

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ ИСКАНИЯ

В.Б. Власова

РУССКИЙ ПУТЬ ОТ ПРАВСТВЕННОСТИ К ПРАВУ

Аннотация. Статья посвящена исследованию проблем исторических судеб отечественной культуры в связи с уникальными особенностями российского менталитета. В первой части работы основное внимание автор уделяет методологическому анализу этической ориентации и правосознания как конституирующим элементам общественного самосознания. Непосредственным предметом рассмотрения второй части предлагаемой публикации выступает объективная связь событий современной истории нашего народа с его ментальными характеристиками, а также причинами возникновения последних, стимулы их развития в будущем.

Ключевые слова: философия, этическая ориентация, мифология, религия, правосознания, ментальная эволюция, этническое самосознание, отечественная культура, кризис духовной практики, судьба России.

Бытующие на западе разговоры о «загадочной русской душе» за последние сто лет в значительной степени сменили свою интонацию. Ориентируясь в основном на творчество Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского, интеллектуалы Старого и Нового света в конце позапрошлого века склонялись скорее к удивлению и восхищению перед этим парадоксальным, по их мнению, явлением, так разительно отличающимся от привычного для них образа цивилизованного человека и гражданина¹. Двадцатое столетие с его разрушительными войнами, революциями и другими глобальными историческими катаклизмами серьезно напугало так называемого буржуазного обывателя вполне конкретными, а главное, обнаруживаемыми в пределах досягаемости социальными проявлениями пресловутого «русского характера», чреватых трагическими последствиями для всего мира. Но все же, по-прежнему в сердцах наших зарубежных современников оставалось место для более или менее позитивного настроения по отно-

шению к России и «русским»², которые, вопреки тоталитарному общественному устройству и утопической коммунистической идеологической ориентации победили фашизм, первыми прорвались в околоземное космическое пространство, наконец, разрушили ими же выстроенную в свое время Берлинскую стену и т.д.

Однако чем ближе к сегодняшнему дню, тем меньше у мировой общественности остается поводов не только для умиления загадками российской национальной идентичности, но и для уверенности в том, что таковые продолжают существовать. В конце XX и в начале XXI вв. русский человек все чаще и чаще сам стал отказываться от своих корней, бездумно копируя западные модели социального поведения (в худших его вариантах), оглядываясь на зарубежные и доморощенные стандарты массовой культуры в целом, а следовательно, все более утрачивал и продолжает утрачивать свою культурную самостоятельность, не говоря уже о самобытности той системы исторически апробированных ценностей, которая и составляла наш «секрет» и гордость, а сегодня ее не может заменить даже массовое стояние в очередях на поклонение древним реликвиям христианской церкви. Ибо

¹ Естественные и исторические причины этой парадоксальности, амбивалентность ее структуры и конкретный характер ее проявления на протяжении всей российской истории вплоть до XX века прекрасно показал Н.А. Бердяев (см. Бердяев Н.А. Судьба России. Издание Г.А. Лемана и С.И. Сахарова. М., 1918).

² Это слово взято в кавычки, поскольку на Западе всех россиян (вплоть до жителей постсоветского пространства) зовут русскими, не затрудняясь различать по этническому признаку нынешних и бывших советских людей.

это последнее, за что мы стремимся уцепиться в кораблекрушении нашей культуры, также часто не только навеяно модой, вдохновлено чувством «стадности» и потому редко идет у людей из глубины их душевной искренности, но и, как правило, «раскручено» через средства массовой информации по всем правилам рекламного бизнеса.

Начав статью с весьма мрачных констатаций и, может быть, даже провокационно преувеличенных в своей негативности оценок современного состояния российского менталитета, автор сразу же хочет оговориться, что, по его мнению, то, что мы нынче наблюдаем на поверхности культурного процесса, на самом деле далеко не «закат России» (по аналогии со шпенглеровским «Закатом Европы»). Во-первых, отмеченные только что характеристики нашего сегодняшнего сознания свойственны в большей степени столичному, мегаполисному контингенту носителей отечественной культуры, в то время как периферия, провинция во многом, наоборот, сохраняет духовные ориентации доперестроечного и даже дореволюционного прошлого (особенно в рядах интеллигенции), развивая их богатое, многозначное содержание в новых исторических условиях, перетолковывая и укореняя традиционные ценности в социальной практике настоящего времени³. А, во-вторых, даже «Закат Европы», как выяснилось, в конечном счете, не состоялся, несмотря на две катастрофические мировые и третью, так называемую «холодную» войны, потрясшие мир в течение XX века. Тем менее оснований говорить об апокалипсисе российского национального самосознания.

