упадка Римской империи: долг человека теряет опору, повисает, целесообразность природы не обосновывается: «Всё происходит по божественному определению» [7, с. 371], – утверждает Сенека (а если вспомнить конфуцианство, то там долг служит попыткой вернуть прежнее имперское величие и древнее благочестие).

Попытка соединения сущности с природой социального оказалась неудачной. Поздние стоики, киники, эпикурейцы отходят от рассмотрения вопроса о сущности и размышляют о моральном долге человека, который находится в трудном положении, поскольку прежние боги утратили своё влияние – «поблагодарим бога за то, что никто не может навязать нам жизнь» [7, с. 384], а космологические теории не внушают больше оптимизма – «нужно либо смеяться надо всем, либо плакать» [7, с. 357].

Трагизм и величие философов кризисной эпохи заключается в том, что они не дали погибнуть человеку вместе с погибающей цивилизацией, а значит, и с природой, и с космосом, они объединили людей, а простые моральные качества (дружба, верность, помощь, долг перед человеком) помогли побороть страх перед смертью: «смерть настолько не страшна, что благодаря ей ничто не страшно» [7, с. 387]. Они поддержали человека в таком состоянии до нового осмысления сущности бытия, когда человек попытается вновь быть сопричастным с миром, объединив человечество с природой, с Богом, с Абсолютом. Здесь произошло соединение элементов гуманизма, вплетённых в теоретические рассуждения античных философов, с практикой.

### Средневековый человек долга и попытка обретения свободы

Первые века нашей эры дали много имён философов-богословов. Церковные соборы вносили ограничения в дискуссионные проблемы, связанные с сущностью человека. Однако изменяющийся мир ставит новые проблемы, предлагает новые возможности, в том числе и технические, что в совокупности объективно потребует ломки догм и ограничений, а также свободы.

В средневековье понимание свободы иллюстрирует капитулярий 847 года Карла Лысого, в котором говорится, о необходимости каждому свободному человеку выбирать себе сеньора. Кроме того, дети родителей, принявших христианство, лишались свободы выбора (время, когда Августин имел возможность выбирать между язычеством и христианством, прошло), и их картина мира была в готовом виде сформирована и реализовалась в процессе социализации. Свобода в христианстве состоит в добровольном отказе от неё, но отказ этот будто бы по велению души. В результате отношения между человеком и Богом выглядели сердечными. Чем больше распространялось христианство, тем могущественнее становилась церковь, тем меньше имела значение свобода человека.

На определённом уровне развития общественных отношений, когда господствующим типом являлось натуральное хозяйство, а общество было стратифицировано в строгую иерархию феодальных сословий, церковь стала стержнем социальной системы, удовлетворяя при этом духовные запросы человека. Здесь «религия есть самосознание и самочувствование человека, который ещё не обрёл себя или уже потерял» [8, с. 43].

В статичном состоянии общества (без войн, стихийных бедствий) человек чувствовал себя уверенно, аскеза жизни, долг каждого перед обществом давали ему чувство справедливости. Сущность человека – вне его, растворяется в социуме, в культуре. К. Маркс пишет о человеке как о «мире человека», но в средневековье этот мир состоял из общества, государства и церкви, поглотивших самого человека. Тем не менее мир был враждебен человеку. В начале средневековья, когда христианство объединяло лишь небольшую часть населения Европы, в которой господствовали римские языческие традиции, человек-христианин пытался дистанцироваться от мира, о чём говорит русский философ Л.П. Карсавин: «Христианин-аскет отвергает мир как предмет его обладания и наслаждения, отвергает всю жизнь земную, себя самого» [9, с. 186]. Аскеза как отвержение внешнего мира не

означает уход из этой жизни. Человек тысячами нитями связан с обществом, он был постоянно в коллективе, и в редком случае оставался один. Но в средневековом русском обществе человек был более свободным, чем его современник в Европе, так как православная практика исихазма давала возможность человеку постоянно вести диалог с Богом и требовала определённого уединения. В социальном плане древнерусское общество более мобильно, человек в бескрайнем пространстве больше надеялся на себя.

