

Российская Академия Наук
Институт философии

**СПЕКТР АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ
УЧЕНИЙ**
Выпуск 3

Москва
2010

УДК 141
ББК 87.3
С 71

Авторы

П.С.Гуревич (гл. 1), *С.С.Хоружий* (гл. 2), *Э.М.Спирова* (гл. 3),
А.А.Грицанов (гл. 4), *В.А.Кутырев* (гл. 5), *Ю.В.Шичанина* (гл. 6),
М.А.Султанова (гл. 7), *Л.П.Буева* (гл. 8), *Ю.М.Резник* (гл. 9),
Е.Н.Федина (гл. 10).

Ответственный редактор

доктор филос. наук, доктор филол. наук *П.С. Гуревич*

Рецензенты

доктор филос. наук *Ф.И. Гиренок*

доктор филос. наук *В.А. Луков*

С 71

Спектр антропологических учений. Вып. 3 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. П.С. Гуревич. – М.: ИФРАН, 2010. – 194 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0173-0.

За последнее время в европейской философии радикально изменились философские представления о человеческой природе. Решительное преобразование прежних взглядов обусловлено, прежде всего, открытиями в области медицины и естествознания, движением «трансгуманистов», которое поставило перед собой задачу создать «постчеловека», становлением трансперсональной психологии, выступившей против картезианско-ньютоновской картины мира, и развитием постмодернистской рефлексии, декларирующей «смерть человека».

Современные дискуссии о человеческой природе актуализируют проблему антроподицеи. Сегодня актуальной оказывается сама задача оправдания человека как особого рода сущего.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Глава 1. Антропологическое учение Канта

Человек как предмет познания

Пожалуй, мы всё ещё великовозрастные дети Просвещения. Многократно оспаривая литургийно стройную мудрость двухсотлетней давности, скорбим по поводу ее подорванности, производим бесконечные расчеты с этим умозрением и всё же неизменно обнаруживаем в себе его «сухой остаток». Отыскивая утешение в грёзе, мифе и лжеверии, всё же запоздало уповаем на разум. Оплакивая тектонические сдвиги истории, надеемся на возможность ее скорого выпрямления. Раскрыв в человеке его врождённую деструктивность, рассчитываем на его благоразумие.

Не раз в истории европейской философии подразумевалось или открыто провозглашалось: «Назад к Канту!». Его защищали от обвинений в нерелигиозности и политическом радикализме. Освобождали его учение от «частных ошибок». В Канте, не без оснований, видели родоначальника философской антропологии как одной из самостоятельных сфер философской рефлексии.

Предметом философской антропологии является человек во всей его целостности. Однако само понятие философской антропологии оказалось многозначным. Оно употребляется по крайней мере в трех различных значениях, которые, хотя и близки по смыслу, всё же содержат в себе своеобразный круг подходов и проблем. Общее содержание понятия едино – философская антропология направлена на постижение человека. Но при этом философская антропология толкуется как особая сфера философского знания, как специфическое философское направление и как уникальный метод постижения бытия¹.

Чтобы определиться во всем этом многообразии суждений об антропологических идеях Канта, хотелось бы, прежде всего, руководствоваться идеей историзма. Многие мысли Канта важны именно в контексте тех дискуссий, которые происходили при его жизни. Суждения кёнигсбергского затворника о человеке не подлежат переосмыслению, когда речь идет о его полемике с И.Гердером или Ж.Ж.Руссо. Здесь превосходство Канта не подлежит сомнению. Но и в более широком историческом контексте антропологические размышления сохраняют свою эвристичность.

Идея специального выделения собственно антропологических исследований родилась в XVIII в. Пожалуй, приоритет в постановке этого вопроса принадлежал И.Канту. Он первым в европейской философии пришел к убеждению, что о человеке как уникальном существе можно философствовать отдельно и особо. Человек – предельно захватывающий и загадочный объект философского умозрения. Для раскрытия его тайны нужны самостоятельные и нетривиальные средства. В этом значении философская антропология противостоит традиционным сферам философского знания – онтологии (учении о бытии), логике, теории познания, истории философии, этике, эстетике, натурфилософии, социальной философии, философии истории. «Цель всех успехов в области культуры, которые служат школой человеку, – применять полученные знания и навыки к миру, – пишет И.Кант, – но наиболее важный предмет в мире, к которому эти знания могут быть применены, – это человек, поскольку он есть собственная последняя цель»².

Образ мыслей Канта и решение им философских проблем основывается на предположении, что всякая наука, особенно философская, должна быть наукой о человеке, что всякое достижение науки помогает человеку лучше понять себя. В «Антропологии» Кант говорит, что человек, сам себя изучающий, составляет важный предмет познания, т. к. через него можно познать Вселенную. В «Критике чистого разума» Кант уделяет антропологии гораздо больше внимания, чем в книге со столь громким названием. Кант распределяет задачу познания человека между психологией, этикой, социологией и политикой.

М.Хайдеггер критикует эту идею. Он отмечает, что нельзя расширять рамки антропологии настолько, что она даже утрачивает свою ясность. В книге «Кант и проблемы метафизики» он утвержд-

дает, что антропология может стать философской, если, будучи антропологией, она будет определять или цель философии, или ее отправной пункт, или то и другое вместе. Хайдеггер подчеркивает, что антропологическая проблема – в основном не философская, а метафизическая. Он указывает, что истинная философская антропология должна быть связана с метафизикой. Иначе говоря, постановка антропологической проблемы и ее решение зависят от отношения исследователя к метафизике или же состояние метафизики зависит от отношения исследователя к проблеме человека.

Хайдеггеровская интерпретация Канта в значительной степени несправедлива. Нельзя не признать, что сама идея философской антропологии заслуживает высокой оценки. Философское знание требует от исследователя идти на риск, само создание такой области философских знаний чрезвычайно значимый поступок. Идея Канта позволила увидеть человека в сфере общей культуры, политики, религии. Уже благодаря такому замыслу она обладает ценностью. После Канта философская антропология утвердилась как самостоятельная сфера философского знания.

По мысли Канта, антропология призвана быть фундаментальной философской наукой. «Самым энергичным сторонником философской антропологии был Кант», – писал М.Бубер³. Однако, прослеживая историю философского постижения человека, М.Бубер приходит к выводу, что немецкий философ только призвал к созданию философской антропологии, но он ее не создал. Собственно антропологическое учение Канта, зафиксированное и в авторских изданиях, и в весьма пространных лекциях о человеке, увидевших свет лишь долгое время спустя после его смерти, и по ясно сформулированной задаче, и всему своему содержанию, предлагает, пишет М.Бубер, нечто иное. Но что именно иное? Разве убедительное обоснование самой идеи человека в качестве отправного шага любой философской рефлексии не является огромным достижением всей европейской философии?

Кант делает, как считает иерусалимский философ, множество ценных замечаний к познанию человека: об эгоизме, об искренности и лжи, о фантазии, о ясновидении и мечтательности, о душевных болезнях и о шутке. «Сам же вопрос, что такое человек, здесь вообще не ставится, равно как не затрагиваются всерьез и скрытые за ним проблемы, и среди них – особое место человека во Вселенной,

его положение перед лицом Судьбы, его отношение к миру вещей, его представление о своих собратях, наконец, его экзистенция как существа, знающего, что ему предстоит умереть, его самочувствие во всех ординарных и экстраординарных столкновениях с пронизывающей человеческую жизнь тайной»⁴.

Справедливы ли эти замечания М.Бубера? Мне кажется, что с ним согласиться нельзя. Конечно, Кант не поставил в своей антропологии те экзистенциальные вопросы, которые составляют основу философского постижения человека в минувшем столетии. Он остался равнодушным к ним и в горизонте своей эпохи. Кант прошел мимо грандиозных откровений Б.Паскаля. Трагические постижения французского философа Кант оценивает как «мечтательно пугающие ощущения»⁵. Между тем человек Паскаля видит страшные пространства Вселенной, которые его охватывают со всех сторон. Он ощущает себя связанным в одном углу неизмеримой бесконечности, воспринимает себя как тень, которая длится одно мгновение и никогда не возвращается. Человек вопрошает: кто меня создал? По чьей воле определены для меня именно это место и это время? Перед всемогущим величием природы, гор, морей, бесконечности звездной ночи к человеку приходит чувство подавленности. Вечное молчание бесконечных миров ужасает его⁶.

Трепетное, экзистенциальное мироощущение человека действительно чуждо Канту. Он человек мыслительного типа, к тому же развивавший в философии сугубо рациональную традицию. Философия Канта хорошо вписывается в одну из ячеек европейского времени, в тот великий момент, когда эпоха рококо была на грани умирания и когда готовился взрыв романтизма. «Прекрасная пора поздней осени, когда виноград, уже налитый сахаром, – пишет об этом времени Х.Ортега-и-Гассет, – готов вскоре превратиться в вино, а вечернее солнце изнемогает в свете низких лучей, золотящих стволы сосен! Не будет преувеличением утверждать, что в тот момент европейская история достигла кульминации»⁷.

Однако парадокс состоит в том, что именно Кант в своих работах попытался вывести ту или иную философскую традицию из национальных традиций, а точнее из особенностей национального характера. Это и подчеркивает Ортега-и-Гассет. Кант привержен субъективизму, который свойствен немецкой душе. Кант не спрашивает, что такое или какова реальность, каковы вещи, каков мир.

Напротив, его интересует, как можно познать реальность, вещи, мир. Это философия, повернутая к действительности во всеоружии и занимающаяся сама собой. Такая склонность к вращению вокруг себя самой не была новой. Ранее она явно проявилась в общем стиле философии, берущей свое начало от эпохи Возрождения.

Кант, безусловно, основа всех современных философских направлений. Особенно важна «Критика чистого разума», которая является для современного человека чем-то вроде Библии для верующего христианина. Однако почему же в философии Канта не поставлены те вопросы, о которых пишет Бубер? Действительно ли философская антропология Канта лишена человеческой целостности? На самом ли деле Кант так и не отважился дать философское обоснование тем вопросам, которые сам же и назвал основными?