Хотя мы и переживаем сейчас достаточно глубокий кризис нашей духовности, это не обязательно означает его деградацию и гибель. По мнению, например, Хосе Ортеги-и-Гассета, кризис — это процесс позитивного перерождения, выздоравливания, омолаживания культуры, способный выстроить преемственность с ее лучшими

достижениями в прошлом.⁴ Именно это обстоятельство гарантирует перспективу наследования интриги «таинственности» в развитии духовной жизни нашего народа. Конечно, дело не столько в сохранении таинственности русской души, сколько в обретении ею вновь жизнеутверждающей перспективы движения на пути от нравственности к праву. Говоря сегодняшним бытовым языком, самое важное для России в ближайшем будущем — это сделать законы нашего повседневного исторического существования гуманными, справедливыми, а главное, неотвратимыми в своих санкциях. Для того, чтобы понять, как это сделать и возможна ли вообще реализация этой почти утопической мечты, следует обратиться прежде всего к изучению духовно-практического становления нашего народа и найти те перекрестки и повороты его общественного развития, где предки россиян вышли на самостоятельную, только ими избранную дорогу и обособились в ходе дальнейшего формирования своей ментальности от географических соседей и исторических попутчиков.

Таким образом, одной из главных целей предлагаемой читателям работы является изучение реального современного состояния отечественной системы духовных ценностей в качестве определенной вехи ее исторического развития. Практический смысл подобного методологического подхода диктуется, прежде всего, особой социальной актуальностью усиления концентрации средств и способов общественного самосознания нашего народа в ходе переоценки им унаследованных культурных форм его существования в мире. В свою очередь, упомянутая потребность в сосредоточении аксиологических усилий общества вызвана к жизни стремлением найти прочные основания для сопряжения тех или иных традиционных для российского менталитета норм и образцов действия, чувствования, мышления с теми параметрами его культурного бытия, которые постоянно обновляются в условиях современной глобализации не только в экономической, но и в культурной среде и вытекающих из нее нужд модернизации отечественного духовного производства. Причем для последнего это требуется не в меньшей, а, может быть, в большей степени, чем это нужно сегодня для материального производства, о котором все вокруг так пекутся.

³ Возможно, это объясняется «старением» российской глубинки, вымыванием из нее молодого поколения, уходящего в урбанистические центры в поисках заработка, самореализации или просто работы и «лучшей доли». А может быть, причина заключается в большей консервативности провинциальной (в том числе и деревенской) психологии, ее попытке противостоять «новаторскому» центру на почве исконных ценностей народной культуры и великих достижений классической, так сказать, «музейной» культуры. Скорее всего, оба эти фактора и множество других, не менее серьезных, но в каждом случае особых в зависимости от региона, ответственны за описанные в тексте различия.

⁴ См.: Ортега-и-Гассет Хосе. Размышления о «Дон-Кихоте». СПб., 1997; его же: Man and Crisis. New York, 1958.

Вспомогательными задачами данной статьи оказываются, следовательно, попытки понять объективные закономерности становления российской ментальности в качестве частного случая формирования общественного самосознания как такового, независимо от его этнической принадлежности. При этом интересующим автора объектом социально-философского исследования выступит не вся система духовных ориентаций человечества (от бытовой психологии до политики), а только тот срез ценностного пространства, который связан с конституирующими его самосознание элементами от примитивной, архаичной нравственности мифологических установок через моральную рефлексию монотеистических религий к более или менее структурированному практикой цивилизации правовому сознанию того или иного народа. И хотя такой методологический угол зрения является здесь скорее побочным, чем основным моментом анализа, это обстоятельство вовсе не умаляет теоретической и даже практической важности обращения к составляющей его содержание общеисторической проблематике. Ведь без ее подробного рассмотрения невозможно строить прогнозы духовного развития России в третьем тысячелетии, ибо всякое предсказание требует понимания генезиса современного состояния реальности.

В связи с таким подходом к делу возникает настоятельная необходимость разделить предлагаемую здесь читателям публикацию на две части. Одна из них будет посвящена общему теоретико-методологическому рассмотрению феномена примитивной нравственности как базообразующей компоненты этнического самосознания вообще. В центре внимания будут также находиться вопросы, связанные с историко-эволюционным развитием этого феномена, с обретением нравственным сознанием все более сложных механизмов его реализации в деятельности общественного субъекта вплоть до превращения его в самые высокие проявления морали — вначале в превращенных, а позже в более или менее адекватных формах ее функционирования в эпоху окончательного установления в обществе рефлексивных способов мировосприятия. Выяснение причин, логики этого движения, закономерности связи его с формированием правовых аспектов общественного сознания и самосознания во второй части статьи будет дополнено частными историческими подробностями, свойственными этому процессу в собственно российских конкретно-исторических обстоятель-

ствах. Окончательные же выводы соответственно будут касаться современных практических задач и реальных перспектив нашего отечественного духовного развития.

1. Нравственность и самосознание. Общеисторические предпосылки.

