Автор: словарь
03.11.2009 20:50 -

СУДЬБА — 1) универсалия культуры субъект-объектного ряда (см.

Универсалии, Категории культуры), фиксирующая представления о событийной наполненности времени конкретного бытия, характеризующейся телеологически артикулированной целостностью и законченностью; 2) философско-мифологическое понятие, содержание которого является продуктом экспликации и рефлексивного осмысления названной универсалии; 3) философско-мифологическая персонификация, моделирующая сакрального субъекта конфигурирования событийности жизни индивида или Космоса. Конституируется в контексте культурной доминанты детерминизма, понятого в качестве принудительной каузальности, предполагающей наличие внешней детерминанты любого процесса, артикулируемой в традиционной культуре в качестве субъекта соответствующего действия "причинения" (см. Автор, Неодетерминизм, "Смерть Бога").

В рамках данной семантики, однако, европейская культура конституирует аксиологически противоположные версии интерпретации С. В рамках одной из них последняя понимается как фатум (рок), внешний по отношению к индивиду или Космосу: от античных мойр (выражение "такую уж видно, мощную выпряла долю судьба, как его я рождала" вложено Гомером даже в уста богини) — до современного теистического провиденциализма.

В другой интерпретации внешней по отношению к С. детерминантой (автором С.) выступает сам субъект, — С. мыслится как продукт сознательного ее созидания: от архаических представлений, отраженных в многочисленных пословицах типа "посеешь поступок — пожнешь привычку, посеешь привычку — пожнешь характер, посеешь характер — пожнешь судьбу", характерных практически для всех без исключения национальных культур, — до марксистского"человек — творец и хозяин своей судьбы". Точкой семантического соприкосновения двух названных версий трактовки С. выступает в европейской культуре идея о необходимости достойного исполнения предначертания: от древнегреческой презумпции исполнения рока до протестантской концепции "призыва". Сопряженность идеи С. с презумпцией финальной завершенности того или иного целостного процесса в приложении к мирозданию в целом позволяет дифференцировать aion как "век", т.е. свершенную С. Космоса (один из возможных циклов его бытия или один из возможных вариантов космизации хаоса) и aidion как "вечность", понятую в своей всеохватной и бесконечной целостности — вне фокусировки внимания на плюральности

преходящих "веков"-судеб.

Применительно к индивидуальному субъекту понимание С. как законченной целостности бытия фундирует собою особую оценку статуса смерти в контексте представлений о С: именно и только применительно к закончившему земной путь возможно говорить о С. как о свершившейся или исполненной — от архаичной интерпретации (в древнеегипетской "Песне арфиста" умерший обозначается как человек "на своем месте"; греч. Heros — герой — исходно означало на языке надгробных надписей просто умершего) и вплоть до современной (известный афоризм В.М.Шукшина "о человеке нужно знать только, где родился, на ком женился и как умер"). Рефлексивное осмысление такой универсалии культуры, как С., сыграло существенную роль в формировании стиля мышления западного образца. Так, древнейшим античным смыслообразом, фиксирующим данную универсалию культуры, выступает смыслообраз "мойры" (греч. moira — часть, надел, жребий, — от moirao — разделять и metromai — получать по жребию), что соответствует принятой в условиях неписаного закона практике распределения земельных наделов и других благ посредством жеребьевки, чей исход предопределен чем-то, что ни в коей мере не подвластно человеку. С. выступает в данном контексте как ничем не обусловленное предопределение, которое абсолютно объективно и не только безразлично в своих проявлениях по отношению к людям, но и не допускает аппликации на него человеческих аксиологических мерок (так, в аксиологической системе античной этики фигурирующая в мифе об Эдипе С. могла бы быть оценена в качестве не только жестокой, но и аморальной, — однако подобная оценка С. не встречается в соответствующих текстах). Применительно к конкретному человеческому существованию С.-мойра выступает в качестве "айсы" (греч. aisa — доля, участь): если мойра конституируется в античной культуре как персонификация объективной космической С., то айса — как безличное обозначение С., выпавшей на долю индивиду в результате реализации его права на участие в жизненной жеребьевке.

