

## О ДИАЛЕКТИКЕ СВОБОДЫ И СУДЬБЫ

**Е.В. Кармазина,**  
Сибирский университет  
потребительской кооперации

E-mail: Karmazin.88@mail.ru

В статье представлена интерпретация классической философской темы взаимосвязи судьбы и свободы. Основное содержание данной работы составляет анализ смысла и соотношения различных значений идеи судьбы в аспекте космический рок/личная судьба, а также в субъект/объектной понятийной оппозиции.

**Ключевые слова:** свобода, рок, судьба, самосознание, субъект, объект.

*Только свобода имеет судьбу<sup>1</sup>*

Свобода и судьба – фундаментальные универсалии культуры, находящиеся в сложных отношениях взаимоотрицания и взаимообусловленности (взаимопроникновения, «переплетения»). В рамках культуры они выступают в качестве своего рода «пределов» единого смыслового пространства развивающегося антропологического знания вкупе со всеми его онтологическими, социально-системными и ценностными коннотациями. Имея в подтексте единый смысловой стержень – обращенность к логике соотношения внешних и внутренних оснований человеческой жизни – идейные комплексы, обозначаемые понятиями «свобода» и «судьба», при всей их, на первый взгляд, очевидной антинормичности, оказываются своего рода «двойниками»: во множестве присущих им смыслов они «перекликаются», периодически обмениваясь содержанием. В ряде своих значений понятие «судьба» сближается со свободой вплоть до отождествления, в некоторых интерпретациях подчеркивается генетическая связь (одно из другого) или взаимодополнительность этих понятий как элементов более общей смысловой конструкции. Если про-

анализировать сложные отношения свободы и судьбы, то исторически и логически на первый план выступает их содержательное различие, однако далее проявляются и начинают доминировать существенные моменты тождества.

В своих базовых значениях свобода и судьба – вечные антиподы, фиксирующие противоположные по содержанию идейные комплексы. Понятие «свобода» в его наиболее фундаментальном смысле базируется на идеях самодетерминации и самоопределения, личностной автономии и самореализации. При этом в термине «самореализация», который является одним из ключевых при определении сущности свободы, смысловое ударение может быть поставлено либо на первом, либо на втором корне, что способно радикально изменить направление всей последующей его интерпретации. Акцент на корне «само» задает логику интерпретации в направлении индивидуализации и личностной определенности, внутренней автономии и независимости в сфере субъективного – мышления и воли, самоидентификации и ценностных ориентаций. Смысловой акцент на втором

<sup>1</sup> Рикёр П. Я-сам как другой. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2008. – С. 149.

корне допускает толкование свободы в направлении действия, деятельности с соответствующим базовым значением самореализации как целедостижения в области объективного – внешней активности и, условно говоря, «внешней определенности». Однако в любом толковании доминирующими остаются мотивы свободы как самобытия личности в духе персонализации и субъектности. «Быть свободным» равнозначно «быть самим собой», действовать, не подчиняясь внешнему давлению и принуждению, самостоятельно осуществлять решение и выбор, формировать собственные цели, планы и замыслы, осуществлять свой уникальный жизненный «проект», как сказали бы Х. Ортега-и-Гассет и Ж.-П. Сартр. Понятие «судьба» в его наиболее фундаментальном значении указывает на подчинение и зависимость человека по отношению к чуждым ему высшим силам, господствующим в мире. В человеческой жизни судьба являет себя в качестве заданности «свыше», фиксирующей связи и закономерности, не обязательно внешние по отношению к личности, но лежащие вне поля ее сознания и тем более сознательного целеполагания, выбора и решения. Если свобода – это «свое собственное», то судьба – это принципиально чуждое, это власть безличных или персонализированных сил, ограничивающих, а иногда и полностью уничтожающих свободу – самобытие личности. Как бы ни толковались эти силы – либо неумолимые, бессмысленные («слепые») законы мироздания, выражающие причинность и необходимость (Рок, Фатум), либо «игра случая» (Фортуна), либо синтезирующее Судьбу и Бога предопределение (предназначение) – в любом варианте понятие судьбы фиксирует человека в его объектном качестве. Доминирующими

здесь являются мотивы зависимости, изнежданности и несвободы. Существует даже устойчивая традиция определять смысловой стержень идеологии (мифологии) судьбы через понятие «несвобода». Например: «В философско-обобщенном смысле понятие судьбы выражает, прежде всего, несвободу, бессилие человека перед лицом силы онтологических обстоятельств»<sup>2</sup>.