Вероятно, сегодня не будет открытием сказать, что подобно тому, как система духовных ценностей отдельной личности складывается в зависимости от ее бытовых обстоятельств, природных задатков и наследуемой культуры, ментальность нации определяется, в первую очередь, трансформациями ее природного окружения и перипетиями ее исторического существования. Но самое главное, что, в конечном счете, именно ментальность народа, наследуемая из поколения в поколение с большими или меньшими изменениями в ее содержании, становится прочным фундаментом его бытия в мире, на котором и строится его историческая судьба, равно как и характер отдельного человека образует исходные условия реализации его будущей личной судьбы. Именно эта диалектическая связь выступает в данной статье предметом ближайшего рассмотрения. Хотелось бы еще раз повторить, что в самом начале предпринятого исследования в его центре находится этическая ориентация в качестве первичного элемента, конституирующего общественное самосознание как таковое. И только в дальнейшем, уже во второй части статьи, на этом основании будут продемонстрированы особенности формирования и функционирования правовой формы российского общественного сознания.

Итак, возвращаясь к нашим проблемам, начнем с истории. Чтобы понять, как возникает самосознание вообще в качестве специфической характеристики собственно человеческой деятельности, необходимо обратиться к древнейшим формам социального, а значит, и культурного бытия. В самом деле. Если рассматривать культуру не только и даже не столько как совокупность продуктов материального и духовного творчества, а прежде всего как субъективное, творческое *отношение* человека к окружающему миру⁵, то становится очевидным, что рефлексия — это обязательный атрибут человеческого мышления, так или иначе реализуемый в процессе его культурной деятельности. Другое дело, что сама реализация рефлексивной функции

⁵ См.: Межуев В.М. Культура и история. М.: Политиздат, 1977.

мышления принимает разные формы: она может быть интуитивной, иллюзорно-превращенной, адекватной в той или иной степени. Все зависит от ступени социальной эволюции в ходе антропо-социогенеза, на которой находится в известную историческую эпоху тот или иной коллективный субъект культуры. Сказанное становится яснее, если провести параллель между процессом формирования этнического самосознания в целом и индивидуализацией сознания внутри общинного коллектива. А именно, в результате общественного разделения труда, имущественного расслоения и социальной иерархизации общества, к которому принадлежит отдельно взятый субъект деятельности, у него постепенно складывается ощущение, а может быть, и понимание факта своей особливости в ряду других людей, а иногда и уникальности, которое, в свою очередь, подталкивает индивида к осознанию себя самого как такового, то есть к определению своих границ и возможностей в отношении других людей.

В соответствии с оговоренными несколько выше пределами нашего проблемно-исследовательского поля, вначале, по-видимому, предстоит разобраться, как именно соотносятся друг с другом этическая ориентация субъекта культурной деятельности и общения с рефлексивной фазой духовно-практического освоения действительности вообще. Для выполнения этой цели необходимо проанализировать указанное соотношение, начиная с древнейших этноментальных структур, где оно реализуется в самых архаичных, мифологических формах культуросотворчества и характеризуется поэтому особыми чертами, которые, в конечном счете образуют архетипический фундамент установок поведения людей в известных природных и социальных обстоятельствах жизни коллектива, а также способов восприятия ими окружающего мира. Другими словами, занимаясь анализом первоисточков формирования общественного сознания как такового и ролью собственно этнической самооценки его субъекта в этом процессе, мы получаем возможность выяснить реальные предпосылки возникновения и способы взаимодействия морального, сакрально-культового и юридического начал применительно к российской культурной рефлексии вчера, сегодня, завтра.

Говоря более подробно, в результате предложенный здесь методологический ракурс изучения соотношения нравственной, религиозной и правовой сторон мировосприятия в принципе и полученный таким образом критерий их раз-

личения позволяет в дальнейшем проследить, как они сопрягаются в российском менталитете на фоне всех сложных перипетий его существования в мировой истории. Более того, в рамках предложенной теоретической парадигмы становится вполне очевидным, какие, в частности, повороты отечественной истории определяли, в конце концов, содержание обсуждаемого далее в настоящей работе противостояния представлений о добре и зле, о божественной и человеческой справедливости в «загадочной русской душе», о праве человека брать на себя ответственность за судьбу своих собратьев. Это с одной стороны. А с другой стороны, предпринятый в аналогичном ракурсе сравнительный анализ упомянутых представлений в их вполне конкретном проявлении позволяет, соответственно, обнаружить, как именно их взаимозависимость объективно детерминировала векторы российской исторической судьбы и ее исторические события.