Если мы станем оценивать Канта глазами другой эпохи, прошедшей глубинный опыт экзистенциального мышления, то сразу обнаружим в его философии множество пробелов. Но есть другой путь – взглянуть на то, что сделал Кант внутри своей эпохи, проанализировать, какие идеи Канта получили дальнейшее развитие в современной философской антропологии. В этом случае мы увидим, что философская антропология Канта целостна, проблемы человека продумываются в ней последовательно, логично. Но, разумеется, это относительная целостность, поскольку она открыта последующим исследованиям и поскольку она продвигается к постижению человека иным маршрутом, нежели, скажем, экзистенциальная философия.

Бубер обращает внимание на те заметки к познанию человека, которые есть у Канта. Но при этом он неоправданно обуживает круг тем, которые обсуждает Кант. Кроме тех вопросов, которые называет Бубер, у Канта анализируются и многие другие проблемы, получившие развитие в философской антропологии в последующие века. Поэтому возникает потребность выстроить иную логику антропологического мышления Канта, нежели та, которой придерживается М.Бубер. При таком подходе мы сразу обнаружим, какое поразительное множество антропологических тем затронул немецкий философ.

Разумеется, первое достижение философской мысли Канта – это осознание автономности постижения человека как самостоятельной темы. В самом деле, Кант не мог постулировать потреб-

ность в философской антропологии, если бы он не задумался над разгадкой тайны самого человека. Философы размышляли о Боге, о природе, о разуме, об обществе и истории. Однако не пришло ли время, считал Кант, обстоятельно и глубоко порассуждать о человеке? Человек – предельно захватывающий и загадочный объект философского умозрения. Вольтер, к примеру, не усматривал в человеке никакой загадки. Иначе смотрит на эту проблему Кант.

Это в известной мере кажется удивительным. Сколько веков философы бросались от одной экзотической темы к другой. Обсуждали разные сюжеты, изобретали невероятные по изощренности ходы мысли. Более того, при понимании тех или иных проблем задумывались даже о самопознании. Однако никому не приходила в голову, казалась бы, простая мысль: что же, в конце концов, нам известно в полной мере о нас самих, о человеке?

Разумеется, нам известен сократовский девиз: «Познай себя!». В этом требовании, как отмечает В.В.Бибихин, два смысла. Первый призывает взять вот этого себя, т. е. человека, какой я есть, и изучать его; потому что можно сделать предметом исследования что угодно, почему бы и не «себя». Второй смысл связан с хитростью, заставляет угадывать какой-то подвох, насторожиться. «Познавший себя – собственный палач» (Ницше). Что-то не так с этим правилом «Познай себя», в нем заложена какая-то не видимая с первого взгляда неожиданность, причем такого рода, что она грозит еще неизвестным нам образом поставить нас в тупик, расстроить наше гладкое или, наоборот, несчастное существование...⁸.

Кант определяет человека как собственную последнюю цель. Здесь немецкий философ и задается вопросом: что такое человек? Хотя человек и составляет часть земных существ, знание его родовых признаков как одаренного разумом земного существа заслуживает, прежде всего, наименования знания мира⁹. Немецкий философ понимает антропологию как систематически изложенное учение, предлагающее знание о человеке. По мнению Канта, такое учение можно построить либо с физиологической, либо с прагматической точки зрения. Физиологическое знание о человеке исследует то, что природа делает из человека, прагматическое – то, что он в качестве свободно действующего существа делает или может и должен сделать из себя сам¹⁰. Стало быть, И.Кант не рассматривает человека только как природное создание. Прежде всего, немецкий

философ отмечает, что способность человека иметь представление о своем Я бесконечно возвышает его над другими существами. Поэтому он не является объектом познания. Человек отличается от вещей и от лишенных разума животных. Именно здесь Кант начинает рассуждать об эгоизме. Однако его интересует не столько моральная сторона этого явления. Кант размышляет о том, что такое Я для каждого человека. Он подчеркивает, что эгоизм может содержать три рода притязаний: притязание рассудка, притязание вкуса и притязания практического интереса¹¹.

В философской литературе для обозначения человека, для его характеристики используются три термина: «индивид», «индивидуальность» и «личность». Специфически выражая понятие человека, они вместе с тем имеют различное содержание. И.Кант, раскрывая человеческую природу, видит в ней задатки животности человека как живого существа, задатки человечности его как существа живого и вместе с тем разумного, задатки его личности как существа разумного и вместе с тем способного отвечать за свои поступки¹².

Задатки животности в человеке, по мнению И.Канта, тройного рода: во-первых, стремление к самосохранению, во-вторых, к продолжению рода через влечение к другому полу и к сохранению того, что производится при сочетании с ним; в-третьих, к общности с другими людьми, т. е. влечению к общительности.

Задатки человечности И.Кант усматривает во влечении добиваться признания своей ценности во мнении других. Отсюда такие проявления человеческой природы, как ревность и соперничество. «Наконец, задатки личности – это способность воспринимать уважение к моральному закону как сам по себе достаточный мотив произволения»¹³. Кант отмечает, что эти задатки изначальны, т. к. требуются для возможности человеческой природы. «Они *изначальны*, если они необходимо требуются для возможности такого существа, *случайны* же, если бы это существо было возможно само по себе и без них»¹⁴.

Немецкий философ рассматривает человека не в качестве окончательной данности. Он отмечает, что долг человека «не оставлять неиспользованными и не давать как бы покрываться ржавчиной свои природные задатки и способности, которые могут быть когда-нибудь использованы его разумом. Человек может развивать свои телесные, душевные и духовные силы»¹⁵.

Поскольку задача философии состоит в постижении человека, Кант различает философию по школьному понятию и по мировому значению. В первом случае философия есть наука о последних целях философского разума¹⁶. Это высокое понятие сообщает философии достоинство, т. е. абсолютную ценность. Но для чего философия открывает собственные законы? Здесь возникает мировое понятие философии. Она задумывается: нет ли возвышенной цели для нее? Такой целью оказывается постижение человека. Эту мысль немецкий философ сформулировал потом еще острее... Познать человека – это означает познать мир. Только через человека и можно решить эту проблему.

Определяя задачи философии, Кант сформулировал свои знаменитые четыре вопроса:

- 1) что я могу знать?
- 2) что я могу делать?
- 3) на что я могу надеяться?
- 4) Что такое человек?

По мнению философа, на первый вопрос отвечает теория познания, на второй – мораль, на третий – религия и на четвертый – антропология. «Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, – рассуждал Кант, – ибо первые три вопроса относятся к последнему»¹⁷.

Можно ли считать, что формулирование задач философской антропологии выглядит здесь системным? Безусловно. Кант выделяет три образа человека – человека познания, труда и надежды. Конечно, этот перечень не исчерпывает возможную типологию человеческих образов. Однако нельзя не отказать этим вопросам в стремлении упорядочить осмысление человека.

Однако в сравнении с XX веком философская антропология Канта выглядит обуженной. М.Хайдеггер в работе «Кант и проблема метафизики» усматривает ограниченность этой антропологии в неопределенности самого вопроса «Что такое человек?». По его мнению, сомнительна уже сама постановка вопроса. Первые три вопроса Канта, рассуждает Хайдеггер, предполагают *ограниченность* человека. «Что я могу знать?» подразумевает недостаток способности и, следовательно, ограниченность. «Что мне надлежит делать?» подразумевает, что мы чего-то тут не выполнили, и, следовательно, всё ту же ограниченность. «На что я *смею* надеяться?»

показывает, что одни надежды дозволены, а другие – нет, и, стало быть, вновь свидетельствует об ограниченности. Четвертый вопрос – о «конечном в человеке», но это, по убеждению Хайдеггера, вопрос не антропологический, ибо он затрагивает сущность бытия как таковую. Место антропологии в основании метафизики заступает фундаментальная онтология.

У Хайдеггера эти вопросы получают совсем другую акцентировку. Но ведь для того, чтобы переосмыслить проблему, нужно, чтобы она была кем-то поставлена. Именно Кант дал возможность пойти дальше в обсуждении этих вопросов. Кант спрашивает не «*Что я могу знать?*», но «*Что я могу **знать?***». Суть дела не в том, что я могу лишь нечто одно и, таким образом, не знаю ничего другого, но в том, что я вообще *могу знать* нечто и по этой причине спрашиваю, *что* же есть то, что я могу знать.

Речь идет, стало быть, не о моей ограниченности, но о моем участии в том, что мне вообще дано знать. Точно так же вопрос «*Что мне надлежит делать?*» означает, что *есть* то, что я должен делать и что я не отчужден от «верного» образа действия, но именно потому, что мне дано *знать* мое «должно», и я могу прийти к верному действию. И наконец, вопрос «*На что я смею надеяться?*» не ставит под сомнение, полагает Хайдеггер, мою правомочность и не указывает на открывающееся во всякой моей надежде заведомое лишение меня того, на что я не вправе надеяться, но показывает, что, во-первых, мне есть на что надеяться (ибо Кант, конечно же, не имел в виду, что ответ на третий вопрос звучит: «ни на что!»), во-вторых, что мне дозволено надеяться и, в-третьих, что я именно вследствие этой дозволенности могу знать, на что я смею надеяться.

Вот что на самом деле сказал Кант. Стало быть, четвертый вопрос, к которому могут быть сведены первые три, имеет у Канта следующий смысл: что это за существо, способное познавать, обязанное должным образом действовать и наделенное правом надеяться? Зависимость от него первых трех вопросов означает, что познание сущности этого существа откроет мне, *что* оно в качестве такого должно делать и на что оно в качестве такового вправе надеяться.

Сказанное означает также, что ограниченность человека, открывающаяся в его свойстве *знать* только то-то и то-то, неразрывно связана с его причастностью бесконечности, предполагающей самую возможность что-либо вообще знать. Из этого следует, что

и конечность человека, и его причастность бесконечности должны познаваться *одновременно и в единстве* – не как друг подле друга существующие качества, но как отражение самой двойственности процесса, в котором только и может быть опознана двойственность человеческого бытия. В человеке действуют и конечность, и бесконечность, он причастен и тому, и другому.