Реализация предначертанной мойрой/мойрами С., конкретизированной применительно к индивиду в качестве айсы, обеспечивается, согласно античной мифологии, посредством института

Эриний — чудовищ, в функции которых входили поддержание всеобщей закономерности и наказание тех, кто пытается нарушить ее ход неисполнением своего предначертания. Вместе с тем античное понимание айсы не лишено и такого измерения, как его имманентность индивидуальному существованию: именно "этос" индивида как совокупность атрибутивных для него качеств, делающая его именно этим субъектом (см. Этика), выступает в качестве "даймона" его С. С точки зрения античной культуры предопределенное С. можно узнать (мантика, прорицания, обращения к оракулу, после

Посидония — астрология), но нельзя ни предотвратить, ни изменить. Однако в античной культуре с ее идеалом деятельной личности даже такая ориентирующая на пассивность ситуация оборачивается своей противоположностью: знание роковых последствий того или иного шага и, тем не менее, осуществление этих шагов делает человека героем в новом понимании этого слова, а именно — сознательным исполнителем воли рока. В этой системе отсчета если С.-мойра выступает по отношению к индивиду как нечто внешнее, то на уровне С.-айсы он становится причастен к С. мира, достойно неся свой жребий и исполняя предназначение. В отличие от богов, человек смертен, и именно конечность его существования придает специфику его жизни как законченному целому: мифологема "мороса" (греч. moros — участь, С., смерть) выражает в античной культуре С., понятую как мера индивидуального существования. В этом отношении С. понимается античной культурой в качестве фатально действующей необходимости. С другой стороны, С. понимается в качестве индетерминированной игры случая (греч. tuhe — попадание, случайность, успех, беда, С), и в этом контексте С. артикулируется как лишенная каких бы то ни было рациональных оснований: она не только безразлична к последствиям своего влияния на индивидуальные жизни людей, но и вообще лишена какой бы то ни было разумной основы своего проявления.

Однако разворачивающаяся в ней открытость возможностей позволяет человеку артикулировать для себя tuhe в качестве позитивной (в римской традиции tuhe обозначается как "фортуна", т.е. "добрая удача"). В социальной контексте С. артикулируется античной культурой как ананке (греч. ananke — необходимость, неизбежность, принуждение). В условиях полиса именно социальная необходимость выступает на передний план: у Платона, например, уже именно Ананке держит на коленях веретено С., а мойры — Лахесис (определявшая жребий человека), Клото (выпрядавшая нить индивидуальной С.) и Атропос (неотвратимо приближавшая будущее и перерезавшая нить С. в момент смерти) — трактуются как ее дочери (о сопряженности персонификаций С. с символами прядения и ткачества — см. Ананке). С развитием полиса в античной культуре формируется тенденция истолкования социально артикулированной С. не столько в качестве связанной с подневольностью и насилием Ананке, сколько с качестве олицетворяющей справедливость и законность Дике (греч. dike — право, законность, справедливость, обычай). В отличие от названных выше мифологем, Дике мыслится уже не как слепая сила, чуждая каким бы то ни было разумным основаниям, но как С., понятая с точки зрения внутренней рациональной обоснованности всех ее акций по отношению к человеку (в свое время при родовом строе аттическое слово dike означало возмездие за убийство; Гомер использует это слово для обозначения кары по приговору). В "Теогонии" Гесиода запечатлена как прежняя трактовка С. (мойры рождаются от Ночи — в самом начале теогонического процесса), так и тенденция нового видения С. как

Дике (мойры и Дике изображаются как сестры, рожденные Зевсом и богиней правосудия Фемидой). В поздней эпической мифологии персонифицированная Дике занимает место среди Гор, персонифицирующих атрибуты полисной организации

(Эвномия — благозаконие, Эйрена — мир, Дике — справедливость).