Для того, чтобы проверить действительные возможности описанной только что эвристической схемы, начнем с констатации того общеизвестного факта, что первичной формой реализации духовной культуры человечества выступает мифологическое сознание, а его непосредственной практикой оказывается магически-обрядовая деятельность родовой общины. Обе эти сферы культуросотворчества ведут свой хронологический отсчет с эпохи фетишистского поклонения сакрализованному природным стихиям и с матричного, если можно так выразиться, воспроизведения в индивидуальном (но не индивидуализированном!)⁶ сознании устоявшихся в первобытном коллективе действия, чувствования, мышления. Безобразные (и потому безобразные), а точнее сказать, безликие и безымянные хтонические силы угрожают примитивным людям в условиях присваивающего хозяйствования (собираательства и охоты) со всех сторон. Боязнь этих угроз, стремление их избежать «регулируют» повседневную жизнь первобытного общества через технику «проб и ошибок», результирующую *позитивный* опыт «от противного» — в системе табуальных *запретов*. Характерно, что, хотя исполнение табу санкционируется пока еще

⁶ При отсутствии развитого общественного разделения труда сознание каждого отдельного индивида является лишь носителем коллективно выработанных и транслируемых от предков продуктов культурно-исторического опыта деятельности всей родовой общины целиком и потому все «индивидуальные сознания» совпадают в своем содержании, не замечая своей индивидуальности.

очень близким к животному прошлому биосоциальным способом (выживают только те сообщества, где табу строго выдерживают), трансляция табуальных требований обеспечивается уже социальными средствами — через их ритуализацию в магических действиях⁷.

Но и здесь пока сохраняется процедура «переворачивания», правда, теперь в обратном порядке: запрет воспроизводится у потомков через его демонстративное нарушение. Например, запрет каннибализма наряду с «демографическими» задачами призван был закрепить у сородичей ощущение их социального единства. Он передавался в оргастическом ритуале *поедания мяса тотема* (считавшегося у древних людей их прародителем) один раз в год на празднике посвящения молодежи во взрослые⁸.

Объективная необходимость «вывихнутости» познавательной практики в архаичные времена объясняется, на наш взгляд, тем, что это были самые первые шаги простейшей, еще тесно связанной с наглядностью и эмоциями способности пралюдей к рациональному мышлению. Их становящемуся в ситуации обусловленного невежеством тотального отчуждения разуму легче всего было «работать» по контрасту. Но само «изобретение» этого «изнаночного модуля» узнавания жизненно важных коллизий с переводом его на рельсы логики как таковой (в отличие от чисто рефлекторного, биологического механизма ориентации) было огромным завоеванием в истории познания⁹. Все это имело далеко идущие последствия для архаичной культуры в целом, связанные с усовершенствованием общественного сознания людей этой эпохи вообще и с развитием рефлексивных его качеств в частности, хотя собственно рефлексия как сущность самосознания здесь пока не имеет адекватного присутствия.

Более детальное рассмотрение особенностей перехода от простейших процедур абстрактного мышления к рефлексии как таковой последует несколько позже. А пока достаточно подчеркнуть,

⁷ См.: Семенов Ю.И. Возникновение человеческого общества. Красноярск, 1962.

⁸ В этом смысле в самых общих чертах современное христианское таинство евхаристии — не просто пережиток первобытного прошлого, но важный идеологический акт приобщения людей к их божественному первоначалу, результатом чего оказывается осознание их родства друг с другом, единства в Боге.

⁹ См.: Вильчек В.М. Алгоритмы истории. М.: Прометей, 1989.

что речь идет не о сознательном (и уж во всяком случае не о свободном) выборе моделей бытового и «производственного» поведения. Правда, и в этих обстоятельствах вероятно, а иногда даже фактически осуществляется та или иная степень вариативности решений за счет не вполне осознанных или случайных отклонений от заданных предками стандартов ориентации в привычных условиях бытия. Такие «сбои» учащаются, когда постепенно расширяются границы ойкумены, множатся «отрасли» хозяйства (появляются ремесло, речной или морской каботаж, наконец, торговый обмен и т.п.), усиливается экологическое давление и т.д. Подобная тенденция окончательно закрепляется по мере смены (или дополнения) присваивающего типа хозяйствования (охоты и собирательства) производящим (земледелие и пастушество) и с появлением обусловленного этими экономическими стимулами анимистического культа рядом с фетишистским.

Анимизм, в отличие от фетишизма, в качестве объекта поклонения устанавливает отныне не вещь как таковую, во всей ее материальной целостности, а ее «душу» (*anima*), или, скорее, духа, объединяющего эту вещь с другими «по образу и подобию». В этой роли все чаще выступают теперь растения или животные. Поэтому особое значение приобретает то обстоятельство, что уничтожение «материальной оболочки» (когда убивают *одного* из священных животных или рубят *одно* из священных деревьев) не наносит, по убеждению древних, никакого вреда таившимся в этой «оболочке» магическим силам, поскольку они тотчас «переселяются» в другое, подобное растение или животное. Из описанной выше перемены характера мифологического осознания свойств объективной реальности следует вывод о том, что таким образом в чисто предметной, наглядной форме на самом деле уже частично реализуется абстрагирующая суть рационального мышления¹⁰, все ближе подводя господствовавшие прежде эмоциональные способы ориентации людей в окружающей среде к собственно логическим приемам освоения действительности.