Только с учетом этих соображений можно принять оценку М.Бубером философской антропологии Канта: «Несомненно, антропология Канта не отвечает и даже не приводит к ответу на поставленный перед антропологической наукой вопрос: “Что есть человек?” Рассматривая его с точки зрения истории философии, можно сказать, что Кант предложил курс ранней антропологической науки, близкой некритическому “человековедению” XVII–XVIII вв., а не ту идеальную антропологию, в которой сам так нуждался. Но даже и заявка на построение такой идеальной науки сохраняет все свое значение как завет нашему времени»¹⁸.

Человеческая природа

В заслугу Канту можно поставить также постановку вопроса о человеческой природе. Человек, по мысли философа, составляет часть земных существ. Однако знание его родовых признаков как одаренного разумного существа заслуживает, считает Кант, прежде всего наименование знания мира. Именно этим выражением немецкий философ подчеркивает ценность сведений о человеке.

Ранний Кант обратился к проблеме соотношения души и тела. Познание, по мнению немецкого философа, начинается с того, что вселенная через тело вызывает в душе отчетливость понятий и представлений человека. По мере того как формируется тело человека, достигают надлежащей степени совершенства и его мыслительные способности. Довольно рано, считает Кант, развиваются у человека те способности, при помощи которых он может удовлетворять потребности, вызываемые его зависимостью от внешних вещей¹⁹.

Чрезвычайно ценной оказывается мысль Канта о том, что развитие человеческих способностей приводит к разным результатам. Кант пишет: «Человек создан таким образом, что впечатления и возбуждения, вызываемые внешним миром, он воспринимает при

посредстве тела – видимой части его существа, материя которого служит не только для того, чтобы запечатлеть в обитающей в нём невидимой душе первые понятия о внешних предметах, но и необходима для того, чтобы внутренней деятельностью воспроизводить и связывать эти понятия, короче говоря, чтобы мыслить»²⁰. По мере того как формируется тело человека, достигают надлежащей степени совершенства и его мыслительные способности; они становятся вполне зрелыми только тогда, когда волокна его органов получают те прочность и крепость, которые завершают их развитие. Довольно рано развиваются у человека те способности, при помощи которых он может удовлетворять потребности, вызываемые его зависимостью от внешних вещей. У некоторых людей развитие на этой степени и останавливается. Способность связывать отвлеченные понятия и свободно располагать своими познаниями, управлять своими страстями появляется поздно, а у некоторых так и вовсе не появляется в течение всей жизни; но у всех она слаба и служит низшим силам, над которыми она должна была господствовать и в управлении которыми заключается преимущество человеческой природы.

«Когда смотришь на жизнь большинства людей, то кажется, что человеческое существо создано для того, чтобы подобно растению впитывать в себя соки и расти, продолжать свой род, наконец, состариться и умереть. Из всех существ человек меньше всех достигает цели своего существования, потому что тратит свои превосходные способности на такие цели, которые остальные существа достигают с гораздо меньшими способностями и тем не менее гораздо надежнее и проще. И он был бы, во всяком случае с точки зрения истинной мудрости, презреннейшим из всех существ, если бы его не возвышала надежда на будущее и если бы заключенным в нем силам не предстояло полное развитие»²¹.

Если исследовать причину тех препятствий, которые удерживают человеческую природу на столь низкой ступени, то окажется, что она кроется в грубой материи, в которой заключена духовная его часть, в негибкости волокон, в костности и неподвижности соков, долженствующих повиноваться импульсам этой духовной части. Он пишет о том, что нервы и жидкости мозга человека доставляют ему лишь грубые и неясные понятия, а т. к. возбуждению чувственных ощущений он не в состоянии противопоставлять для

равновесия внутри своей мыслительной способности достаточно сильные представления, то он и отдается во власть своих страстей, оглушенный и растревоженный игрой стихий, поддерживающих его тело. Попытки разума противодействовать этому, рассеять эту путаницу светом способности суждения подобны лучам солнца, когда густые облака неотступно прерывают и затемняют их яркий свет.

Эта грубость вещества в ткани и строении человеческой природы есть причина той косности, которая делает способности души постоянно вялыми и бессильными. Деятельность размышления и освещаемых разумом представлений – утомительное состояние, в которое душа не может прийти без сопротивления и из которого естественные склонности человеческого тела вскоре вновь возвращают её в пассивное состояние, когда чувственные раздражения определяют всю его деятельность и управляют ею.

Эта косность мыслительной способности, будучи результатом зависимости от грубой и негибкой материи, представляет собой источник не только порока, но и заблуждений. Поскольку трудно рассеять туман смутных понятий и отделить общее познание, возникающее из сравнения идей, от чувственных впечатлений, душа охотнее приходит к поспешным выводам и удовлетворяется таким пониманием, которое вряд ли даст ей возможность увидеть со стороны косность ее природы и сопротивление материи.

«Из-за этой зависимости духовные способности убывают вместе с живостью тела; когда в преклонном возрасте от ослабленного обращения соков в теле движутся только густые соки, когда уменьшается гибкость волокон и проворство движений, тогда подобным же образом истощаются и духовные силы; быстрота мысли, ясность представлений, живость ума и память становятся слабыми и замирают. Долгим опытом приобретенные понятия в какой-то степени возмещают еще упадок этих сил, а разум обнаруживал бы свое бессилие еще явственнее, если бы пыл страстей, нуждающихся в его узде, не ослабевал бы вместе с ним и даже раньше, чем он»²².

Раздумывая над тем, что выражает суть человеческой природы, Кант называет два ее признака – чувство красоты и чувство достоинства²³. Первое, по мысли Канта, есть основание всеобщего благорасположения, второе – основание всеобщего уважения. Кант хотел поддержать идею Просвещения о добре как изначальном качестве человека, но чтобы избежать необходимости считать

зло лишь феноменом, он одновременно постулирует и зло как изначальное качество человека. Однако если существует изначальное зло, реальное зло, значит, оно вечно и неуничтожимо. Зло – это факт человеческого несовершенства, делает вывод Кант, пытаюсь сохранить верность постулату добра. Кант был уязвлен проблемой непреодолимости зла.

Тогда он выдвигает другую гипотезу: поскольку добро в человеке проявилось, оно должно победить, иначе всё человечество будет уничтожено. Судя по всему, эту проблему – добра и зла – так же невозможно разрешить, как вопрос о том, что такое человек, оставаясь в рамках поляризации реального и видимого, добра и зла.

О том, что эта проблема стала весьма значимой для философской антропологии XX в., можно судить хотя бы по работе Э.Фромма «Душа человека, его способность к добру и злу».

«Одни полагают, что люди – это овцы, – пишет Фромм, – другие считают их хищными волками. Обе стороны могут привести аргументы в пользу своей точки зрения. Тот, кто считает людей овцами, может указать хотя бы на то, что они с легкостью выполняют приказы людей, даже в ущерб себе. Он может также добавить, что люди снова и снова следуют за своими вождами на войну, которая не дает им ничего, кроме разрушения, что они верят любой несурзаце, если она излагается с надлежащей настойчивостью и подкрепляется авторитетом властителей – от прямых угроз священников и королей до вкрадчивых голосов более или менее тайных обольстителей»²⁴.

Кант говорит о человеческой природе, во-первых, применительно к необходимости осмыслить огромный эмпирический материал, который накоплен человечеством в виде разительных различий между конкретными расами и нациями, определенных психологических типов. Речь идет о том, чтобы проработать эти сведения и дать более отчетливое представление о том, какова природа человека. Но это понятие Кант употребляет и в более общем виде – как ключевую категорию философской антропологии.

Кант предлагает исследовать человеческую природу с учетом разнообразия рас, наций, различных человеческих общностей. Именно об этой стороне вопроса пишет М.Бубер: «Вокруг того, что обнаружит в себе осознающий себя философ, должно строиться и кристаллизоваться, дабы стать подлинной философской

антропологией, и все то, что он найдет у людей настоящего и прошлого – у мужчин и женщин, у индейцев и жителей Китая, у бродяг и императоров, у слабоумных и гениев»²⁵. Однако речь идет не о накоплении эмпирического материала, а о постижении живой целостности человека.

Одно из главных прозрений «критической» философии состоит в том, что человеческие поступки в одно и то же время и необходимы, и свободны, и неизбежны, и могли бы и не быть. Все зависит от того, с какой точки зрения на них посмотреть. Если смотреть на них как на «явления» среди других «явлений», то они необходимы, поскольку каждое явление причинно обусловлено. Но если смотреть на те же самые поступки как на действия человеческой воли, то они свободны, поскольку свободна сама воля. Первая точка зрения **объясняет** поступки, находит, что любой поступок причинно обусловлен: его страстями, привычками либо внешними обстоятельствами. Вторая точка зрения **судит** поступки, оправдывает их или осуждает, и судит их невзирая на то, что они необходимые порождения тех или иных причин.

Если бы, писал Кант, мы могли настолько глубоко проникнуть в мысли и чувства человека, что нам открылось бы каждое, даже самое незначительное побуждение его души; если бы, кроме того, нам стали известны все внешние доводы и обстоятельства, которые на него влияют, то, возможно, поведение такого человека в будущем мы и могли бы предсказать с точностью лунного или солнечного затмения. Но все равно даже в этом случае мы можем и должны утверждать, что человек свободен.

«В европейской философии Нового времени, – пишет В.М.Межуев, – Кант, пожалуй, был первым, кто глубоко продумал и поставил вопрос о специфической природе человеческого развития, принципиальной несводимости этого развития к природной эволюции живых и неживых тел. Глубочайшим основанием кантовского понимания истории человечества явилось резкое размежевание “мира природы” и “мира свободы”. Если первый подчиняется естественной необходимости, определяемой “рассудком”, то второй находится в ведении “разума”, полагающего для него свои законы»²⁶.