Зафиксировав различие, обозначим моменты тождества. Оба понятия – «свобода» и «судьба» – представляют антропологический (до некоторой степени даже оправдано выражение «персоналистический») смысловой ряд. Соответственно, оба они выражают в своих исторических изменениях ступени и «степени» развития индивидуально-личностного самосознания. Персоналистический смысл вполне очевиден в понятии «свобода», гораздо более проблематичным он представляется по отношению к судьбе, которая репрезентирует преимущественно объектную сторону человеческой жизни в логике несвободы и внешней детерминации. Однако понятийные конструкции и идейные комплексы, маркирующие противоположные, «полярные» качества субъектности и объектности, потенциально выступают как взаимодополнительные и в этом аспекте – рядоположенные, даже симметричные. Они потенциально связаны именно этой взаимодополнительностью в рамках общей линии персоналистической рефлексии на тему «Человек и его место в мире». Судьба даже в ее самых обезличенных формах, в виде «слепых» и бессмысленных природно-космических сил, есть все-таки не космос и не природа сами по себе, а Космос и Природа в их отношении

<sup>2</sup> Семёнова С.Г. *Odiūm fati* как духовная позиция в русской религиозной философии / Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С. 26.

к людям – и к роду человеческому, и к отдельной личности. Иначе становится непонятным смысл всех персонифицирующих и сугубо оценочных предикатов судьбы – «слепая», «темная», «бессмысленная», «неумолимая» и т. п. Представляется весьма плодотворной мысль о наличии в идейном комплексе по имени «судьба» противоположных тенденций – обезличивающей и индивидуализирующей<sup>3</sup>. Слабость и ничтожество перед лицом всемогущей Судьбы (Рока, Фатума, Фортуны и более ранних мифологических персонажей) в тенденции выполняют функцию «обезличивания», деперсонализации; проявления разумности, свободы и творческих возможностей человека маркируют противоположную, персоналистическую линию в самосознании. Вместе с тем можно предположить, что даже приписываемые космической Судьбе всемогущество и бесконечная малость, полное ничтожество по отношению к ней человека не могут однозначно интерпретироваться в качестве факторов деперсонализации, контрадикторных индивидуализации и свободе. Судьба «ничтожит» человека в онтологическом плане, но тем самым может возвышать его в моральном отношении; из посылки «безнадежности» человеческой жизни могут формироваться не только мотивы рабской покорности в духе «осознанной необходимости» римских стоиков («судьба ведет того, кто хочет, и тащит того, кто не хочет»), но и самые возвышенные героические императивы утверждения личного достоинства через сопротивление, и вызов Судьбе. Пафос трагической свободы, которая рождается в ситуации отчая-

<sup>3</sup> Горан В.П. Идея судьбы и зарождение личностного самосознания в древних культурах Египта, Месопотамии и Греции / Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С. 81.

ния и безнадежности под властью всемогущей Судьбы, неотразимо сильно выражен, по крайней мере, в двух философских текстах из раздела «Современная классика» – в «Поклонении свободного человека» Б. Рассела и «Мифе о Сизифе» А. Камю. В тексте Б. Рассела: «Коротка и бессильна жизнь человека; на него и на весь его род медленно и неумолимо падает рок беспощадный и темный. Не замечая добра и зла, безрассудно разрушительная и всемогущая материя следует своим неумолимым путем; человеку, осужденному сегодня потерять самое дорогое, а завтра самому пройти через врата тьмы, остается лишь лелеять, пока не нанесен удар, высокие мысли, освещающие его недолгие дни; презирав трусливый страх раба судьбы – поклоняться святыне, созданной собственными его руками; не боясь власти случая, хранить разум от бессмысленной тирании, господствующей над его внешней жизнью...»<sup>4</sup>.

Понятия «свобода» и «судьба» формировались не в рамках сугубо интеллектуальной традиции, не в качестве теоретических мыслительных конструкций, но в контексте так называемого «мифопоэзиса» и живого языка повседневности. Оба понятия прошли длительный исторический путь концептуализации, однако и по сей день остаются понятиями живого повседневного языка, пластичного и изменчивого, воспроизводящего основные контуры массовых настроений и мнений, с характерными чертами смыслового многообразия и вариативности образного оформления. Оба понятия, соответственно, далеки от однозначности. Их смысловые диапазоны расширены до антиномичности значений. В смыс-

<sup>4</sup> Рассел Б. Поклонение свободного человека / Б. Рассел. Почему я не христианин. – М.: Политиздат, 1987. – С. 22.

ловое поле свободы входят и распушенность «уличной» свободы (своеволия), и тяготы личной ответственности в свободе-«самозаконодательстве», возвышенная «субстанция духа» и утилитарное «целестроительство», господство и бунтарство, рационалистическая «познанная необходимость» и «творческая искра», тяготеющая к «творческому безумию» и способная разжигать пожар контркультуры. Ни одно из этих значений не может быть отвергнуто в качестве ложного и неадекватного, поскольку все они – многообразные модусы самодетерминации и самореализации, обобщенно – субъектности, составляющей «субстанцию» свободы. Все они представлены в реальной жизни и воспроизводятся в образах искусства и идеях массового сознания. Сознание теоретическое занято их интерпретациями и экстраполяциями, оценками и выводами, поскольку из материала жизни и мысли призвано выковать «корсет» культуры.