Парадоксы окружающей среды, восхищенное удивление перед непознаваемыми для так на-

¹⁰ Этому способствовали в числе прочих объективных факторов обновленной реальной практики и те, которые были вызваны ее творческим характером потребности отделять свойства от вещи. Ведь выращивание тех или иных свойств растений или животных должно было осознаваться в качестве цели производящего хозяйства.

зываемых дикарей тайнами природы, тревога за нынешний и завтрашний день соплеменников, а самое главное, потребности реальной жизни, которые они не всегда способны были удовлетворить из-за своего физического, а еще более из-за духовного несовершенства, и, что еще важнее, абсолютная их зависимость от естественного и общественного окружения — все это отражалось в архаичном сознании как в уже проанализированном отчасти «перевернутом» виде, так и непосредственно, а значит, в известной мере адекватно. Этот «сиюминутный» опыт оптимального действия в тех или иных, но часто повторяющихся ситуациях также подлежал воспроизведению, причем не только во времени — от предков к потомкам, но и в пространстве — от одного сородича к другому. Короче говоря, счастливо найденная в ходе ритуализации табу обрядовая форма фиксации коллективного опыта позволяла снова и снова воспроизводить эффективные схемы деятельности, отрабатывая их точность и уместность¹¹.

Параллельно этому процессу совершенствовались самые примитивные логические способы осознания бытия, так или иначе формализующие это бытие в рамках повторяемости практических отношений человека с природой и друг с другом.

Чтобы «не растерять» наработанную таким образом всей общиной вековую культуру (производственную, бытовую, познавательную, эстетическую), этим обрядам придается сакральный статус и магическое влияние. Стихия магических действий превращалась тем самым в особый, таинственный и могущественный мир, который был почти точной копией повседневности, но все же отличался от нее своими последствиями и, что еще важнее для нашего исследования, своей более или менее осознанной людьми *условностью*. Дело в том, что участник обряда прекрасно понимал, что убить сородича, одетого в звериную шкуру и выполняющего в ритуале роль объекта охоты, можно (и нужно!) только «понарошку», как в детской игре¹². Но ставкой в этой игре служили жизнь и благополучие всего участвующего в ней племени, поскольку эта «колдовская» прелюдия воспринималась им не только как полноценная, но и как определяющая успех часть будущей ре-

альной охоты. И это было на самом деле так, ибо магический обряд — это «генеральная репетиция» производственного акта.

В этом рассуждении для нашей темы наиболее интересно то, что в магической практике рождается, так сказать, *двоемирие*, причем мир ритуала, в котором люди живут эпизодически и «как будто», сильнее и успешнее их постоянного и реального существования¹³. Это «раздвоение», волей-неволей присущее сознанию первобытного человечества, становилось для него той песчинкой в раковине, из которой вырастала жемчужина рефлексивного противостояния своему окружению. Ведь находясь в той или иной «части» единого, тем не менее, мира, человек должен был отдавать себе отчет, в какой именно из них он действует — как участник обряда, т.е. «играя» охотника, или как настоящий охотник за добычей. Иначе говоря, на заре своей истории люди оказались перед необходимостью так или иначе обозначить для себя место по отношению к обеим «половинкам» распавшейся вселенной. Отсюда, конечно, не следует, что они могли или осознанно хотели решать эту головоломку. Но они были вынуждены ее решать в меру своих возможностей, так сказать, в отчужденном формате.

Как это ни парадоксально, минусы отчужденного восприятия дикаря создают безусловный плюс для совершенствования самой способности познания. Обитая сразу в двух мирах, классическое мифологическое мироосознание выходило на новый уровень эпистемологических качеств. Ментальное пространство получало при этом все большую объемность цельного взгляда на мир. Этот мировоззренческий, рефлексивный потенциал дальнейшего освоения естественного и социального окружения в архаичном обществе подробно исследовал М.А. Лифшиц, доказавший, что мировоззренческая суть мифологем заключается в превращенном осознании древними безграничности своих собственных возможностей¹⁴. В самом деле. Преломляясь сквозь «коллективный фильтр» ритуального механизма регуляции реальной жизни и совмещая тем самым наглядно-сюжетные и структурно-логические средства овладения средой, описанное выше двойственное

¹¹ См.: Власова В.Б. Традиция в мире духовных ценностей. (Рукопись, депонированная в ИНИОН). М., 1983. С. 55-65.

¹² Подробно эта тематика представлена в работах Клода Леви-Стросса (см.: Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1985).

¹³ Недаром Дж. Вико считал, что мифологическое сознание принадлежит эпохе «исторического детства человечества».

¹⁴ Лифшиц М.А. Античный миф, мифология, эстетическое воспитание // Лифшиц М. Собр. соч. в 3-х т. Т. 3. М.: Изобразительное искусство, 1989. С. 386-430.

восприятие человеческого бытия перерождалось, обретая новую форму.