По мере развития феодализма и создания иерархических связей долг (например, отношения между графом и вассалом, феодалом и крестьянином, мастером и подмастерьем) становится необходимостью функционирования государства, поэтому церковь стремится сделать долг внутренней сущностью человека. Отсюда кодекс рыцарства, уставы ремесленников и купцов, обеты духовенства. Чем ниже человек находился на ступеньке феодального общества, тем больший долг на него возлагался. Такое тяготение неволей стало ощущаться в XIV-XV вв. в городах Италии, где кризис феодального способа производства и зарождение капиталистических отношений происходили на фоне античных памятников, волей неволей напоминавших о прежней свободе. В переходный момент ломки экономических отношений человек, становясь внешне свободным, стремился найти внутреннюю свободу, что было сделано через творчество Ренессанса.

Русские философы, анализируя средневековье, пытаются воссоздать картину идеального средневекового общества, которое погубил католицизм, вследствие чего Ренессанс трактуется как шаг назад в поступательном шествии человека к Богу. Например, Н.А. Бердяев полагает, что истинное творчество в эпоху Возрождения невозможно, аргументируя это тем, что творчество есть компенсация отчуждённости человека от мира, связанной с его (мира) расколотовью в процессе объективации на феноменальный и ноуменальный миры. Считая сущностным только ноуменальный мир (это идёт в разрез с христианским учением) философ, говорит, что вектор развития личности направлен к прорыву, в частности через творчество и аскезу. Творчество как активное божественное начало, по Н.А. Бердяеву, не преобразует действительный мир, а помогает Богу творить Космос. Оценка эпох идёт по критерию устремлённости человека к своему творцу. Отсюда Н.А. Бердяевым создаётся некий идеал средневекового человека и средневековья в целом, особенно в сравнении с последующим временем, где происходит «обмеща-

нение и обуржуазивание мира» [10, с. 161]. Таким образом, по Н.А. Бердяеву, человечество регрессирует, и эпоха Возрождения, где «совершилось небывалое ещё по силе столкновение языческих и христианских начал человеческой природы» [10, с. 442], характеризуется как поражение. Это позволяет сделать вывод о невозможности Возрождения: «Христианское, церковное Возрождение так же невозможно как и языческое» [10, с. 447]. Но философ не последователен: его призыв бегства от действительности – «мы не должны любить “мира” и того, что в “мире”» – частично совпадает с «идеологией» средневековья, с мировоззрением небольшой части духовной элиты общества. Основная масса народа всё-таки вынуждена бороться за выживание в действительном мире, творить именно в нём, любить или ненавидеть этот, земной, мир. Нельзя согласиться и с тем, что «в религиозном сознании проклинали землю, и земля становилась языческой» [10, с. 162].

Об этом говорит Л.П. Карсавин, приводя слова богослова Х в. Ратхера: «Если, исполняя завет Христа, все уйдут от мира, кто будет возделывать поля; и может ли тогда существовать сам мир?» [11, с. 107] Вопрос немецкого богослова не риторический, а онтологический: мир обладает единой бытийностью, имеет единого создателя. Существование мира находится в зависимости от человека, человек и мир взаимосвязаны, но связь человека с миром осуществляется через церковь. Задача церкви в средневековье, по мнению Л.П. Карсавина, – «развить свою небесную жизнь в Божью, живя “земной жизнью”» [11, с. 36].