Образ Дике тесно связан в античной культуре с понятием "номоса", которое также обозначало долю, удел, но при этом неассоциировалось со жребием: греч. nemo (распределяю) употреблялось только применительно к определению прав на пользование пастбищем, которое находилось в собственности общины, и потому пользование им регулировалось не посредством жребия, но с помощью жестко фиксированного обычая, претендовавшего на реализацию рационально обоснованной социальной справедливости (греч. nomos имеет два значения: с одной стороны, это обычай, установление, законоположение, с другой — пастбище, выпас). Таким образом, в эпоху Солона в содержании такой универсалии культуры, как С., фиксировались уже не представления о неразумной слепой силе, но идея пронизывающей природный и социальный мир разумной и внутренне обоснованной закономерности, проявления которой по отношению к человеку характеризуются правомерностью и справедливостью. В соответствии с этой установкой в рамках античной натурфилософии упорядоченность космически организованного мироздания (см. Космос) осмысливается как легитимность, а закономерность — как законность (см. у Анаксимандра: "солнце не переступит меры, иначе Эринии, слуги Дике, его настигнут"; у Гераклита: "Дике настигнет лжецов и лжесвидетелей" и т.п.). Подобная трансформация данной универсалии культуры существенно сказалась на развитии всей европейской ментальной традиции. Прежде всего, она фундировала собой конституирование в культуре западного образца такого феномена, как логоцентризм. Кроме того, поскольку эксплицированное содержание универсалий античной культуры выступило исходным материалом становления категориальных средств древнегреческой философии, постольку обрисованные семантические сдвиги в интерпретации С. оказались существенно значимыми в контексте формирования понятия закономерности (см. табл. 2 к статье Античная философия).

Таким образом, по оценке Рассела, "идея Судьбы ... была, возможно, одним из источников, из которых наука извлекла свою веру в естественный закон". В контексте вероучений теистического толка феномен С. подвергается существенному переосмыслению и реинтерпретации: в системе отсчета субъекта можно говорить о С. лишь как о семантической целостности индивидуального существования либо как о метафорическом выражении неукоснительной для него воли

Божьей (см. Предопределение, Провиденциализм), однако в системе отсчета Абсолюта понятие "С." теряет свой смысл. Мировой процесс предстает как принципиально незамкнутый диалог Творца с тварным миром, не несущий на себе следов каких бы то ни было ограничений: ни со стороны естественного закона, ибо Господу открыто творение чуда, ни со стороны правил рациональности, ибо Бог творит мир абсолютно свободно, т.е. не "по разуму своему", но исключительно "по воле своей" (значимость этого момента для средневековой схоластики обнаруживает себя в развернутых дискуссиях по поводу данного аспекта творения). В данном контексте теизм радикально оппозиционен идее С. в традиционном ее

понимании (резкое осуждение веры в С. в Талмуде; раннехристианская трактовка воды крещения как смывающей "печать созвездий" — знак С; раннехристианские запреты астрологии и мантики; противопоставленность библейского сюжета о рождестве Исаака как начале становления народа, избранного для провозглашения истинной веры, архаической легенде о том, что, согласно гороскопу, Авраам умрет бездетным, и т.п.).

Таким образом, в контексте теистической трактовки С. существенно остро артикулируетсяпроблема свободы, порождая веер различных своих интерпретаций: так, например, в семантическом контексте христианства если протестантизм интерпретирует С. остро фаталистически (по Лютеру, даже вера пробуждается в сердце того и тогда, кого и когда "Бог избрал ко спасению"), то православие и католицизм атрибутируют индивида свободой воли, находящейся в сложных отношениях с феноменом предопределения (см. Свобода воли). Собственно, именно в предоставлении свободы воли, сопряженной с правом морального выбора, и проявляется, согласно христианским мыслителям, максимально любовь Господа к человеку, ибо дает ему возможность ответной любви — см., например, В.Н.Лосский); применительно же к Абсолюту абсолютной оказывается и свобода (см.

Абсолют). Соответственно этому, проблема познаваемости С., в практическом своем приложении оборачивающаяся проблемой прогностики — предвидения и предсказания.