Кант полагал, что специфически человеческая «природа» была раскрыта Ж.Ж.Руссо. «Руссо впервые открыл в многообразии обычных человеческих образов глубоко скрытую природу че-

ловека и тот скрытый закон, согласно которому, по его наблюдениям, провидение находит свое обоснование»²⁷. Вместе с тем между Кантом и Руссо складывается принципиальное расхождение, на которое и указывает В.М.Межуев в цитированном произведении. «Метод Руссо, – пишет Кант, – синтетический, и исходит он из естественного человека; мой метод – аналитический, и я исхожу из человека цивилизованного»²⁸.

По Руссо, человек – «дитя природы». Она создала его «невинным» и безгрешным. Культура и цивилизация разрушили эти природные свойства в человеке. «Руссо, согласно Канту, фиксирует взаимные противоречия между культурой и природой человечества как физического рода, – пишет В.М.Межуев. – Хотя культура и представляет собой развитие природных задатков человека, осуществляемое последним в целях собственного благополучия, она менее всего способна сделать людей счастливыми. Если бы назначением человечества было бы счастье и личное благо, то вывод Руссо о вреде культуры следовало бы считать справедливым. Однако подобный вывод не учитывает назначения человечества как нравственного рода»²⁹.

Стремясь обогатить эмпирическое содержание понятие «человеческая природа», Кант обращается к учению Гиппократов и к связанной с ней классификацией, предложенной К.Галеном. Она основана на различиях эмоциональности или аффективности. «Интересно, что первая попытка типологизации, – пишет К.Юнг, – была связана с эмоциональным поведением человека, очевидно потому, что аффективность – наиобщая и наиболее впечатляющая черта поведения вообще»³⁰.

Первые антропологические опыты Канта связаны с трактовкой типологии Гиппократов. Однако по существу у немецкого философа рождается попытка различения людей не только по признаку аффектированности. Он создает развернутые психологические образы, в которых учитывается рефлексивная, эмоциональная и волевая жизнь людей. Хотя у этой типологии нет базового основания, совершенно очевидно, что учитывается не наличие крови, флегмы или желчи в крови людей, как у Гиппократов. Не предполагаются также аффекты как различительный знак человеческой психики, которую учитывает Гален. У Канта это самостоятельная попытка создать некие психологические образы. Примечательно, что на-

званные им типы (холерик, сангвиник, флегматик и меланхолик) представлены не как окончательно завершённые характеры. Кант показывает, к чему приводит та или иная черта, если она получает чрезмерное развитие. Все это переключается с идеей К.Г.Юнга, который раскрывает преобразование ведущей функции любого типа при длительной и параноидальной ее эксплуатации³¹.

Рассмотрим эту типологию. По словам немецкого философа, *меланхолик* мало заботится о том, каково суждение других, что они считают хорошим или истинным. Он опирается при этом только на свое собственное разумение. Поскольку побудительные мотивы принимают у него характер принципов, то нелегко внушить ему новые мысли. Его постоянство иногда превращается в упрямство. На перемену в модах меланхолик смотрит с равнодушием, а на их блеск – с презрением. Дружба меланхолика возвышенна и потому соответствует его чувству. Сам может, конечно, потерять непостоянного друга, но этот последний не так легко потеряет его. Даже память об угасшей дружбе для него все еще священна. Красноречие прекрасно, молчание, исполненное мыслей, возвышенно. Меланхолик хорошо хранит свои и чужие тайны. Правдивость возвышенна – и он ненавидит ложь и притворство. У меланхолика глубокое чувство человеческого достоинства. «Он знает себе цену и считает человека существом, заслуживающим уважения. Никакой подлой покорности он не терпит, и его благородство дышит свободой. Все цепи – от позолоченных, которые носят при дворе, до тяжелых железных цепей рабов на галерах – внушают ему отвращение. Он строгий судья себе и другим, и нередко он недоволен как самим собой, так и миром»³².

Если этот характер портится, то серьёзность переходит в мрачность, благоговение – в экзальтацию, любовь к свободе – в восторженность. Оскорбление и несправедливость воспаляют в нем жажду мести. В таком случае его следует, как предупреждает Кант, остерегаться. Он пренебрегает опасностью и презирает смерть. Если чувство его извращено и ум его недостаточно ясен, он впадает в причуды, наущения, видения, искушения. Если его рассудок еще более слаб, то овладевают гримасы. Вещие сны, предчувствия, знамения. Ему грозит опасность превратиться в фантазера и стать чудаком.

У человека *сангвинического* склада души, как показывает Кант, преобладает чувство прекрасного. Его радости поэтому полны веселья и жизни. Если он не весел, то он уже в дурном настроении, а пребывание в тиши ему мало знакомо. Разнообразие прекрасно, и он любит перемены. Он ищет радости в себе и вокруг себя и веселит других. Он хороший собеседник. У него много моральной симпатии. Радость других доставляет ему удовольствие, а их страдание делает его мягкосердечным. Его нравственное чувство прекрасно, но лишено принципов и всегда зависит непосредственно от данного впечатления, производимого на него окружающими предметами. Он всем людям друг или, что то же самое, в сущности никому не друг, хотя добросердечен и доброжелателен. Сангвиник, как считает Кант, не притворяется. Сегодня он покорит вас своей любезностью и хорошими манерами, завтра, если вы больны или вас постигло несчастье, он будет вам искренне и непритворно сочувствовать, пока обстоятельства не переменятся.

Сангвиник, считает Кант, никогда не должен быть судьей. Законы ему кажутся слишком строгими, и он дает подкупить себя слезами. Из него святой не получится. Он никогда не бывает по-настоящему добрым или по-настоящему злым. Он часто предается беспутству и бывает безнравственен, впрочем, больше из услужливости, чем по склонности. Он щедр и благосклонен к благотворительности, но забывает о своих долгах. Сангвиник, правда, довольно восприимчив к добру, но мало – к справедливости. Никто не имеет такого хорошего мнения о собственном сердце, как он. И хотя вы и не очень уважали его, всё же не можете его не любить. Если его характер портится, он становится пошлым, мелочным и ребячливым. Если с возрастом не убавится его живость и не прибавится рассудительности, то ему грозит опасность сделаться старым фатом.

У *холерика* преобладает чувство того возвышенного, которое можно назвать великолепием. Собственно говоря, это только обманчивый блеск возвышенного и лишь яркая окраска, скрывающая внутреннее содержание вещи или лица, быть может, плохое и пошлое, – окраска, своей внешностью вводящая в заблуждение и умиляющая. Подобно тому как здание, на котором изображены как бы высеченные камни, холерик производит столь же благородное впечатление, как если бы оно действительно было сложено из таких камней, а прилепленные карнизы и пилястры создают види-

мость прочности, хотя они не имеют опоры и ничего не поддерживают, точно так же блистают и показные добродетели, мишура мудрости и приукрашенные заслуги.

Холерик, считает Кант, судит о собственном значении и значении своих дел и поступков по тому, как они бросаются в глаза. К внутреннему качеству и движущим причинам, содержащимся в самом предмете, он равнодушен, его не греет искренняя доброжелательность и не трогает уважение. Его поведение неестественно. Он должен уметь становиться на самые различные точки зрения, чтобы с позиции разных наблюдателей судить о своем положении: ведь ему важно не то, что он есть, а то, чем он кажется. Поэтому он должен хорошо знать, как его поведение действует на общепринятые вкусы и каковы впечатления, которые он создает о себе у других. Так как в этой хитрой внимательности он должен непременно оставаться хладнокровным и не давать ослепить себя любовью, состраданием и отзывчивостью, то он не сможет избежать также и многих глупостей, которые совершает сангвиник, находящийся во власти непосредственных чувств, и многих неприятностей, которые испытывает тот же сангвиник.

Поэтому холерик обычно кажется более рассудительным, чем он есть на самом деле. Его благорасположение есть в сущности, по мнению Канта, вежливость, проявляемое им уважение – церемония, его любовь – надуманная лесть. Он всегда полон самим собой, принимает ли он вид возлюбленного или друга (в действительности он ни тот, ни другой). Он старается блистать, следуя моде; но т. к. все в нем неестественно и деланно, то он остается неуклюжим и неповоротливым. Он действует по принципам в гораздо большей мере, чем сангвиник, побуждаемый лишь случайными впечатлениями; но это принципы не добродетели, а чести; он лишен чувства красоты или достоинства поступков и считается лишь с мнением окружающих. Впрочем, так как поведение его, поскольку не обращают внимания на то, чем оно вызвано, почти столь же общеплезно, как и сама добродетель, то обыкновенная публика его столь же глубоко уважает, как и человека добродетельного.

Однако от более проницательных глаз холерик тщательно скрывается, потому что хорошо знает, что, если раскроются тайные пружины его честолюбия, он потеряет всякое к себе уважение. Поэтому он весьма склонен притворяться, в религии лицемерен, в

обращении льстив, в политических делах непостоянен. Он охотно раболепствует перед великими мира сего, дабы тем самым стать тираном по отношению к нижестоящим. Наивность, эта благородная или прекрасная простота, носящая на себе печать природы, а не искусства, совершенно чужда ему.

Поэтому, когда его вкус портится, ложный блеск его становится кричащим, т. е. отвратительно ярким. Тогда и в стиле его, и в наряде все утрировано – своего рода гримасы, представляющие собой по отношению к великолепному то же, что причудливое или чудаческое по отношению к серьезно-возвышенному. В случае оскорбления он прибегает к дуэли или судебному процессу, а в гражданских делах ссылается на предков, привилегии и чины. Покуда он только тщеславен, т. е. честолюбив, и старается попадаться на глаза, он еще терпим, но если он чванлив, не имея решительно никаких достоинств и талантов, то он является тем, кем меньше всего хотел бы прослыть, т. е. глупцом.