Таким образом, если, по мнению русских религиозных философов, Возрождение оценивается как упадок морали, нравственности, религиозности, то ответственность за это несёт сама церковь: «Религиозно-политическая мысль XII-XIII веков, руководствуясь смутною интуицией единства, пытается его теоретически выразить и осуществить, теряясь и мучаясь в безысходных противоречиях не завершённого в мире религиозного и не преображённого религиозно мирского» [11, с. 155]. Католическая церковь, в которой «канонисты ищут систему права среди противоречивых декреталей и канонов» [11, с. 133], не смогла сохранить единого пространства, где бы господствовала официальная христианская доктрина. Философы средневековья, защищая католическую доктрину как от язычества, так и от всевозможных ересей, вносили в неё своё переживание, находящее отклик в душе народа, но не согласующееся с общим направлением католицизма. Так, августиновское учение о предопределении «могло поставить под сомнение

существование церкви как института, посредством таинств дающего спасение в награду за заслуги и подчинение верующего» [12, с. 211]. Фома Аквинский, апеллируя к разуму в защиту веры, создаёт прецедент рациональному объяснению всему, что раньше принималось только на веру, что в дальнейшем приведёт к столкновению разума и веры. В политическом же плане не удалось создать единого христианского государства во главе с Римским Папой. Цезареопапизм остался в теории, но попытки претворения теории в жизнь не прекращаются. Не разрешён национальный вопрос: войны между христианскими странами превысили межконфессиональные войны, крестовые походы завершились неудачно, ислам не только территориально теснит христианство, но подвергает сомнению всесильность и всемогущество христианского Бога.

Именно в это время начинает зарождаться идея о новом завете, в основе которого акцент покровительства и заступничества человечества смещается с Иисуса Христа (не сумевшего одолеть Мухаммеда) на Святого Духа. Не смущает и разрыв единства Троицы, и отсутствие традиций. Но в стройную теорию идея третьего завета не переросла, попав не только под критику господствующего католицизма, но и под силовое воздействие. Эта идея не канула бесследно, в конце XIX в. она возрождается в софиологии В.С. Соловьёва, С.Н. Булгакова, и основательно прорабатывается Н.А. Бердяевым в учении о богочеловеке, о грядущем наступлении новой эры христианства с новым заветом: «Окончательное освобождение от извращения мира объектов будет достигнуто только в утешительной вечности и явится откровением Духа» [13, с. 315].

Мировоззрение средневекового человека в целом и его долг перед этим миром и другими людьми тесно связаны с вопросом о смерти. Как отмечает Арон Гуревич, в христианстве предполагается два противоположных подхода: с одной стороны, каждому воздаётся по делам его сразу же после смерти, но с другой, после второго пришествия Христа всех ожидает коллективный суд [12, с. 342-356]. Для человека расхождение во времени имеет смыслообразующее значение: в первом случае человек отвечает только за себя, расширяется его независимость и личная ответственность за поступки, но и выбор между добром и злом ужесточается. Связь человека с Богом становится мистической, человек смотрит на мир глазами избранника. Или, потеряв эту связь, и вместе с ней надежду на спасение, он готов на любой поступок. Во втором случае, когда суд оттягивается, появляется реальное земное время, дающее возможность другим (род-

ственникам, близким, единоверцам), а также социально-политическим структурам (политическим организациям, союзам, гильдиям, органам власти, государству в целом) через церковь замолить грехи умершего, положительно повлиять на выбор в мире ином. Таким образом, судьба человека неразрывно связана с коллективом, и задача человека, его долг – заслужить доверие перед коллективом, оставить (в идеале) добрую память или, по крайней мере, не опорочить себя, не совершить преступления против своих. Но сам коллектив находится в противоречивом мире: в соперничестве с другими коллективами (человек из другого прихода уже был чужаком), в конкурентной экономической борьбе, что позволяет применять все низменные средства и показывать негативные человеческие качества. Следовательно, коллективный эгоизм не позволяет развиваться духовности, которая, в свою очередь, является основанием развития гуманизма. Идеальное христианское общество (если бы оно существовало) не смогло бы снять данное противоречие, и эгоизм (нарциссизм, по Э. Фромму) предполагает в лучшем случае снисходительное отношение к нехристианам, в худшем – враждебное. В средневековье преобладало последнее, в наше время первое.