Основной парадокс понятия «судьба» заключается в том, что его смысловое поле содержит, наряду с базовыми значениями, имеющими онтологический смысл и указывающими в область надличностного и надчеловеческого (причинность, необходимость, случайность, предопределение), значения прямо противоположные, сугубо личностные, характеризующие индивидуальную жизнь человека, его индивидуальный жизненный путь. В этом смысле понятие «судьба» широко используется в искусстве, философии, публицистике, равно как и в обыденном языке: «выбирать судьбу», «изменить судьбу», «устроить судьбу», «решать свою судьбу», наконец «быть хозяином своей судьбы». Народная мудрость, зафиксированная в пословицах, хорошо знает судьбу и в первом, и во втором смыслах: с одной стороны, «от судьбы не уй-

дешь», с другой, «...посеешь характер – пожнешь судьбу». А.Д. Шмелёв, комментируя данную антиномию значений, справедливо указывает, что «судьба во втором значении вовсе не обязательно предполагает судьбу в первом»<sup>5</sup>. При этом содержание судьбы-2 (индивидуального жизненного пути) он раскрывает через старинные слова «участь», «удел», «доля». Такой набор синонимов представляется в данном контексте неточным, не выражающим подлинного смысла судьбы-2. Это скорее промежуточный вариант между судьбой-1 (высшая сила) и судьбой-2 (личное дело). Судьба-3 – участь, удел, доля – имеет в большей степени социальный смысл, трактует человеческую жизнь как участие в общем деле и сопутствующую ему «долю» прав и обязанностей, успехов и поражений, счастья и горя. Примерно в этом направлении интерпретировал судьбу-участь, долю (то, что мы называем судьбой-3) А.И. Ромм в своей неоконченной рукописи «Письмо о судьбе». Комментируя наличие печального оттенка в судьбе-участи (доле) и присутствии ей мотив безысходности, он писал: «Если в системе есть тяжелое и злое, оно неизбежно выпадет на чью-то долю: почему же не на твою? От сумы и тюрьмы не отказывайся»<sup>6</sup>. Если судьбу-3 можно понять как «личное участие в общем деле», то логика «общего дела» – социальной системы с ее обезличенными функциями, ролями, статусами и институтами, с масштабными, порой катастрофическими, социальными процессами – для отдельного человека и его индивидуальной судьбы (в смыс-

<sup>5</sup> Шмелёв А.Д. Метафора судьбы: предопределение или свобода? / Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С. 228.

<sup>6</sup> Гаспаров М.А. «Письмо о судьбе» Александра Ромма / Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С. 221.

ле судьбы-2) создает такую же ситуацию подчинения и зависимости, власти стоящих над ним «высших сил», как и в классическом варианте Рока (Фатума), однако силы эти уже не природно-космические, а социально-системные. В поэтической строке «...с того и мучаюсь, что не пойму, куда несет нас рок событий...» слово «рок» выглядит так органично, так естественно именно потому, что социальные события («общее дело» в его безличном, «отчужденном», системном качестве) обладают всеми атрибутами «темного», «слепого» и «неумолимого» космического Рока – колоссальной масштабностью, объективностью, безличностью – и репрезентируют синтез причинности, необходимости и случайности в их надчеловеческом, надличностном качестве. Судьба-1, таким образом, раздваивается на две составляющие – онтологическую и социально-системную, слепой Рок и, обращаясь к знаменитой метафоре Т. Гоббса, Левиафан. В последние столетия это новое чудовище все более явно теснит классический Рок (Фатум) в предметном поле судьбы: до некоторой степени вся тематика «отчуждения» на страницах философских трактатов, особенно в двадцатом веке, воспроизводит системные и социокультурные начала общественной жизни в качестве Левиафана, неявного и сознательно создаваемого людьми, как у Т. Гоббса, но подспудно, за пределами их сознательных намерений, возникающего и гнетущего людей в роли тайного, скрытого господина их судеб. «Объективация» Н. Бердяева и «Оно» М. Бубера, «анонимные силы» К. Ясперса и «Das Man» (а также «состоять в наличии») М. Хайдеггера – все это концепты, имеющие целью разоблачение данной демонической сущности, социальной системы, которая выступает

в качестве второго лика двуликого Януса, всемогущей судьбы-1.

В структуре судьбы значение, альтернативное «высшим силам», личная судьба (судьба-2) – «личное дело», «жизненный путь» – оказывается непосредственно связано с идеей и концептом свободы вплоть до их «переплетения» и взаимного обусловливания. В этом смысле судьба по отношению к Я – это не нечто чуждое и внешнее, меня подчиняющее и надо мной властвующее (судящее, назначающее и т. д.). Наоборот, это – мое собственное, моя жизнь в ее главных («судьбоносных») чертах, в ее оформленности и целостности, потенциально – завершенности. Не цели, планы и замыслы, не аутентичность индивидуально-личностного «проекта», не субъективность мыслей и чувств и субъектность решений; но именно путь, череда поступков и порождаемых ими событий, осуществляемый в реальных обстоятельствах места, времени, исторических условий, личных контактов и безличных влияний. Или иначе: цели и замыслы, мысли и чувства, вся индивидуально-личностная субъективность и субъектность, но взятые не сами по себе, а в их потенциально и актуально «объективированном» качестве – воплотившиеся в действия (поступки) и испытавшие, условно говоря, «сопротивление материала» объективных обстоятельств и реальной жизни. Судьба-2, таким образом, очень близка свободе, особенно в модусе свободы-самореализации, но не тождественна ей, поскольку включает не только субъектность Я, но и объектность обстоятельств (онтологических, социальных и всех иных). Она может быть понята как осуществляемый и (потенциально) осуществленный индивидуально-личностный «проект». Нигде, кроме как в теоретических абстракциях и разного рода фантази-