В зависимости от интерпретации сущности С. как таковой, в культурной традиции могут быть выделены следующий варианты разрешения этой проблемы: 1) в рамках традиционного представления о С. как иррациональной ("темной" и "слепой") силе постижение ее предначертаний мыслилось как возможное лишь посредством либо внерациональной практики, педалирующей аспект случайности (бросание мантических костей или карт, случайное расположение извлеченных внутренностей жертвенного животного и т.п. — не случайно в античной традиции игра в шахматы считалась "самой благородной — за исключением игры в кости", ибо в последнем случае партнером-противником выступает не со-игрок, но сама С), либо посредством внерационального растворения субъективной индивидуальности и сакрального "вслушивания" в "голос С.": согласно Платону, "божество сделало мантику достоянием именно неразумной части человеческой природы" (классическим вариантом реализации этой практики может служить институт пифий в античной Греции); 2) в рамках теистического представления о С. как воле Божьей ее постижение возможно посредством механизма Откровения как открытия Богом своей воли и истины избранному субъекту, что также предполагает отказ от субъективности (по Мейстеру Экхарту, "в сосуде не может быть сразу двух напитков: если нужно наполнить его вином, надобно сперва вылить воду, — он должен стать пустым. Потому, если хочешь получить радость от восприятия Бога... ты должен вылить вон и выбросить тварей"), но, в отличие от ситуации пифии, предполагает специальную подготовленность субъекта к восприятию Откровения.

В истории философии понятие "С." обретает реактуализацию в контексте традиции иррационализма и в неклассической философии: поздний романтизм, учение Ницше, философская концепция Шпенглера, философии жизни и др. В противоположность традиционному пониманию феномена С., интерпретация С. в рамках данного вектора философской традиции объективирует интенцию философии (во многом не осмысленную рефлексивно) на фиксацию феномена детерминизма в более широком ключе, нежели традиционная каузальность (см. Неодетерминизм), ибо интерпретирует феномен С. в качестве механизма детерминации, не укладывающегося в традиционные представления о рассудочно постигаемой причинно-следственной связи линейного характера ("причинность есть ... ставшая, умершая, застывшая в формах рассудка судьба" у Шпенглера). В постнеклассическом варианте философствования идея С. претерпевает существенные трансформации. В контексте культуры постмодерна наблюдается феномен "кризиса С.", теснейшим образом связанный с "кризисом идентификации"

(Дж.Уард). Философия постмодернизма констатирует применительно к современной культуре кризис С. как психологического феномена, основанного на целостном восприятии субъектом своей жизни как идентичной самой себе: в условиях невозможности онтологии как таковой не может быть и онтологически конституированной биографии.

Если для культуры классики индивидуальная С. представляла собой, по оценке А.П.Чехова, "сюжет для небольшого рассказа" (при всей своей непритязательности вполне определенный и неповторимый — как в событийном, так и в аксиологическом плане), то для постмодерна — это поле плюрального варьирования релятивных версий нарративной биографии, — в диапазоне от текста Р.Музиля "О книгах Роберта Музиля" до работы Р

.Барта "Ролан Барт о Ролане Барте", а также книг "Антониони об Антониони", "Луис Бунюэль, фильмы, кино по Бунюэлю". В контексте "заката метанарраций" дискурс легитимации как единственно возможный теряет свой смысл и по отношении к индивидуальной жизни.

По оценке Й.Брокмейера и Р.Харре, "из исследований феномена автобиографии широко известно, что любая история жизни обычно охватывает несколько историй, которые, к тому же, изменяют сам ход жизни".

Признавая нарративный характер типового для культуры постмодерна способа самоидентификации личности, современные представители метатеоретиков постмодернизма (Х.Уайт, К.Меррей, М.Саруп и др.) констатируют (с опорой на

серьезные клинические исследования), что конструирование своей "истории" (истории своей жизни) как рассказа ставит под вопрос безусловность аутоидентификации, которая ранее воспринималась как данное, что и обозначается постмодернизмом как "кризис С.": индивидуальная биография превращается из С. как целостной определенности в относительный и вариативный "рассказ" (по Р.Барту, History of Love превращается в Story of Love, а затем и в Love Story), ни одна из повествовательных версий истории жизни не является более предпочтительной, нежели любая другая, оценочные аспекты биографии не имеют онтологически-событийного обеспечения и потому, в сущности, весьма произвольны. Констатируя "кризис С." как феномен, универсально характеризующий психологическую сферу эпохи постмодерна, философия постмодернизма конституирует специальную программу "воскрешения субъекта", опирающуюся на сформировавшуюся в философии конца 20 в. традицию "диалогической философии", что знаменует собой коммуникационный поворот в современном постмодернизме (см. Другой, After-postmodernism).

М.А.

Можейко, С.Я. Балцевич