### Современность как возвращение к средневековью

Современная культура ищет смысл жизни, зачастую не порывая с традицией и не выходя за поле христианской культуры. Так, Анатолий Салуцкий в романе «Из России с любовью» (примечательно, что роман посвящён философу, атеисту Александру Зиновьеву), проводит идею богоизбранности русского народа, который после всех социально-экономических коллизий сохранил свою духовность: «...перед угрозой душеразлагающего всеобщего универсализма с его формальной верой, неприятным нравственностью и святости, ввиду грядущего душевного самораспада человек в инобытийных сферах формируется ныне новый богоизбранный народ, на который Господь возлагает спасительную миссию, – народ русский» [14, с. 678].

Если в средневековье человек ради личного спасения, неразрывно связанного со спасением души, в период наивысшей опасности мог поменять религиозное учение, по-другому расставить акценты в определённой религиозной системе, не порывая связи с Абсолютом, не разрывая свой чувственный мир, то в современных условиях такой переход требует интеллектуальных усилий, так как современный человек, имеющий огромный

багаж знаний, может отказаться от религиозной парадигмы вообще. Изменение личностного статуса в средневековье, в отличие от современности, практически невозможно: средневековый человек является составной частью общества, поэтому горизонтальная мобильность происходит только в групповой форме (например, переход боснийцев в ислам). Главное условие мобильности – сохранение принципа универсализма, сопричастность и подобие божественному космосу, «идея единства рода человеческого вообще и любой формы объединения в частности» [15, с. 136]. В наше время нет единства в понимании универсализма, так как процесс глобализации не связан с разрешением глобальных проблем, с духовным объединением человечества, с соборностью в православном понимании, а имеет только одно экономическое значение – прибыль.

Не следует и упрощать проблему взаимоотношения единичного и общего. В средневековье это выглядит как проблема полного подчинения индивидуальности коллективу, в наше время – как забвение коллективизма. Эта проблема внеисторична в том смысле, что существует в каждой культурной эпохе, и, по сути, её разрешение определяет данную эпоху.

В современной России человек теряет понятие долга: государство, большие и малые и коллективы не только не помогли ему удержаться в эпоху потрясений, но сами были причинами этих потрясений. Человек старается найти новую опору в жизни. Свобода, которую ему преподнесли как самодостаточную ценность, без чувства долга, без служения обществу (в России общество и государство отождествлялись), без гуманизма приобрела негативное значение. От такой ущербной свободы человек стремится укрыться в религиозные секты и церкви. Вновь возрождаются, возвращаются из средневековья маги и колдуны, приносящие волшебные сакральные вещи. В рассмотренном выше романе А.С. Салуцкого, претендующем якобы на возрождение духовности народа, вновь, из ветхого времени в наше время переходит сакральная вещь – плита с божественным заветом, и с ней же передаются отношения человек – вещь. Человек, современный крестьянин, положительно показанный в романе, умирает, прикоснувшись к сакральной вещи. Но для автора это несущественно. Определённая часть культурной элиты, неспособной по различным причинам проанализировать недалёкое прошлое, ищет идеалы в далёком прошлом, идеализация которого началась с «документально-го» фильма Станислава Говорухина «Россия, которую мы потеряли».

Средневековье не умирает, оно возвращается. Возвращаются как трансформированные общественные отношения, так и фактически не трансформированная обрядность. Возвращается в виде фарса, пародии: показная религиозность политической элиты, коммерческая продажа в супермаркетах «сакральных» вещей и оберегов, паломничества по святым местам на комфортабельных автобусах, изготовление постных тортов и пирожных, чтобы пост был веселее, окропление святой водой подводных лодок и лимузинов, астрологические прогнозы стали более значимее, чем метеорологические, в книжных магазинах эзотерической литературы больше не только, чем научной и философской, но и ортодоксальной религиозной. Действительно, что не вписывается в пародию, а является трагедией, – это превращение российского общества в сословно-кастовое, появление категорий нищих, бездомных, беспризорных, лишённых элементарных прав и ставших при попустительстве властей, партий, культурных и религиозных деятелей объектом жестокой эксплуатации класса имущих, прикрывающихся постулатом о невмешательстве в личную жизнь и другими абстрактными правами человека. Но если в средневековом обществе власть имущих в лице своих лучших представителей формировала элитарную культуру, расцветшую в период Ренессанса, то современная элита является и потребителем и распространителем массовой бездуховной культуры в виде шансона и «аншлагов», сериалов и шоу, подлинная культура находится на задворках общественной жизни, а их носителей уподобляют средневековым сектантам.