ях, не бывает чистой, «беспримесной» субъектности; в реальной жизни субъектность-свобода всегда отягощена объектностью и объективацией. Именно этот факт – всегда существующий в реальной жизни синтез свободы и несвободы, субъектности и «вещности» (безличной детерминации) – фиксирует понятие (идею) судьбы-2. С этой точки зрения понятие «свобода» более абстрактно, поскольку в своей общей логике оно «отвлекается» от факторов объектности человеческой жизни. Более конкретное и определенное в своих эмпирических референциях понятие «судьба» (в значении «судьба-2», «личное дело»), указывая на «упущенную», «утраченную» в идее свободы объектность, восполняет, приземляет и конкретизирует содержание идеи свободы. Модусы субъектности и объектности в их взаимосвязи воспроизводят структурирование человеческой жизнедеятельности по принципу «основание в себе» – «основание в ином». В самосознании границы «себя» и «иного» всегда проблематичны, тем более что постоянно присутствует отношение, зафиксированное Г. Гегелем в понятии «свое иное». Соответственно, в интерпретации персональной судьбы (судьбы-2) постоянно происходят процессы распределения и перераспределения факторов субъектности и объектности, периодически возникают образы и «призраки» судьбы в ее онтологическом понимании (судьбы-1, судьбы-3).

В смысловом пространстве личной судьбы взаимодействуют два структурных элемента, условно говоря, два фактора. Доля условности здесь очень велика, поскольку эти факторы потенциально возможны и в объектном, и в субъектном качестве: могут трансформироваться в «акторы», «действующие лица», и обратно. Первый фактор – в соответствии с существующей

традицией назовем его субъективным – это личность. Свобода – предикат личности, точнее Я-субъекта, интрапсихологической инстанции, образующей ядро самосознания, а также самодетерминации, самозаконодательства и прочее. На это следует обратить внимание: не случайно все свойства телесности и физических (соматических) состояний, особенно в их наиболее трагических вариациях страдания, болезни и смерти, входят в арсенал природно-космической судьбы-1 и в случаях ее персонификации выступают в качестве самого грозного оружия и наиболее мощного атрибута власти, подчиняющего Я и уничтожающего его свободу. Второй фактор, в существующей традиции – объективный, имеет по отношению к Я двойственную природу, представляя, с одной стороны, условия деятельности, поле возможностей, «материал» воплощения, самореализации и самоосуществления Я; но, с другой стороны, набор препятствий, ограничений и угроз, создающих трудности, порой непреодолимые, для самореализации Я – то самое «сопротивление материала», которое отличает планы и фантазии от реальных действий. Таким образом, объективный фактор потенциально является и необходимым условием свободы Я и несвободой в чистом виде. В зависимости от конкретной ситуации, в которой осуществляется личная судьба (поле деятельности и самореализации Я) в самосознании личности может проявляться доминанта либо субъективного, либо объективного фактора, соответственно, и объективный фактор может актуализироваться либо с первой, либо со второй стороны. Оформляющаяся по каким-либо причинам доминанта «объективного фактора» способствует его трансформации, подразумевающей изменение онтологического статуса. Из

объектного состояния – «материала», «условий», «обстоятельств», даже трактуемых с налетом фатальности (вечный, неистребимый мотив страдания и смерти) – осуществляется переход в статус субъекта, управляющей и властвующей силы в модусах судьбы-1 и судьбы-3, образно говоря – Хозяина. Эта фигура может быть представлена во множестве персонификаций и образов: от божественного «учителя», «собеседника» религиозного персонализма до трикстера, играющего с людьми злые шутки («ирония судьбы», «насмешка судьбы», «игра случая»). В современном обыденном сознании считается распространенным относительно нейтральный вариант: персонификация совокупности «обстоятельств» (факторов необходимости и случайности) в качестве скрытого, эмпирически не явленного, но интуитивно постигаемого Партнера, отношения с которым строятся в контексте сложной многоходовой игры. В любом случае во множестве персонификаций речь идет о статусе субъекта, инстанции целеполагающей и действующей. Как следствие, статус Я в структуре самосознания также изменяется: от положения субъекта, инстанции управляющей и принимающей решения – в положение объекта, «материала», на котором разворачивает свою деятельность главное действующее лицо – всемогущая Судьба в ипостасях Природы и Системы (а также в их многообразном образном оформлении). И наоборот: формирующаяся в самосознании доминанта Я (субъективного фактора) постепенно возвышает личность в статус субъекта, используя терминологию массового сознания, – в положение «хозяина своей судьбы». В этом случае бывший Хозяин (судьба-1, судьба-3) опять трансформируется в «материал», «условия», «обстоятельства» – образно говоря, в «хозяй-