У *флегматика*, по мнению Канта, никакие компоненты возвышенного или прекрасного обычно не встречаются в особенно заметной степени. Поэтому данный душевный склад и не стал предметом особых рассуждений. Человек спокойный и преисполненный корыстолюбивых устремлений вообще не имеет, так сказать, органов для восприятия благородных черт в стихотворении или добродетели героя. И даже если душевный склад таких людей и не совсем лишен более тонкого гармонического чувства, то степень его восприимчивости всё же весьма различна. Мы видим: что один считает благородным и благопристойным, то другому кажется хотя и незначительным, но причудливым.

Для философско-антропологических рассуждений Канта весьма важно, что он исследует мотивы человеческого поведения. Оказывается, люди могут руководствоваться соображениями пользы, своекорыстия. Но они знают также диктат добрых побуждений или принципов.

Интерес представляет кантовское описание национальных характеров. В основу своей типологии немецкий философ ставит различное чувство возвышенного и прекрасного. Он сравнивает немца, испанца, итальянца, англичанина, голландца. Сегодня многие из кантовских оценок кажутся предельно наивными, поверхностными. Вот, скажем, «испанец серьёзен, скрытен и правдив».

Однако не забудем, что спустя несколько десятилетий французский ученый И.Тэн выдвинет понятие «основной характер» (предвестие последующих формул в философии – «национальный характер», «социальный характер»). Имелся в виду главенствующий тип человека, который появляется в конкретном обществе и затем воспроизводится в искусстве³³.

А в XX в. Х.Ортега-и-Гассет станет развивать концепцию национального характера, ориентируясь именно на Канта³⁴. Во что верил Кант? – спрашивает испанский философ. «Душа немца, – пишет Ортега, – отличается от души южного человека гораздо глубже, чем это привыкли представлять. У них два совершенно разных опытных начала, два совершенно противоположных первичных значения. Когда душа немца пробуждается с наступлением момента интеллектуальной ясности, она оказывается одна во Вселенной... Южный человек, напротив, проснувшись, видит себя на общественной площади»³⁵.

Несомненный вклад в философскую антропологию представляет кантовское учение о страстях. Вообще-то философию Канта можно считать гигантской апологетикой рефлексии. Он повсюду уничтожал всякую спонтанность, видя в ней второстепенную сторону жизни. Кант содрогается в ужасе перед непосредственным, перед всем, что являет собой простое и ясное присутствие, перед бытием-в-себе. Он страдает боязнью жизни. Когда яркая реальность приближается к нему, он ощущает необходимость защититься от неё.

И тем примечательнее, что немецкий философ называет страстями склонности человеческой природы. Они, по его мнению, представляют собою движущиеся силы воли. Ум же присоединяется лишь для того, чтобы, исходя из поставленной цели, оценить, каков будет в целом результат от удовлетворения всех склонностей, отыскать все средства для осуществления этой цели. Однако если какая-нибудь страсть особенно сильна, то умственные способности оказывают ей лишь малое противодействие. Ведь человек, как показывает Кант, увлеченный страстью, хотя и не очень хорошо понимает все доводы против его склонности, не чувствует себя в состоянии придать им действительную силу.

Если эта склонность, рассуждает Кант, сама по себе хороша, если этот человек вообще-то разумен и лишь преобладающая склонность мешает ему предвидеть дурные последствия, то та-

кое состояние скованного разума есть безрассудство. Любовная страсть или огромное честолюбие издавна превращали многих разумных людей в безрассудных. Молодая девушка заставляет грозного Алкида тянуть нитку на прялке, а праздные граждане Афин своей нелепой похвалой посылают Александра на край света. Кант в соответствии с идеологией просветительства оценивает всякую страсть скорее как проявление безрассудства, нежели как глубокое выражение человеческой субъективности.

Правда, Кант подчеркивает, что человека, которому чуждо всякое безрассудство, можно отыскать разве только на Луне. И все-таки преобладающая страсть может довести до такого состояния, которое можно назвать глупостью. Безрассудный человек прекрасно понимает истинную цель своей страсти, хотя и остается во власти этой страсти, способной сковать его ум. Глупца же страсть делает столь бестолковым, что он лишь тогда думает, что обладает предметом своего желания, когда на самом деле лишается его³⁶.

В работе «Человек для самого себя» Э.Фромм отметил: удивительная интенсивность страстей и стремлений – вот что поражает в человеке. Они вовсе не продиктованы инстинктами, как утверждал З.Фрейд, а отражают мир человеческого. Именно здесь, в этих неодолимых возгласах плоти и духа обнаруживается не нечто животное-инстинктуальное, а специфически человеческое³⁷. Возвышенные низменные манифестации человеческого духа восходят вовсе не к плоти. Они вполне автономны, поэтому человеческие страсти возобновляются в каждом человеке. Любовь, страх, вера, властолюбие, фанатизм... Не они ли правят миром? Не через них ли проступает человеческое бытие?³⁸

Трансцендентное в человеке

К достижениям философской антропологии Канта можно отнести также разработку проблемы трансцендентного. Кант этим термином обозначал то, что выходит за пределы возможного человеческого опыта (например, Бог, душа, бессмертие). Проблема трансцендентального, имманентного и трансцендентного ставится и решается Кантом на основе философской антропологии целостного учения о человеке как исходном пункте или цели исследо-

вания. Эволюция воззрений немецкого мыслителя от «докритического периода» к «критическому» представляет собой процесс создания особой разновидности антропологического способа мышления – трансцендентальной антропологии. Кант впервые в истории европейской философии стал понимать человека как активного субъекта познания, целеполагания и практики, как существо общественное в своей моральности³⁹.

По мнению Канта, трансцендентное – это запредельное, потустороннее. Это то, что находится за границей опыта и возможностей человека. Заслуга Канта здесь состоит, прежде всего, в признании некоей реальности, которая лежит за пределами человеческого существования. Немецкий философ считает, что полагать, будто причинность возможна только по законам природы, неоправданно, противоречиво⁴⁰. Поэтому природа и трансцендентальная свобода отличаются друг от друга как закономерность и как отсутствие её.

Говоря о трансцендентном разуме, Кант отмечает: «Само достоинство математики (этой гордости человеческого разума) основывается на том, что она гораздо больше, чем можно ожидать от опирающейся на обыденный опыт философии, научает разум усматривать в великом и малом порядок и правильность природы, а также удивительное единство ее движущих сил и тем самым дает разуму повод и стимул для применения, выходящего за пределы всякого опыта, и, кроме того, философии, занимающейся этими вопросами, превосходный материал, подкрепляющий ее исследования, насколько это допускает их характер, соответствующими созерцаниями»⁴¹.

Кант считал, что каждый отдельный опыт есть только часть всей сферы опыта. Понятия разума имеют в виду полноту, т. е. собирательное единство всего возможного опыта. Тем самым они выходят за пределы всякого данного опыта и становятся трансцендентными. «Применение чистого разума, если не подлежит сомнению, что таковой существует, только имманентно; эмпирически обусловленное же применение, которое притязает на единство, трансцендентно и проявляется в требованиях и заповедях, которые совершенно выходят за пределы разума, а это прямо противоположно тому, что можно было сказать о чистом разуме и его спекулятивном применении»⁴².

Без этих важнейших утверждений немислима современная философская антропология. Человек живет в наличном физическом мире. Однако он принадлежит не только этому фактическому бытию. Он испытывает глубинную обостренную потребность выйти в иной мир. Открытость этому неизведанному миру – показатель человеческой состоятельности. Э.Фромм, рассматривая глубоко человеческие потребности, называет среди них потребность в трансценденции. А В.Франкл, пытаясь показать существо этого человеческого качества, приводит такое рассуждение. Когда собаке делают операцию, она не понимает, что происходит, но доверчиво смотрит в глаза хозяину и ветеринару. Собака смутно догадывается, что за пределами инстинкта есть еще что-то. Человек тоже осознает, что за пределами инстинкта и разума может существовать другой мир. Трансперсональная психология сегодня тесно связана с постижением трансцендентного.

Вернемся к сократовскому девизу: «познай себя!». Это пожелание, как это ни парадоксально, относилось не ко всем людям, а только к избранным. Дело в том, что самопознание – трудный, драматический и подчас даже трагический процесс. Люди, вступившие на путь самопознания, открывают для себя тяжелые испытания и неожиданные прозрения. Но все ли люди готовы к этим потрясениям. «Человек, не имеющий никаких желаний и не в большей степени, чем желания естественной необходимости, – пишет Кант, – называется *человеком природы*, а его способность быть довольным немногим есть умеренность природы... Человек, в котором можно найти простоту и естественное довольство немногим, есть человек природы»⁴³.

Знание о себе, которое получали древние мисты, они не имели право передавать другим под страхом смертной казни. Почему же? Дело в том, что «человек природы», которого не волнуют психологические, моральные и трансцендентные проблемы, не сможет понять того, кто прошел тернистым путем самопознания. Поэтому трансляция готового, добытого знания оказывалась бессцельной, а обращенная ко всем могла только обесценить обретенный опыт.

Можно было бы и дальше исследовать многообразие человеческих типов, которые представлены в философской антропологии Канта. Весьма интересно, что в поле зрения Канта попадает такая фигура, как ипохондрик. Химеры, порождаемые этой болезнью, –

это, собственно говоря, не обман внешних чувств, а ощущения собственного состояния ипохондрика, состояния его тела или его души, и это ощущение в большинстве случаев – пустая причуда. В ипохондрике сидит какой-то недуг, который, где бы ни находилось его главное место, блуждает, вероятно, по его нервной ткани в разных частях его тела. «Но этот недуг стягивает своего рода меланхолический туман преимущественно вокруг местонахождения души, вследствие чего больному мерещится, будто у него все болезни, о которых он только слышит. Поэтому он охотнее всего говорит о своем нездоровье, жадно набрасывается на медицинские книги и повсюду находит симптомы своей болезни»⁴⁴.