## Современный человек как человек без сущности

Сегодня человека во многом «создаёт» массовая культура: современный человек слеплен и пропитан ею. Для формирования массовой культуры задействован весь способ экономического воспроизводства, достигший такого технологического уровня, который позволяет скрыть механизм труда. Взаимоотношения в процессе труда (производственные отношения) и эксплуатация затеваются, но результаты труда: материальные продукты, информационные возможности и игровые затеи – гламурно представлены в обществе как знамение прогресса. Производство ушло на задворки. А офисы и бывшие конторы, поднялись на небывалую высоту. Поскольку массовая культура заполнила всё жизненное пространство человека, то дифференцированные социальные условия теперь сгла-

живаются под определённый стандарт поведения. Это не означает единообразия: все пользуются мобильными телефонами, ноутбуками, планшетами, многие имеют автомобили, однако разница в качестве товара для богатых, зажиточных и бедных существенна.

Современный мир всё-таки довольно пёстрый: массовый человек не есть единственно возможная ипостась современного человека. Можно выделить категорию людей, глубоко осознающих собственный долг – долг либо перед Богом, либо перед человечеством, либо перед историей. Однако такой долг сегодня не есть общественный пример, он мало востребован в обществе. Долг и свобода стали категориями личного выбора. Материальные и виртуальные ценности, которые человек принимает под влиянием массовой культуры, становятся его смыслом существования. Бесконечная «озабоченность» вещами не позволяет человеку остановиться в потоке времени, подумывать о себе, «позаботиться о себе». Всё лучшее, что было заложено природой в человеке – творческие способности, «эмоциональная открытость» миру, не реализуется, человек замыкается в себе и плывёт по течению социума.

С другой стороны, полное безразличие к вещам как кажущаяся противоположность вещизму имеет те же последствия: человек не знает и не хочет знать, сколько прошлого и настоящего труда, природных ресурсов вложены в те или иные предметы, поэтому игнорирование вещей превращается в их порчу. Свобода от вещей не свидетельствует о внутренней свободе человека. Жизнь превращается в позёрство, игру, в пустоту, заполненную скукой. Но эта скука не является той экзистенциальной скукой. Человек, чья духовная сущность лежит вне его личного существования, вне его экзистенции, становится вещью, предметом, объектом игры тех общественных и государственных институтов, которым он полностью доверился или стал их воспитанником. Человек без сопротивления попадает под влияние всепроникающей массовой культуры, порождённой культом денег.

В начале XX в. Р. Музиль в романе «Человек без свойств» показал как бюрократизация и милитаризация Австро-Венгерской империи на стадии её угасания, порождает плеяду людей без свойств. Он сравнил этот процесс с гибелью мухи, зацепившейся волоском за липучку, постепенно обволакивающую свою жертву. Появление человека без свойств происходит потому, что автономия человека и его мир разрушаются под натиском государства. Человек не только теряет себя и предаёт своё творческое предназначение, но и социальное в человеке



становится пустой формой, игрой, которая на само деле скрывает грубые инстинкты (главный герой Ульрих вступает в кровосмесительную связь со своей сестрой), жажду наживы (Арггейм – немецкий промышленник, за фасадом культурных прожектов скрывается заинтересованность в нефтепромыслах) и другие пороки. Человек теряет сущность, но приобретает свободу, свободу от нравственности, морали, долга. Немецкий профессор Х. Хофмайстер даёт следующую характеристику такому человеку: «Свобода этого человека без свойств состоит в том, что он – возможность человека, который не связан ни прошлым, ни условиями времени, ни настоящим, ни жизненными целями, которые он ставит перед собой» [16, с. 296]. К такому положению человек пришёл через всю историю. По Августину, именно из пустоты (ничто) Бог создал материальный мир, и лишь благодать позволяет человеку наполнить себя духовным содержанием, сущностью. В конце XIX в. Ницше констатировал, что Бог умер, поэтому «умерло» христианское духовное содержание в человеке, осталась одна пустота, а сверхчеловек взял на себя роль Бога.