ство». Эти трансформации, осуществляемые в логике «игры с нулевой суммой», по сути дела имеют своим смысловым ядром, если допустимо такое выражение, вопрос о власти. Аналогом власти здесь выступает положение субъекта; вся многовековая разворачивающаяся в самосознании людей полемика между «высшими силами» и Я с его «личным делом» осуществляется в субъект/объектной смысловой оппозиции, хотя и в ином терминологическом и образном оформлении. Из факторов – в акторы, и обратно: движение осуществляется между полюсами «персонификации» и «овеществления» Переводя абстрактные идеи субъектности и объектности в обыденную терминологию власти/подчинения, силы/слабости, победы/поражения, можно видеть доминанту подчинения личности силе внешних обстоятельств в смысловых конструкциях судьбы-1 и судьбы-3 – Природы и Системы. Напротив, акцентирование идеи судьбы в ее индивидуально-личностном значении – индивидуальный жизненный путь, «личное дело» (судьба-2) – указывает на приоритет мотивов силы личности и ее власти над «обстоятельствами». Если согласиться с афористичным тезисом Э. Сиорана «Судьба – излюбленное слово в словаре побежденных»<sup>7</sup>, то это будет верно только применительно к судьбе-1 (судьбе-3), по отношению же к судьбе-2 оценка является прямо противоположной: «Судьба – излюбленное слово в словаре победителей».

Противостояние субъектных и объектных начал образует содержание предметного поля судьбы. При этом реальное соотношение масштабов противоборствующих сил особой роли не играет: факторы могут быть сколь угодно масштабны и

<sup>7</sup> Сиоран Э. Искушение существованием. – М.: Республика, 2003. – С. 42.

могущественны относительно персональности, но это не изменит их фактуально-объектного, вещного статуса. Личность может быть сколь угодно мала и ничтожна в масштабе природных стихий и социальных катастроф, но это не изменит ее статуса субъектности, не-фактичности. Вспомним «мыслящий тростник» Б. Паскаля. Развитая культура ценит личность и третирует вещь, «вещность», поэтому только субъектность возвышает, обеспечивая предикаты морального достоинства и свободы.

Данная схема перераспределения модулей субъектности/объектности в обыденном понимании судьбы, а также в ее мифологии и метафизике воспроизводит общую логику процессов религиозного отчуждения в интерпретации Л. Фейербаха и К. Маркса. Соответственно, уместно вспомнить все сказанное об «иллюзорности», «подчинении внешним силам», «объективации», «реификации» и «вздохе угнетенной твари». Классический идейный комплекс «религиозного самоотчуждения человека» в настоящее время может варьироваться преимущественно в области понимания субъективно-личностной (внутренней) и социально-событийной (внешней) объектности, места и роли данных факторов в человеческой жизни. Подспудно присутствующий в теории К. Маркса гуманистический и рационалистический идеал чистой «беспримесной» субъектности не допускал «оправдания» человека в его объектном и «частичном» качестве: отсюда радикальная концепция преодоления всех форм отчуждения социальными средствами. Философия после К. Маркса в разработке данного вопроса шла разными путями, однако одной из наиболее эвристичных ее идей можно считать тезис о фундаментальном и необходимом характере процессов объ-

ективации и отчуждения, о принципиально амбивалентном антропологическом значении отчуждения, о «персонификации» и «овеществлении» как взаимосвязанных полюсах единого пространства «подлинно человеческого». В этом смысле можно утверждать, что с точки зрения макросоциальных закономерностей персонификации без овеществления не бывает; что свойства объектности неустранимы ни из реальности социальных отношений, ни из субъективных индивидуально-личностных аспектов человеческой жизни – и это составляет своего рода «оправдание» постоянного присутствия в культуре идеи онтологически трактуемой судьбы.

Многими специалистами отмечен тот факт, что идейный комплекс судьбы в своем историческом развитии оказывается по-разному соотнесен с доминирующими мировоззренческими парадигмами, поэтому различным оказывается характер и уровень его философской концептуализации. Христианская парадигма ставит на место Фатума и Фортуны божественное предопределение, фактически вытесняя онтологию судьбы за пределы философствования, в маргинальные сферы на стыке искусства, обыденного сознания и истории культуры. Соответственно, периоды расцвета неоязычества маркируют одновременно возрастание теоретического внимания и интереса к теме судьбы – эта тенденция наглядно проявилась на примере «философии жизни», особенно в учении Ф. Ницше с его «amor fati». В начале и первой половине двадцатого века происходит своего рода ренессанс темы судьбы в философии вместе со значительной трансформацией ее содержания. К проблематике судьбы обращаются многие наиболее влиятельные философы той эпохи – О. Шпенглер, Х. Ортега-и-



Гассет, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Н. Бердяев, М. Бубер, П. Тиллих, А. Камю и другие авторы. Под влиянием общих тенденций персонализации и субъективизации культуры происходит персонализация темы судьбы и новый синтез концептов судьбы и свободы. Прослеживается вектор движения от «высшей силы» к «высшей ценности», или иначе: переход «высшей силы» из внешнего по отношению к людям (онтология природных законов, необходимости и случайности) во «внутреннее» – в аксиологию, что задает аспект долженствования, и судьба все в большей мере трактуется как нечто из сферы должного.