Совсем иначе обстоит дело с фанатиком. Этот, собственно говоря, помешан на своем, как ему кажется, непосредственном вдохновении и на близком общении с небесными силами. «Человеческая природа не знает более опасного наваждения»⁴⁵. Если оно только начинается, если увлеченный им человек обладает талантами и толпа готова искренне принять эту закваску, то даже государству приходится терпеть проявления экстаза. Фанатизм доводит восторженного до крайности: Магомета он привел на престол, а Иоанна Лейденского – на эшафот⁴⁶.

Оценивая вклад Канта в философскую антропологию, М. Бубер отмечает: «В поисках универсального ответа на вопрос “Что есть человек?”, который разрешил бы все другие вопросы, антропология рискует упустить из виду реальное содержание своего предмета, ибо вместо подлинной целостности, которая становится целостной лишь в многообразии, она приходит к ложному, далекому от реальности и пустому единству»⁴⁷.

Каковы же, по Буберу, задачи философской антропологии? Она, как он считает, должна знать, что есть не только человеческий род, но и разные народы, не только человеческая душа, но и различные типы и характеры людей, не только человеческая жизнь вообще, но и отдельные ее возрастные периоды. О чем тут речь? О систематическом изучении человека – не более того. Хотя М. Бубер понимает, что философская антропология не может объять человека в той его абсолютности. Философская антропология, чтобы быть добросовестной в своих выводах, должна все время различать и подразделять. Столь же серьезно она должна рассматривать человека в его природной данности, сравнивать его с

другими вещами, с другими одушевленными существами, с другими носителями сознания, чтобы со всей возможной точностью определить его место. По мнению М.Бубера, лишь на этом двойном пути различения и сопоставления философская антропология может ухватить подлинного целостного человека.

Осмысливая ход истории, Кант утверждает, что она призвана выявить в человеке «не то, что делает из человека природа, но то, что он сам, как свободно поступающее существо, делает из себя или может и должен сделать»⁴⁸. Итак, в данном суждении Кант формулирует одну из базовых концепций философской антропологии: связь человека с природой, его обусловленность природой, а с другой стороны, позволяет обратиться к тому, что является «специфически человеческим». Стало быть, Кант не рассматривает человека только как природное создание. Прежде всего, немецкий философ отмечает, что способность человека иметь представление о своем Я бесконечно возвышает его над другими существами. Именно поэтому он не является объектом познания. Человек отличается от вещей и от лишенных разума животных.

Тайна антропогенеза

Философская антропология Канта создавалась в борьбе с антропологическими взглядами Гердера и Руссо. Оба эти мыслителя идеализировали человека прежде всего как природное создание. По мнению Руссо, человек обладает всеми достоинствами, которая заложила в него натура. Он добр и альтруистичен, изначально ориентирован на возвышенность чувств и одухотворенность абсолютных истин.

Н.А.Бердяев справедливо указывает на неглубокую проработку этих идей в творчестве Руссо. Отсюда и возникла острая критика руссоизма, поскольку он не подкреплялся социальной практикой человечества. «Очень интересна та экзистенциальная диалектика, – писал Н.А.Бердяев, – которая вытекала из учения Ж.-Ж.Руссо об изначально доброй природе человека, искаженной обществами и цивилизацией. Прежде всего нужно сказать, что вследствие слабости общего философского мирозерцания Руссо, противники получили возможность его легко критиковать. Но критика эта

всегда допускала ошибку. Добрая природа у Руссо есть природа до грехопадения. Это есть воспоминания о рае. Состояние цивилизованного общества есть падшесть. Ведь и Фома Аквинат считал природу человека доброй. Отсюда у него огромная роль естественного разума, естественной морали, естественного права. Зло происходит не от природы, а от воли. Руссо начинает с восстания против устройств обществ, как источника всех зол, как угнетателя человека. Но кончает он тем, что заключает социальный контракт о новом устройстве общества. Это новое государство и общество по-новому будут угнетать человека. Отрицается неотъемлемое право и свобода и прежде всего свобода совести. Руссо предлагает изгнать христиан из нового общества»⁴⁹.

Одна из главных задач Руссо – освободить человека от его низменных страстей, пороков и невежества. Французский философ считал воспитание источником обновления человека, способным жестокого человека сделать добродетельным и чутким. Воспитание, по его мнению, не создает добродетелей, но сдерживает пороки, оно не учит истине, но предохраняет от заблуждений. Только одному воспитанию подвластно изменить человеческую природу. Для Руссо воспитанный человек – это тот, кто претерпел много несчастий и прошел тернистый путь жизненных испытаний. И все эти невзгоды закаливают, укрепляют и формируют в нем сильные черты характера, которые помогают ему преодолевать все самое трудное в жизни. «Кто умеет лучше всех выносить блага и бедствия этой жизни, тот у нас, по-моему, и воспитан лучше всех, – пишет Руссо, – отсюда следует, что истинное воспитание состоит не столько в правилах сколько в упражнениях. Научаться мы начинаем, начиная жить; наше воспитание начинается вместе с нами; первый наш наставник – наша кормилица. И само слово “воспитание” указывает на “питание”. Таким образом, “воспитание” (в первоначальном смысле слова), наставление и образование суть три столь же различные по своей цели вещи, как мы различаем няньку, наставника и учителя»⁵⁰.

В основу своего учения о человеке Руссо кладет идею о первенстве чувств, а в задачу воспитания включает развитие системы органов чувств как основу формирования личности. Руссо полагает, что материальной предпосылкой мышления служат чувства, которые нуждаются в постоянном совершенствовании,

начиная с раннего детства. В чувствах, согласно Руссо, отражается эмоциональное состояние человека. Они определяют поступки людей, обладают искренностью и непосредственностью. Благодаря чувствам человек способен понять и сочувствовать другому человеку. Чувство – единственное средство, через которое человек воспринимает окружающий мир. Руссо выделяет чувство самосохранения и вытекающие из него чувство сострадания, сочувствия, которые являются одной из основных категорий его нравственной теории. Без сострадания и сочувствия нет нравственности.

Только нравственность, основанная на сострадании и сочувствии, является истинной, только человек, способный переживать боль другого, может быть нравственно истинным. Поэтому в теории воспитания Руссо большое внимание уделяется обучению ребенка с раннего детства сострадать чужой беде, несчастью, горю. «...Жалость, первое относительное чувствование, трогательное сердце человеческое, если человек следует порядку природы. Чтобы стать чувственным и жалостливым, ребенок должен знать, что есть существа, подобные ему, которые страдают так же, как и он, и чувствуют те же горести, какие чувствует он, и, кроме того, другие горести, о которых он должен иметь понятие, потому что и сам может их испытывать. И в самом деле, отчего возникает в нас жалость, как не оттого, что мы переносим себя на место другого и отождествляем себя со страдающим живым существом. Покидаем, так сказать, свое бытие, чтобы пережить жизнь другого? Мы страдаем лишь настолько, насколько представляем его страдания, мы страдаем не в нас самих, а в нём»⁵¹.

«Из всех способностей первыми формируются и совершенствуются в нас чувства, – пишет Руссо. – Их, значит, следует прежде всего развивать; а между тем их только и забывают, ими-то и пренебрегают больше всего. Упражнять чувства – это значит не только пользоваться ими: это значит хорошо судить с помощью их, учиться, так сказать, чувствовать; ибо мы умеем осязать, видеть, слышать только так, как научились. Упражняйте же не только силы, но и все чувства, ими управляющие; извлекайте из каждого всю возможную пользу, затем впечатления одного проверяйте другим. Измеряйте, считайте, взвешивайте, сравнивайте. Употребляйте силу лишь после того, как рассчитаете сопротивление, поступайте

всегда так, чтоб оценка результата предшествовала употреблению средств. Покажите ребенку, как выгодно никогда не делать недостаточных или излишних усилий. Если вы приучите его предвидеть таким образом результат всех его движений и путем опыта исправлять ошибки, то не ясно ли, что, чем больше он будет действовать, тем станет рассудительнее»⁵².

Столь же идеализированным оказывался человек и в трактовке И.Гердера. Он полагал, что человек изначально наделен значительной силой, ловкостью, сноровкой, смекалкой. Все эти свойства человека позволяют ему комфортно устроиться в природе, поскольку он удачно «вписан» в среду обитания. Будучи природным созданием, человек способен прокормить и обогреть себя, защитить от врагов и полностью раскрыть данный ему природой потенциал. Вот почему Гердер не соглашался даже с Руссо в очень серьезном пункте: человек не нуждается в том, чтобы его превратили с помощью образования и воспитания в сверхчеловека. Он и так хорош и самодостаточен.

Эти взгляды Гердера и Руссо получили серьезную критику со стороны Канта. Об этом хорошо написано в книге Э.Ю.Соловьева «Категорический императив нравственности и права»⁵³. Кант решительно отказывается рассматривать человека только как природное существо. Он изначально не видит оснований для идеализации этого особого животного. Если согласиться с тем, что человек обладает всеми достоинствами, которыми его наделила природа, тогда нет никакой необходимости в создании философской антропологии. Описание животного вполне может взять на себя специализированная антропология, которая не нуждается в определении «философская».

Идею иноприродности человека, т. е. природной недостаточности и своеобразной эксцентрики этого особого рода существа обычно приписывают А.Шопенгауэру. Однако Кант в своих размышлениях намного опережает этого философа, который, вопреки Дарвину, стал рассматривать человека не как завершение эволюционной цепи, а как «ущербное создание», не как венец развития природы, а как ее по сути дела тупиковое отклонение. Вместе с тем именно у Канта рождается и своеобразная теория происхождения человека, к которой впоследствии будут обращаться многие философы, в том числе К.Маркс и Ф.Энгельс.

Вот как реконструирует взгляды Канта по врожденной недостаточности человека Э.Ю.Соловьев, ссылаясь на труды, помещенные в первом томе сочинений Канта на русском и немецком языках:

1) люди наделены куда более бедным набором инстинктов и не наследуют биологически никаких готовых знаний;

2) люди уступают животным и по телесной орудийной насыщенности («у них нет ни рогов быка, ни когтей льва, ни зубов собаки»);

3) люди, в отличие от животных, не могут развить заложенных в них задатков в течение одной жизни (она для этого трагически краткосрочна).