С ницшеанской философии в массовое сознание проникает парадигма постмодерна, в основе которой нигилизм как отрицание всего и вся – не только Бога, но и человека и бытия в целом. Гротескной иллюстрацией данной ситуации является «Чапаев и пустота» В. Пелевина. Между тем, природа не терпит пустоты, люди заполняют себя всеми доступными их кошельку вещами, приносящими чувственное удовольствие и сохраняющими умственную энергию (энергию мозга), о чём постоянно напоминает московский биолог С. Савельев. Проблема тотального одиночества становится доминирующей в обществе: «Ни на кого нельзя положиться, и я также не ощущаю абсолютную связь с другим. Кто не участвует в том, что делают все, остаётся в одиночестве». В этих условиях рефлексирующий человек, не прерывающий связь с мировой культурой, отрывает эту культуру от истории, от человечества, возводит её как бы в свою внутреннюю духовную сущность, в абсолют и, замыкаясь, выдаёт её как сугубо индивидуальное творчество. Действуя по правилу другой – это ад, человек становится свободным от внешних обстоятельств, отказывается от долга перед обществом, страной, историей. Экзистирующий человек, доведённый до предела, – это модель человека в эпоху глобального кризиса. В кризисе цивилизационном такой моделью был стоический человек с его чувством долга, переполняющим душу. Однако долг стоика выходит за рамки общечеловеческого долга, он имеет метафизическую основу, это долг жизни

перед смертью – «жить несмотря ни на что» и всё это – долг, в основании которого лежит история – история философии, берущая начало у стоиков с Гераклита, долг, сохраняющий связь с общественным долгом. Например, стоик Хрисипп утверждал: «Мир представляет огромное государство с единым устройством и общим законом. В нём повелевает естественный разум, указывая, что следует делать и, запрещая то, чего делать не следует» [17, с. 222]. А Марк Аврелий добросовестно выполнял все свои обязанности императора, в то время как его империя очевидно переживала закат. Стоики не только не прервали связь с историей, но сохранили достижения античности. История должна продолжаться. В наше время такой передачи эстафеты не наблюдается. Массовая культура не передаёт ничего, так как её содержание не имеет никакой духовной сущности. Но и массовая культура есть производное глубинных социально-экономических процессов, происходящих в нашем обществе.

Свобода от долга предполагает отсутствие чувства вины, что, по мнению фрейдистов и последующих психоаналитических школ, делает человека здоровым, избавляет от комплексов (чувство долга также есть комплекс), а общество, освобождённое от долга, здоровеет. Тем не менее, никакого здорового общества сегодня нет: «освобождённые» люди превращаются в однодневных бабочек, собирающих нектар, выработанный всемирной историей, не задумываясь, какой ценой он достался человечеству. Забвение прошлого есть отказ от будущего. Человек без комплексов шагает по планете.

Это не означает, что всё так безнадежно. В обществе есть неизменная категория людей, стражей времени, которые не подвластны массовой культуре. Они напрямую связаны с природой и с капиталом духовных сокровищ, накопленных человечеством. Кроме этого, в каждом человеке заложен некий архетип человечности, гуманности, который может вырваться из глубин сознания, вывести человека из тьмы бездуховности. И, наконец, в инстинктах бессознательности есть страх, названный К. Ясперсом страхом перед жизнью, т.е. жизнью в потоке массы, страх, который может трансформироваться в ужас. Подробнее этот процесс описывал Хайдеггер в «Бытие и времени»: преодоление ужаса вводит человека в новую ситуацию «или-или» (Кьеркегор), в которой человек получает шанс на второе рождение, обретение подлинной духовности и смысла жизни. Сущность такого нового человека как внутри себя так и вовне – в культуре. И его жизнь никаким образом не замыкается на самом себе. Поэтому точку в мировой истории ставить всё-таки рано, однако запятая уже напрашивается.