В теориях, осуществляющих в данный период концептуализацию свободы и судьбы, может быть обозначено два направления, различающихся преимущественно по своим общим мировоззренческим установкам. Первое осуществляет синтез судьбы и свободы на основе постулатов, близких по смыслу классической онтологии судьбы – это религиозный персонализм, отвергающий архаический космический Рок (Фатум), но признающий божественное предопределение в качестве вариации на тему «высшей силы». В религиозных персоналистических текстах личная судьба подразумевает предопределение скорее как заданность, нежели как данность. В этих текстах отсутствует принудительность и неизбежность судьбы как свыше данного предписания: в персоналистической интерпретации Богом заданная судьба – это именно «задание» в отношении индивидуального жизненного пути, «задание», которое человек прежде всего должен услышать, осмыслить и понять, чтобы самоопределиться в отношении его выполнения. Так можно трактовать смысл столь часто цитируемого, одного из самых известных рассуждений о сущ-

ности судьбы, принадлежащего М. Буберу: «Имя судьбы человек употребляет неверно: судьба – не колокол, опрокинутый над миром людей; лишь тот встречает ее, кто исходит из свобод»<sup>8</sup>. Еще одно высказывание этого автора: «Только тот встречается с судьбой, кто достиг свободы»<sup>9</sup>. «Личное дело» (судьба-2) не есть пространство свободы в смысле индивидуализации, самостоятельности и личной активности – индивидуальный выбор и принцип «основания в себе» вообще свободу не конституируют. Религиозный персонализм полностью отвергает народный образ «хозяина своей судьбы» – человека, живущего под знаком доминанты собственной субъектности. Свобода интерпретируется как готовность подняться из падшего земного мира, погруженного в рабство всеобщей причинности, и услышать голос Бога, определяющий для человека «задание» – его уникальную судьбу. В этом смысле свобода подчинена судьбе как ее предпосылка; судьба же есть свыше определенная подлинность и истина человеческой жизни – то, что должно быть.

М. Бубер создал учение о свободе и судьбе, которое является одним из наиболее развернутых и влиятельных в религиозном персонализме двадцатого столетия. В его теории присутствует не только Богом заданная судьба («личное дело», судьба-2), но и «злой рок», интерпретируемый в качестве сферы чистой объектности и бездушной причинности. Судьба-1 и судьба-3 – Природа и Система в их объектности и закономерности, не оживленные присутствием духа, выступают как воплощения древних мифов о рабстве людей, их подчи-

<sup>8</sup> Бубер М. Я и Ты / Квинтэссенция: Филос. альманах, 1991. – М.: Политиздат, 1992. – С. 329.

<sup>9</sup> Там же. – С. 326.

нении «темным» и «слепым» мировым законам. В тексте: «Довольствуясь миром объектов, которые более не превращаются для него в Настоящее, человек перестает сопротивляться этому миру. И тогда обычная причинность вырастает в угнетающий, подавляющий злой рок»<sup>10</sup>. Все научные и вообще внерелигиозные варианты теоретизирования о мироустройстве, социуме и человеческой жизни, восстанавливающие в своих правах объективность и объектность, М. Бубер характеризует как «пророчествование от объектности»<sup>11</sup> и оценивает в качестве низменной по сути проповеди рабства. Его концепция представляет интерес в силу ее радикальности, последовательности и своеобразного «саморазрушения» субъект-объектной парадигмы, к терминологии и основным смысловым коннотациям которой автор постоянно обращается. Свобода и судьба – есть исключительно предикаты духа, они представляют собой сущности «не от мира сего»: проклятая и изгнанная объектность этого мира тянет за собой и свойство субъектности – оно также подвергается унижению и проклятию, изгоняется из сферы должного в область «падшего».