Специфика этой обновленной духовной активности состояла в том, что она была чревата рефлексивными интенциями поиска человечеством своего подлинного места в сотворенной его фантазией в рамках «бессознательного сознания» (термин К.Маркса) картине универсума. Продуктом такого умственного труда (хотя не отделенного еще, как правило, от материальной практики, а растворенного в ее социально-коллективной сфере)¹⁵ была всего лишь совокупность определенных иллюзорных данностей. Но весь смысл происшедшего в результате гносеологического переворота в том и состоит, что носитель мифологических образов и сюжетов придает им статус абсолютной, аутентичной реальности. Сегодня этот конструкт ученые назвали бы подобием социального идеала, а в архаичной ментальности он обозначен как «мир богов». Сакральные обитатели этого мира — в противоположность земным существам — вечны, свободны, всеведущи и сильны, то есть обладают всеми качествами, которых пока был лишен человек, но хотел бы их обрести.

Итак, главной причиной переплетения ирреальности с наглядной сюжетностью в оформлении этого противоречивого образа вселенной, выполняющего в мифологическом сознании мировоззренческую функцию, само собой понятно, был тот факт, что в этот период способность человеческого существа к абстрактному мышлению либо вовсе отсутствовала, либо пребывала в эмбриональном состоянии. Вместо теоретического осмысления, которого, по определению, требует мировоззрение в его всеобщем, развитом виде, здесь мы имеем дело с эмоциями *мироощущения*, воплощенными в так или иначе задействованной нарративе — в образах, фабуле либо в символических действиях магического обряда, объективная сущность которого сводилась к безотчетному стремлению предвидеть будущее человека как торжество его бессмертия, независимости, знаний и могущества во вполне земной, повседневной жизни¹⁶.

¹⁵ «Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей является здесь еще непосредственным порождением материального отношения людей» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 3. С. 24).

¹⁶ Более отчетливо, но тоже не до конца адекватно это стремление осознавалось в эпоху Возрождения в пределах религи-

Именно благодаря глубоко «житейскому», как оказалось, значению вышеприведенной аксиологической нагрузки в представлениях о внеземном существовании и облике (как внешнем, так и внутреннем) богов и богоподобных героев для самих субъектов этих только возникающих ментальных форм ложные продукты деятельности их сознания выглядели гораздо более близкими и убедительными, а значит, выступали более надежной жизненной опорой, чем для некоторых наших современников выглядят сегодня научные теории происхождения вселенной и человека. Кроме того, и это еще важнее, «контакты» со сверхъестественными силами в мифологическом сознании как раз по этим причинам обладают более высокой ценностью, чем действительное общение обыкновенных людей. А это последнее, в свою очередь, объясняет тайну сакральности фетишизма, анимизма, как, впрочем, и любых других концепций магического и религиозного освоения реальности.

Подводя итоги сказанному выше, необходимо отметить, что мифологическое сознание и его магическая практика фактически удваивают реальность, вследствие чего мы получаем два мира первобытной культуры. С одной стороны, это более или менее обжитая людьми ойкумена их обыденного существования, а с другой стороны, это пантеон антропоморфных богов, дополненный сонмом хтонических чудовищ, оборотней и чередой мифических предков-героев. На пересечении этих двух противоположностей, которые, по всем законам диалектики, не только взаимоисключают, но и взаимно предполагают существование друг друга, и вызревает объективная социальная потребность в рефлексивном мышлении, то есть в способе осознания человеком себя самого как такового и своих возможностей. Правда, первоначально подобное осознание осуществляется исключительно в групповом варианте и в синкретичной, превращенной форме.

В целях интересующего нас исследования важно отметить также, что с самых первых времен своего возникновения «мифологическая рефлексия» совпадала с *гуманистическим* «осмыслением» человеческой деятельности, результировавшемся в первобытных *нравственных максимах*, кото-

озной догматики, когда в библейском тезисе «и создал Бог человека по образу и подобию своему» смысловой акцент переносился с первой половины фразы на вторую, так что на первый план вышло утверждение о богоподобности человека-творца.

рые были сакрализованы, поскольку задавались, по мнению их исполнителей, непосредственно богами или персонифицированными в качестве культурных героев обожествленными предками и санкционировались их авторитетом. Так, родовая община могла подвергнуть нарушителя заветов племени смертной казни или остракизму в целях «очищения» его сородичей в глазах небесных покровителей, от которых эти заветы исходят. Но самым убедительным доказательством происхождения сакральности архаичной нравственности может служить то обстоятельство, что в тех случаях, когда об осквернении, скажем, табуального запрета знал только сам «преступник», он все равно умирал, осознавая себя виновником, которому мстит всезнающая высшая сила¹⁷.