Так зарождается у Канта по сути дела первая и сегодня пока единственная наиболее разработанная концепция антропогенеза⁵⁴. Современные биологи, занимающиеся изучением человека, считают, что человек имеет общую со всеми другими животными историю. Рассматривая человека как недостаточное создание, Кант вместе с тем не отрывает его от природы. Гердер считал человека «вольнотпущенником» природы. Это означало, что и философскую антропологию надо строить вне самой естественной истории, учитывать, собственно говоря, лишь человеческую природу, т. е. особое существо, которое, обладая многими достоинствами, получило право на полную свободу от природы.

Казалось бы, противоположный ход мысли должен состоять в утверждении неоспоримой зависимости человека от природы и даже разгадке того, в чем был собственно замысел человека, рожденный самой природой. Но Кант решительно отступает от этой проблемы. Он полагает, что разгадывать, что имела в виду природа, когда создавала человека, бессмысленно. Дело не в том, что никакого тайного умысла у природы не было. Природа всем дает равные шансы на выживание. Однако не каждый вид может воспользоваться этим шансом. Природа то и дело выбраковывает неудачные проекты. Поэтому Канта интересует прежде всего сам факт ущербности животного, некоего далекого предка человека. Вот исходное начало философской антропологии. «Мать-природа» обошлась с этим животным как «мачеха» и многое недодала ему.

Казалось бы, отсюда должна воспоследовать критика животной природы человека, её непоправимой испорченности. Но Кант преодолевает эту умственную уловку. Если судьбу человека опре-

деляла не природа, то это вовсе не означает, что его жребий слепая и горькая усмешка. Есть все основания говорить о Провидении, которое благословило гоминида. Здесь и проступает некий величественный замысел, который невозможно выводить лишь из природных предпосылок. Таким образом, Кант не устранил природу как прародительницу человека. Но возможности развития человека как особого рода сущего обусловил Провидением.

Преображение человеческой природы

Кант не идеализировал человеческую природу. Он считал, что из «кривого дерева», из которого сделан человек, невозможно выточить ничего прямого. Кант писал о том, что во все времена были философы, которые решительно отрицали чувство долга в человеке и видели в человеческих поступках себялюбие. Они с искренним сожалением упоминали о неустойчивости и испорченности человеческой природы.

Комментируя размышления Канта, Н.В.Мотрошилова пишет: «Как представляется, Кант хотел сказать, что от реальных, конкретных людей и не следует ждать очень многого, ибо то, из чего их “выточили” природа и история (животные инстинкты, варварская предыстория), не внушает надежд на легкую победу позитивных цивилизационных начал. Но из этого для Канта отнюдь не следует, что теория “практического разума” (т. е. этика, философия права и истории) в своих принципах и требованиях должны приравниваться к “кривому дереву” человеческой природы и наследственным болезням истории»⁵⁵.

В наши дни, когда возникают умопомрачительные проекты де-монтажа человека, его дебиологизации, суждения Канта о природности человека сохраняют свою актуальность. Они в то же время помогают удерживать в философском сознании образ человека, обладающего определенной сущностью и предназначением. Человек не пластилин, из которого можно вылепить киборга, техноида или другое эксцентричное создание по любым лекалам. Сегодня многие исследователи пишут о том, что умирает сама антропологическая данность человека. Он рассматривается как одна из форм гуманоидной жизни в условиях, когда человек умирает...

Если наш далёкий предок – ущербное создание, то можно ли полагать, что сам человек преодолел это родовое наследие? Здесь Кант избегает упрощений. Фактически Кант вынужден задуматься над многими антропологическими проблемами. Одна из них: человек – бедное или богатое существо? То, что биологически человек не прикреплен к определенной среде, может быть понято или как фундаментальная нехватка средств упорядоченного обеспечения самосохранения, или же как открытость полноте мира, утрачивающего в данном случае свою исключительную витальную акцентированность. Что побуждает человека к творчеству: необеспеченность его потребностей или же игровое обращение с излишком собственных талантов? Можно ли считать, что это существо, не способное к какой-либо бесполезной деятельности, или же это единственное животное, способное к бескорыстному действию? Человек определяется тем, чего ему не хватает, или же творческой символикой, посредством которой он осваивается и в своем собственном мире? Он – созерцатель, находящийся в центре мироздания, универсума, или же эксцентрик, изгнанный из рая и брошенный в ничего не значащий прах земной? Человек скрывает в себе расположенные упорядоченными пластами плоды совокупной физической реальности или же он представляет собой брошенное природой на произвол судьбы, достойное жалости существо, томимое остатками инстинктов, ставших непонятными и ненужными? В человеке соединено многое, трудно соединимое.

Прежде всего, Кант решительно отказывается от обновленной идеализации человека. Э.Ю.Соловьев отмечает, что Кант не идеализирует человеческую природу, он показывает человека как существо, которое одержимо пороками. Особенно выделяет Кёнигсбергский мыслитель такие человеческие страсти, как честолюбие, корыстолюбие, властолюбие. Однако Эрих Юрьевич весьма аргументированно отвергает версию Гердера о том, что антропология Канта была мрачной. Предполагалось, что «в глубине сердца» он почитал господское принуждение (пусть даже совершенно деспотическое) в качестве «неодолимого проклятия, наложенного на человеческий род»⁵⁶. На самом деле философская антропология Канта строится именно на твердом убеждении в стойкости и непопорочности человеческой природы.

Однако что это такое – «человеческая природа»? Может быть, это животное начало, которое окультурено цивилизацией? Или есть основание говорить о некоей новой данности, неизвестной натуре? Вопрос о человеческой природе – это вопрос «что есть человек?». Всегда, когда речь заходит о человеческой природе, имеют в виду лишь такую природу, которая присуща всем людям, где и когда бы они ни жили. Отрицать это положение и утверждать, что когда-то человек имел одну сущность, а теперь другую, принципиально отличную от прежней, было бы очевидной нелепостью. Это означало бы, что речь идет не об одном и том же предмете.

Если считать, что о человеке можно говорить как о неизменной сущности, тогда исключается вопрос о том, существует ли постоянная сущность или постоянная природа человека или сущность быть тем, чем она является, вне реального отношения к реальным обстоятельствам, в которых она себя реализует. На подобный вопрос следует дать отрицательный ответ. «Сущность» есть то, что она есть, лишь в ее связи с соответствующими реальностями. В том случае, если этот момент упускают, понятие человеческой природы приобретает «эссенциалистский» и «вневременной» характер, что справедливо отвергается, ибо подобное представление с необходимостью ведет к одностороннему априоризму.

Кант полагает, что человеческая природа не предзадана. Она выплавилась в результате длительной исторической деятельности человека. Вот как реконструирует мысли Канта на этот счет Э.Ю.Соловьев: «Природа поставила человека перед загадкой самостоятельного действия. И человек нашел ее решение: дефицит инстинктов он восполнил развитием разума, который (так и считал и Гердер) был поначалу заложен в него лишь в качестве задатка; недостаток телесной орудийной оснащённости люди превозмогли благодаря употреблению и совершенствованию *искусственных орудий труда*; краткосрочность индивидуальной жизни – благодаря неизвестной животному миру традиции, т. е. культурной трансляции благоприобретенных навыков, что в конце концов сделало человечество “классом разумных существ, которые все смертны, но род которых бессмертен”»⁵⁷.

Следовательно, согласно Канту, человеческая природа находится в авантюре саморазвития, она не может быть неизменной. С этой точки зрения представляется несправедливой критика

Канта со стороны Н.А.Бердяева: «Человек должен вечно сделаться новым, т. е. осуществить свою человечность. Нет совершенно неизменной человеческой природы, как это представлял себе Аристотель, святой Фома Аквинский, Кант, хотя и по-иному, как это представляет себе теология в господствующих формах и вместе с ней многие философы рационалистического типа. Человек меняется, и он прогрессирует и регрессирует, сознание его расширяется и углубляется, но также суживается и выбрасывается на поверхность. И возможны более глубокие изменения человеческого сознания, при которых мир предстанет иным»⁵⁸.

Однако Кант вовсе не считал, что человеческая природа остается неизменной. Он утверждал, что если и есть изменение человеческой природы, так оно должно происходить в рамках определенного постоянства. Иначе говоря, человек, разумеется, меняется, но отсюда вовсе не следует, что Провидение ставит на место данного существа все новые и новые создания, которые разительно отличаются друг от друга. Собственно, и Бердяев толкует об этом же: «Верно лишь динамическое понимание человека. Но при этом Божий замысел о человеке останется тем же. Есть замысел вечной человечности, полноты человечности. Человек никогда не будет заменен сверхчеловеком или духом других иерархий, как думают теософы и оккультисты. Человек наследует вечность в своей человечности, он призван к жизни в Боге, он идет от вечности, через время к вечности. Новый человек может быть творческим обогащением и осуществлением полноты человечности, но может быть изменой и извращением идеи человека, может быть явлением не бого-человечности, а зверино-человечности, т. е. отрицанием бесчеловечности»⁵⁹.

Именно поэтому взгляды Канта могут сегодня быть действенным противоядием в рассмотрении ультрасовременных проектов преобразования человека, родившихся в рамках технической прагматики. Мы можем к этому добавить, что трактовки человеческой природы в начале нашего столетия показали бы Канту полным безумием. Постмодернизм создает апофатический (отрицательный) образ человека, настаивая на том, что гуманистическая новоевропейская традиция давным-давно себя скомпрометировала. «Весь пафос постмодернизма направил на то, чтобы человек осознал свои слабости, перестал страдать от своего несоответствия идеальному образу...»⁶⁰.