Внерелигиозное направление философствования о судьбе и свободе, опирающееся на образ «расколдованного мира», фактически отвергает классическую онтологию судьбы как скрытой господствующей над людьми «высшей силой», но трансформирует мифологему судьбы-1 в идейный комплекс «призвания», потенциально способный выполнять в сознании и самосознании функции демаркации, разграничения происходящего по линии подлинного/неподлинного, истинного/неистинно-

го, того, что есть, и того, что должно быть. Этим определяется смысловая доминанта долженствования, цели, ценности, зафиксированная в идее судьбы-призвания. В ней так же, как и в религиозном персонализме, общее направление интерпретации синтеза судьбы и свободы осуществляется в логике от «данности» к «заданности»: не принудительность и неизбежность осуществления внешнего по отношению к людям закона, а скорее скрытый, неявный смысл происходящего – их собственных действий, а также событий, участниками которых сами люди являются и на основе которых они создают реальность своих личных судеб. Божественная «заданность» и секулярно трактуемое «призвание» различаются по источнику и основанию – в «призвании» отсутствует сколько-либо персонифицированная инстанция (источник высшего авторитета), наделенная правом и способностью «задавать» и «призывать». Идея «призвания» вообще очень сложна и неоднозначна по своему смыслу, однако она имеет, по крайней мере, два конституирующих признака персоналистически толкуемой судьбы – наличие тайны, неочевидность, «неявленность» представленного в ней императива, обращенного к личности, и необходимость понимания смысла данного императива с целью достижения личной аутентичности, подлинности, способности «быть самим собой». В этом смысле содержание понятий судьбы и свободы предельно сближается, вплоть до неявного отождествления. Соответственно, подразумевается и альтернативная возможность – в осуществлении своей индивидуальной жизни, в череде дел, встреч и событий, не понять себя, потерять себя, не найти себя «подлинного», «настоящего», если не услышать «голоса своей судьбы». В такого рода образах, ва-

<sup>10</sup> Там же. – С. 327.

<sup>11</sup> Там же. – С. 330.

рирующей идею судьбы-призвания – «голос судьбы», «зов судьбы» – возрождаются прежние и оформляются новые мифологические (неомифологические) и эстетические смыслы (коннотации) этого древнего понятия.

Едва ли за получающим распространение в современной философии концептом судьбы как «призвания» стоит некое подобие классической онтологии безличной «высшей силы», но в нем несомненно присутствует указание на необходимость, древний атрибут Рока (Фатума). Правда, это необходимость не природно-космическая, как в традиционной мифологии; в большей степени она может быть отнесена к сфере морали или социальных закономерностей. В контексте рассуждений об историческом, антропологическом и общекультурном значении техники М. Хайдеггер открытым текстом формулирует тезис о том, что современная техника ставит людей на «путь раскрытия потаенности», что именуется миссией и судьбой<sup>12</sup>. Всегда сопрягавший в своей концепции свободу с истиной, М. Хайдеггер присоединяет к этому тандему вечных универсалий и высших ценностей культуры концепт судьбы-призвания, выражающего историческую необходимость. В тексте: «Всегда человек властно захвачен судьбой раскрытия потаенности. Однако его судьба – никогда не принудительный рок. Ибо человек впервые только и делается свободным, когда прислушивается к миссии, посылающей его в историческое бытие, приходя так к послушанию – но не к безвольной послушности»<sup>13</sup>. И далее тезис, завер-

шающий данный смысловой фрагмент о свободе и судьбе: «Свобода – это область судьбы, посылающей человека на тот или иной путь раскрытия Тайны»<sup>14</sup>.

Варианты синтеза свободы и судьбы на основе концептуализации идеи судьбы-призвания представлены в теоретическом наследии Х. Ортеги-и-Гассета. Необходимо отметить, что в его трудах присутствуют разные варианты философствования о судьбе: интерпретация судьбы в трактате «Что такое философия?» радикально отличается от того, что он пишет о судьбе в эссе, озаглавленном «В поисках Гете». В контексте нашей работы представляют интерес оба варианта толкования идеи судьбы, поскольку один из них воспроизводит общекультурную логику рассмотренной выше субъект-объектной парадигмы с ее дихотомией судьбы-1 и судьбы-2, соответственно с противопоставлением свободы и «фатальности». Другой вариант представляет раскрытие темы судьбы-призвания, в рамках которой осуществляется синтез свободы и судьбы.

В трактате «Что такое философия?» Х. Ортега-и-Гассет пишет, что, соотнося в человеческой жизни свободу и детерминированность, мы видим, что индивидуальная жизнь состоит из «решений, которые в нашей жизни олицетворяют свободу» и «обстоятельств», к которым относятся «вещи и лица», а также «наше время» и весь «наш мир» в его действительности. Эти обстоятельства Х. Ортега-и-Гассет, следуя классической традиции философствования о судьбе, называет фатальностью. В тексте: «Жизнь в одно и то же время – фатальность и свобода, свободное бытие внутри данной фатальности... Мы принимаем фатальность и в ней решаем-

<sup>12</sup> Хайдеггер М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 231.

<sup>13</sup> Там же. – С. 232.

<sup>14</sup> Там же.