Как уже было показано в предшествующем изложении, любые требования ирреального мира передавались из поколения в поколение по контрасту, от противного и с помощью других средств «превращенного» сознания. Не были исключением в этом отношении и начальные проявления рефлексивных задатков человечества, воплощенных в процедурах этической регуляции его жизни. Первичная нравственность служила едва ли не единственной возможностью выделить человека из биологического царства за счет подавления им своих животных инстинктов в пользу становления и упорядочения чисто социальных отношений в первобытной орде, которая вначале мало чем отличалась от стада. Но именно гуманистический смысл исходных нравственных запретов преломлялся в отчужденном сознании дикаря в превращенной форме их сакрального происхождения и значимости, восходящей к «миру горнему». Наиболее емко эта этическая ситуация запечатлена в латинской поговорке: «Что позволено Юпитеру, нельзя быку».

Подобным же образом — на противопоставлении божественного и человеческого — строилась в «доисторические» времена любая этика. Такими же оставались ее основания, когда рядом с постепенно разлагающейся мифологической традицией нарождалась и укреплялась через по-

¹⁷ Такое явление легко объяснимо с точки зрения научной психологии. Зная, что совершенный им проступок неотвратимо должен быть наказан всеведущей таинственной силой и боясь этой кары, нарушитель нравственной «нормы» лишается аппетита и сна, что рано или поздно приводит к его гибели, наступающей из-за действия вполне естественных причин.

литеистические культы религиозная парадигма¹⁸. Однако не трудно заметить, что как раз через посредство такого обремененного иллюзиями сознания формировалось и укоренялось интуитивное ощущение изначального единства мира, «расколотость» которого следовало преодолеть. На этот вывод наталкивают дошедшие до нас через Библию шумерские сказания о грехопадении, Вавилонском столпотворении и другие «осколки» мифов о разрушении связей человека с Богом, переработанные библейскими рассказчиками. В истории же философской мысли с подобными догадками, оформленными абстрактной, спекулятивной логикой, мы встречаемся в классическом идеализме Фихте и Шеллинга, а в художественном варианте — у немецких романтиков.

Для нас в данной связи важно констатировать, что невозможное в мифологических и языческих рамках решение задачи «объединения» двух миров было все-таки найдено позже, хотя и с оговорками, в процессе становления и утверждения монотеизма, особенно в христианском его варианте. Чтобы понять, как это происходило, ответим для начала на вопрос, что нового привнес Иисус Христос в старый иудейский монотеизм. Ответ отыскать легко, если обратить внимание на борьбу Мессии с фарисеями. Для последних — в лучших архаичных традициях — вера была превращенным осознанием единства вселенской сакральной силы, породившей природу и человечество, с «продуктами» своего творения. При этом Бог оставался чуждым, далеким повелителем, который общался со своими «рабами» только через пророков или патриархов, наделенных им самим посредническими функциями. В своих отношениях с «подданными» он суров до жестокости (вспомним Содом и Гоморру, вселенский потоп, Каина и Авеля).

При таком раскладе фарисеям оставалось только требовать от своей «паствы» догматически-фор-

¹⁸ Здесь нет возможности детально разбирать отличия политеизма от мифологии. Это сложно даже для специалистов-религиоведов. Но коротко говоря, язычество — это продукт цивилизации с ее разделением труда, имущественным расслоением и социальной иерархией. Мифология же — это изначально детище культуры доцивилизационного периода, основанной на кровно-родственных связях. Безусловно, в более поздний период мифология продолжает сосуществовать с уже народившейся религией на протяжении веков. Но при этом сохраняются ее базовые отличия. Это и наличие в «пантеоне» хтонических чудовищ, и отсутствие четкой формулировки нравственных норм, заменяемой здесь подражанием, заложенным в обряде или мифе образцам поведения и т.п.

мального исполнения божьего слова, а остальные люди ощущали себя (и на этот раз сознательно, по всем правилам рационального мышления) «собственностью» Бога, игрушкой в его руках. Об этом свидетельствует, к примеру, история Иова много-страдального, в которой «рупором рефлексии» выступают его друзья, безуспешно пытающиеся заставить Иова усомниться в божественной справедливости. Иисус переворачивает это отношение: единство Всевышнего с людьми должно реализоваться в царстве Божиим на земле. Бог и люди — одно целое. Это проявляется не только и даже не столько в том, что верующие нуждаются в божьей милости, сколько в том, что сам Бог (как минимум, в лице Бога-сына) нуждается в человеческой любви и сострадании, подавая в этом отношении личный пример самопожертвования. В результате христианин совершает нравственные поступки не под давлением превосходства божественной силы, а по внутреннему влечению к добру и справедливости, проистекающему из его любви к ближнему, к человеку вообще, к Богу. В совпадении этих проявлений любви и состоит единство двух миров в христианской религии.