## Список литературы:

1. Августин: pro et contra. СПб.: РГХИ, 2002. 976 с.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Полн. собр. соч. Т. 6. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1957. 577 с.
3. Макиавелли Н. Избр. соч. М.: Художественная литература, 1982. 345 с.
4. Досократики. Мн.: Харвест, 1999. 784 с.
5. Марк Аврелий Антоний. Размышления. СПб.: Наука, 1993. 248 с.
6. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М.: Канон, 1996. 336 с.
7. Душенко К.В. Мысли и изречения древних с указанием источника. М.: Эксмо, 2004. 800 с.
8. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Нищета философии. М.: Мир книги, 2007. 416 с.
9. Карсавин Л.П. Философия истории. М.: АСТ, 2003. 510 с.
10. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
11. Карсавин Л.П. Культура средних веков. Киев: Символ, 1993. 208 с.
12. Гуревич А.Я. Культура средневековой Европы. Избранные труды. СПб.: Санкт-Петербургский университет, 2006. 544 с.
13. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. 480 с.
14. Салуцкий А.С. Из России с любовью. М.: ТЕРРА, 2006. 321 с.
15. Барг М.А. Эпохи и идеи. М.: Мысль, 1987. 121 с.
16. Хофмайстер Х. Что значит мыслить философски. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2006. 448 с.
17. Степанова А.С. Философия Древней Стои. СПб.: KN, 1995. 272 с.
18. Зелинская А.Н. Свобода как экзистенциальная проблема // Психология и психотехника. 2011. № 10. С. 7-15.

## References (transliterated):

1. Avgustin: pro et contra. SPb.: RGKHI, 2002. 976 s.
2. Marks K., Engel's F. Poln. sobr. soch. T. 6. M.: Gos. izd-vo polit. lit-ry, 1957. 577 s.
3. Makiavelli N. Izbr. soch. M.: Khudozhestvennaya literatura, 1982. 345 s.
4. Dosokratiki. Mn.: Kharvest, 1999. 784 s.
5. Mark Avrelii Antonii. Razmyshleniya. SPb.: Nauka, 1993. 248 s.
6. Tseller E. Ocherk istorii grecheskoi filosofii. M.: Kanon, 1996. 336 s.
7. Dushenko K.V. Mysli i izrecheniya drevnikh s ukazaniem istochnika. M.: Eksmo, 2004. 800 s.
8. Marks K. K kritike gegelevskoi filosofii prava. Nishcheta filosofii. M.: Mir knigi, 2007. 416 s.
9. Karsavin L.P. Filosofiya istorii. M.: AST, 2003. 510 s.
10. Berdyayev N.A. Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva. M.: Pravda, 1989. 608 s.
11. Karsavin L.P. Kul'tura srednikh vekov. Kiev: Simvol, 1993. 208 s.
12. Gurevich A.Ya. Kul'tura srednevekovoi Evropy. Izbrannye trudy. SPb.: Sankt-Peterburgskii universitet, 2006. 544 s.
13. Losskii N.O. Istoriya russkoi filosofii. M.: Vysshaya shkola, 1991. 480 s.
14. Salutskii A.S. Iz Rossii s lyubov'yu. M.: TERRA, 2006. 321 s.
15. Barg M.A. Epokhi i idei. M.: Mysl', 1987. 121 s.
16. Khofmaister Kh. Chto znachit myslit' filosofski. SPb.: Izd-vo S.-Peterburgskogo universiteta, 2006. 448 s.
17. Stepanova A.S. Filosofiya Drevnei stoi. SPb.: KN, 1995. 272 s.
18. Zelinskaya A.N. Svoboda kak ekzistentsial'naya problema // Psikhologiya i psikhotekhnika. 2011. № 10. S. 7-15.