ся на судьбу. Жизнь – это судьба<sup>15</sup>. И далее о «нашем времени» как фатальности, которая составляет одновременно и ограничение свободы, и ее единственно возможный ландшафт: «Оно отмеряет нам набор возможностей и невозможностей, условий, опасностей, случаев и средств. Оно ограничивает свободу решений, которые движут нашу жизнь, и в противоположность нашей свободе представляет собой космическое принуждение, нашу судьбу<sup>16</sup>. Даже в этих коротких фрагментах судьба представлена в двух своих главных модусах – «космического принуждения» (судьбы-1) и индивидуального жизненного пути (судьба-2), потенциально репрезентирующего свободу. Их соотношение, как уже было показано ранее, определяет одно из базовых направлений структурирования самосознания личности – ее самоидентификации и самооценки в аспекте смысловой оппозиции субъектности/объектности.

Осуществляя «поиски Гете», реконструируя идеи великого немецкого мыслителя и основные вехи его жизненного пути, Х. Ортега-и-Гассет вводит различение судьбы внешней (канвы событий) и судьбы внутренней – «жизненного проекта», призвания, в котором, по словам автора, заключено наше подлинное «Я» и по отношению к которому внешняя судьба потенциально выступает в качестве энтелехии – «осуществления». Ортега пишет о Гете: «Он первым начал понимать, что жизнь человека – борьба со своей тайной, личной судьбой, что она – проблема для самой себя, что ее суть не в том, что уже стало, ... но в том, что, собственно, есть не вещь, а абсолютная и

проблематичная задача<sup>17</sup>. Автор противопоставляет классическое и современное понимание судьбы именно по линии различения силы внешних обстоятельств и внутренне заданного «образа себя», который тоже, по сути, есть властвующая в человеческой жизни сила, только сила не внешняя, а внутренняя. В тексте: «Обыкновенно трагедию видели в том, что на человека обрушивалась чудовищная внешняя судьба и с неумолимой жестокостью погребала под собой несчастную жертву. Однако трагедия Фауста и история Мейстера – нечто совершенно противоположное: в обоих случаях вся драма – в том, что человек отправляется искать свою внутреннюю судьбу, являя миру образ одинокого странника, которому так и не суждено встретиться с собственной жизнью<sup>18</sup>. В такой интерпретации судьба является уже не «фатальностью», не властью внешних обстоятельств, противостоящих свободе, но и дающих необходимый материал для ее реализации, осуществления. Судьба – это логика персонального самотождества, по смыслу совпадающая со свободой, главный императив которой «быть самим собой».

Завершая рассуждение о диалектике свободы и судьбы, вернемся к тезису П. Рикёра, заявленному в эпитафии: «Только свобода имеет судьбу». В этом тезисе утверждается примат свободы в соотношении двух «пределов» самосознания (самопознания) человека, которыми являются судьба и свобода. Исторически это соотношение менялось. Древняя мифологема судьбы имела надчеловеческий, надличностный статус. Она безоговорочно го-

<sup>15</sup> Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М.: Наука, 1991. – С. 184..

<sup>16</sup> Там же. – С. 188.

<sup>17</sup> Ортега-и-Гассет Х. В поисках Гете / Х. Ортега-и-Гассет. Восстание масс. – М.: АСТ, 2003. – С. 429.

<sup>18</sup> Там же. – С. 437.

сподствовала по отношению к личности, противостояла свободе даже в ее потенциальном качестве. В последующем развитии идея судьбы изменяла значение, постепенно превращаясь в часть человеческого мира, область приложения человеческих сил, в предикат свободы или даже ее синоним. Такая исторически обусловленная трансформация понятия, перевернувшая его исходную смысловую конструкцию, подтверждает тезис о ее первоначально скрытой, неявной персоналистической доминанте. Есть все основания считать, что вопрос о судьбе есть, в своей сущности, вопрос о свободе.

#### Литература

- Бубер М. Я и Ты / М. Бубер; пер. с нем. // Квинтэссенция. Философский альманах. – М.: Политиздат, 1992. – С. 294–370.
- Гастаров М.А. «Письмо о судьбе» Александра Ромма // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – 134 с.
- Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С. 215–226.
- Горан В.П. Идея судьбы и зарождение личностного самосознания в древних культурах Месопотамии, Египта и Греции / В.П. Горан // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С. 76–83.
- Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет // Что такое философия?; пер. с исп. – М.: Наука, 1991. – С. 51–191.
- Ортега-и-Гассет Х. В поисках Гете / Х. Ортега-и-Гассет // Восстание масс; пер. с исп. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 418–454.
- Рассел Б. Поклонение свободного человека / Б. Рассел // Почему я не христианин: пер. с англ. – М.: Политиздат, 1987. – С. 15–22.
- Рикёр П. Я-сам как другой / П. Рикёр; пер. с фр. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. – 416 с.
- Семенова С.Г. Odium fati как духовная позиция в русской религиозной философии / С.Г. Семенова // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С. 26–33.
- Сиоран Э. Испытание существованием / Э. Сиоран; пер. с фр. – М.: Республика, 2003. – 431 с.
- Хайдеггер М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер // Время и бытие: статьи и выступления; пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 221–237.
- Шмелев А.Д. Метафора судьбы: предопределение или свобода? / А.Д. Шмелев // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С. 227–231.