Именно так можно толковать обряд евхаристии, где на первый план выходит абсолютно индивидуальное начало рефлексивного мышления¹⁹. Для нашего рассмотрения в данном случае совершенно неважно, что православные считают святое причастие реальным фактом единения с божественной сущностью, а католики видят в причащении хлебом и вином лишь символическое действие. И в том, и в другом варианте налицо иллюзорная форма информации о способе восстановления единства мира в качестве родства Бога со своими детьми, сильно напоминающая органистический тотемный обряд. Однако главное для наших выводов заключается не в эмоционально окрашенных «нарративных приставках», а в том рациональном, идеологическом смысле, который в них содержится: каждый отдельный человек вполне осознанно отождествляет себя с проявлением иного мира, представляя свою причастность одновременно и к Богу, и ко всемирному братству людей, свое родство с ними через акт божественного творения.

¹⁹ Безусловно, утверждению самой способности к индивидуальной рефлексии предшествовало распадение кровнородственных связей и возникновение соседской общины, что в результате сложного процесса, который здесь невозможно обсуждать, привело к постепенной индивидуализации сознания ее членов.

Таким образом, искренне верующий христианин входит в верховный мир царства Небесного уже на земле, переступая в момент очищения от грехов священную грань, разделяющую его прежде с Богом. Именно такой смысл придавал своим проповедям сам Иисус, судя по новозаветным текстам: «Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть царство Небесное»²⁰. Здесь мы уже имеем дело не с элементарным нравственным послушанием, выраженным в заранее заданных предками реакциях, а с *религиозной моралью*, суть которой составляет прямая индивидуальная рефлексия, то есть размышление о своих поступках и оценка их последствий для других людей. Иначе говоря, христианская религия обращается к человечеству в более развитой форме этической ориентации²¹, то есть с моральными установками, которые вырабатываются индивидом в процессе свободного, а значит, ответственного выбора между праведным и греховным поведением. Ответственность же выводится из единства мира, суть которого составляет гуманистическое содержание божественной и человеческой природы.

Обобщая предпринятый выше анализ исторического процесса становления нравственности и морали как конституирующих элементов общественного самосознания любого этноса, следует подчеркнуть главное. Возникновение этической ориентации как таковой не представляет собой единовременного акта, а формируется посредством последовательных изменений своего «зародышевого» (еще в большей степени биологического, чем социального) состояния, то есть претерпевающая постоянные трансформации императивов действия и поведения в обществе, рождающихся по мере усложнения реальной общественной практики. Характер таких трансформаций зависит, прежде всего, от того, касаются они содержания нравственных установок, формы их фиксации или санкции их исполнения. При этом сами нормы приобретают все более четкие, а в конце концов и рациональные формулировки, все чаще нагружаются рефлексией, двигаясь от примитивной, еще мифологически оформленной нравственности в сторону морали как развитой, даже автономной формы общественного созна-

²⁰ Новый завет. От Матфея святое благовествование. Гл. 5. Ст. 10.

²¹ Окончательную и всеобщую ее форму мы имеем в виде светской этики, которая ориентируется в едином мире, исходя из вполне адекватного его восприятия.

ния. Огромную роль в таком духовном движении играет наступающее рано или поздно разложение мифологического сознания и дополнение, а затем

и вытеснение его сперва политеистическими, а в конце концов и монотеистическими религиозными верованиями.

Список литературы:

1. Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1918.
2. Библия. Новый завет. От Матфея святое благовествование.
3. Вильчек В.М. Алгоритмы истории. М., 1989.
4. Власова В.Б. Традиция в мире духовных ценностей. М.: ИНИОН, 1983.
5. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1985.
6. Лифшиц М.А. Античный миф, мифология, эстетическое воспитание // Лифшиц М. Собр. соч. в 3-х т. Т. 3. М., 1989.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3.
8. Межуев В.М. Культура и история. М., 1977.
9. Ортега-и-Гассет, Хосе. Размышления о «Дон-Кихоте». СПб., 1997.
10. Семенов Ю.И. Возникновение человеческого общества. Красноярск, 1962.
11. Ortega y Gasset Jose. Man and crisis. New York, 1958.

References (transliteration):

1. Berdyaev N.A. Sud'ba Rossii. M., 1918.
2. Bibliya. Novyy zavet. Ot Matfeya svyatoe blagovestvovanie.
3. Vil'chek V.M. Algoritmy istorii. M., 1989.
4. Vlasova V.B. Traditsiya v mire dukhovnykh tsennostey. M.: INION, 1983.
5. Levi-Stross K. Strukturnaya antropologiya. M., 1985.
6. Lifshits M.A. Antichnyy mif, mifologiya, esteticheskoe vospitanie // Lifshits M. Sobranie sochineniy v trekh tomakh. T. 3. M., 1989.
7. Marks K., Engel's F. Nemetskaya ideologiya // Marks K., Engel's F. Soch. T. 3.
8. Mezhuev V.M. Kul'tura i istoriya. M., 1977.
9. Ortega-i-Gasset, Khose. Razmyshleniya o «Don-Kikhote». SPb, 1997.
10. Semenov Yu.I. Vozniknovenie chelovecheskogo obshchestva. Krasnoyarsk, 1962.
11. Ortega y Gasset Jose. Man and crisis. New York, 1958.

(Продолжение следует)