Но суть дела не только в дегероизации человека, а в том, что человек как особый род сущего перестает интересовать философов и психологов. Он утрачивает самого себя. Отчего исчезает человеческое тело? Почему оно, лишившись первоначально органов, затем мутировало настолько, что возник эффект деантропологизации человека? Иначе говоря, потомок Адама растворился среди вещей и автоматов. Он не только утратил идентичность. Он совсем постепенно сошел на нет. Умер как антропологическая данность. Все, о чем веками писали философы, обратившиеся к постижению человека, природа человека, целостность его, самоидентичность, историчность – постепенно теряет смысл. «Мы должны говорить уже не о человеке, а о неких гуманоидах, в разных формах и видах гуманоидной жизни, среди которых собственно привычный человек – лишь один из видов, причем уже уходящий. Человек – вид исчезающий»⁶¹.

В принципе исчезновение того или иного биологического вида на Земле – небольшая новость. Однако вряд ли мамонты и троглодиты предвидели для себя такую радостную перспективу. Если бы они догадывались о своей печальной участи, то, наверное, не стали бы философствовать на эту тему. А уж тем более не подражали бы нынешним мыслителям, которые, по остроумному выражению В.А.Кутырева, готовы петь и плясать на собственных похоронах⁶².

Итак, человек становится предметом археологии и этнографии, неким символом изживших себя форм биологического существования. Дебиологизация человека как феномен обнаруживает себя не только в трансмутации собственно биологического субстрата, но и замене самой телесной протяженности человеческого существования на другие, зачастую симуляционные, т. е. призрачные, реальности. Образ человека становится фиктивным, условным, фантомным. Не случайно ревизии подвергаются классические выводы философской антропологии за последние два века ее развития.

Стойкая человеческая природа, невосприимчивая к пересотворениям... Так думали многие философские антропологи. Но о чем речь, когда не фантасты, а ученые-биологи толкуют о том, как перекроить человеческую органику? Почему сексуальные и выделительные функции в человеческом организме выполняют одни и те же органы? Разделить. Поместить гениталии в район подмышек,

и наделить способностью выдвигаться и прятаться. Долой постороннюю внутреннюю секрецию. Найдем смазку без пота, спермы и других продуктов человеческой жизнедеятельности!

Человеку, мол, в силу эволюции положена вытянутая шея и длинные конечности. Глаз один, циклопический и мелкие-мелкие зубы. Всевидящее око, разумеется, предпочтительнее, чем широко расставленные очи. А то, что природа предусмотрела резерв на всякий случай, – это неважно. Не стоит заикливаться и на том, что зрение бинокулярное, объемное, помогает определить расстояние до зрительного объекта. Это все легко исправить и наделить этими качествами единственный глаз. Это относительно биологической эволюции. Но ведь ее замещает генное и техническое конструирование. Тогда причем тут зубы и шея? Техноид может вообще не располагать человеческими признаками. Он может иметь подобие аппарата. Кто сказал, что за образец следует взять человеческое тело? На этой, пока еще предварительной стадии сердце можно заменить пламенным мотором, а конечности стальными руками-крыльями. Мозг можно подверстать системой чипов, нервную систему уподобить тонкому волокну. Но зачем же сохранять волю Господню? В арсенале – сотни таких лекал, которые позволяют забыть о ребре Адама.

Целостность человека как некое антропологическое свойство? Устарело. Человек (антропоид, техноид, гуманоид) в силу базовой потребности в разнообразии согласится на раздробленность, которая сулит гипертрофию какого-нибудь качества. Потомок Адама превратится в деталь сконструированного суперорганизма, наподобие пчелиного улья или сообщества муравьев. Маячит перспектива уникальной специализации индивида. Вот, к примеру, среди мурашей есть «скотоводы», приспособившиеся «доить» тлей, получая от каждой капельку растительной сладости, есть «огородники», приносящие в муравейник вырезанные, словно по выкройке, кусочки древесных листьев. Муравьи-хищники тащат в дом пищу мясную – кишаших в траве насекомых или кусочки плоти более крупных животных. Муравьев-«жнецов» интересуют зерна растений. А есть сообщества воришек, живущих за счет грабежа чужих муравейников⁶³. Разве не замечательно внести специализацию и в человеческое скопище?

Американский исследователь Кевин Келли в книге «Вне контроля» (2008) в качестве образца «суперорганизма» рассматривает пчелиный рой. Но, толкуя о союзе солнцеедных существ и нефте-

ядных машин, автор держит курс уже не столько на необиологическую цивилизацию, сколько на новые, нераспознанные пока до конца формы реальной и виртуальной жизни. Философско-антропологическая литература оказалась заложницей массы новейших сюжетов. Дальнейшая эволюция пойдет разными путями. Не человек, а человекообразные. Исследование стволовых клеток и попыток клонирования. Изучение логики биоса и мозга машины⁶⁴. Биоинженерия и бионическая конвергенция. Вивисистемы и нанотехнологии. Роевые сети и развоплощённый интеллект. Классические антропологические темы исчезают даже в качестве базы рефлексии о человеке.

Идентичность как способ сохранения самотождественности? Анахронизм. Зачем техноиду мучиться в поисках личностного ядра. Способность к преобразению, к утрате центричности, принципиальное отсутствие стержня, удерживающего подобие. Авантюра вечной трансформации. Переход от некто к нечто и наоборот. Кое-что, подлежащее демонтажу и произвольной сборке. (Совсем как в песенной строчке: «Я тебя слепила из того, что было...») Условное обозначение тела, приговоренное к вечному распаду, расчленению и произвольному монтажу. Расчеловечивание человека. Отсутствие не только меры идентичности, но и приблизительного самоопределения.

Персонаж истории, выпавший из её лона. Человек перестаёт быть творцом истории. Он принципиально не участвует в ее битвах, поскольку живет в условном пространстве и безразличен к темпоральным сдвигам. Он утратил протяженность живого тела, поскольку имеет возможность существовать в роли всадника без головы, с множеством голов и даже с неким иным венцом, завершающим его сингулярный облик.

Может быть, отказаться от постижения человеческой природы? Отвлечься от специфически человеческих качеств и перейти к регистрации техноидных особенностей человека? Напротив, именно постижение «сугубо человеческого» может противостоять грозящему исчезновению человека. Потомок Адама интересен, прежде всего, неисчерпаемостью своего психологического мира, духовностью, неповторимостью характеров и образов. Об этом весьма выразительно пишет Эрих Юрьевич: «На языке философской антропологии утилитарный образ мысли правильное

всего фиксировать негативно: утрачивая сознание безусловного, люди теряют качество «человечности» (это, кстати, один из редко упоминаемых кантовских терминов), они делаются ниже человека, оказываются перед опасностью духовного и личностного распада, который можно пометить разными метафорами: «озверение», «овеществление», «инфантилизм», «уныние», «психоз». Нравственное «для чего» имеет отношение не к витальному, а духовно-экзистенциальному самосохранению. Оно одних корней с тем «ради чего», которое вспыхивает в нашем сознании, когда мы спрашиваем: стоит ли жизнь того, чтобы быть прожитой – основной философский вопрос в понимании Камю⁶⁵.

Конечно, подход к антропологической теме у Канта отличается своеобразием. Он не является универсальным. Это всего лишь один из вариантов реконструкции человеческой природы, но вариант чрезвычайно продуктивный и яркий. Н.А.Бердяев критически относится к этой версии: «У Канта, который имел большие заслуги в нравственной философии, безусловную ценность имеет не столько конкретный человек, сколько нравственно-разумная природа человека. Моралистический формализм всегда имеет плохие последствия и искажает непосредственное, живое отношение человека к человеку»⁶⁶. Ни о каком моралистическом формализме у Канта не может быть и речи. Его интересует именно живое отношение человека к другому человеку и многообразие различных состояний, которые испытывает человек в этой коммуникативной ситуации.

Можно полагать, что это окраины философской антропологии. Но разве все рассуждения Канта о нравственности и праве не направлены на создание вполне развернутого образа человека и человечности? В рассуждениях Канта затронуты ключевые проблемы философской антропологии – происхождение человека, человеческая природа и ее открытость, модусы человеческого существования, очеловечивание и расчеловечивание человека, человек как особый род сущего, его отличие от животных.

Таким образом, можно сделать вывод, что Кант не только предложил создать философскую антропологию. Он в значительной степени, вопреки оценке М.Бубера, и содействовал созданию этой области философского знания. Разумеется, при этом возникли определенные трудности, заставившие философов переосмыслить многие метафизические вопросы. Кант создал рационалистиче-

ский вариант философской антропологии. «Тем не менее метод философии всегда может быть систематическим»⁶⁷. Это означает, что философская антропология Канта имеет собственную логику. Она отвечает на вопрос, что такое человек, в чем выражается человеческая природа, что позволяет расширить представление о человеке за счет разнообразной типологической работы, в ходе которой исследуются склонности, нравы, традиции и т. д. Почти все идеи Канта получили развитие в последующем становлении философской антропологии.

Глава 2. Переоценка всех антропоценностей

Согласно непререкаемому суждению Мартина Хайдеггера, в движении к преодолению метафизики Ницше – не впереди, а позади Кьеркегора. Наша рецепция датского философа, представленная читателю, может лишь подкрепить такое суждение. Конечно, по причудливости дискурса, по чуждости всем формальным методологиям и силлогистическим доказательствам, Кьеркегор не уступит никому, включая Ницше. Но при всем том, в широком диапазоне его дискурсивных вариаций присутствуют и образцы скрупулезного концептуального строительства, в числе коих – несколько сот страниц «Послесловия»; и, как мы очень старались показать, в огромном корпусе его своеобразного импрессионистического письма содержится и основательный фонд нового философского дискурса – экзистенциального дискурса, структура и природа понятий которого реально отличны от дискурса спекулятивной метафизики. У Ницше подобного не найти. Хотя его критика старого философствования звучит гораздо настойчивей, категоричней и агрессивней, чем критика Кьеркегора, хотя сам он и выдвинул формулу «преодоление метафизики», но способ философствования и природа понятий не проходят у него того претворения, переплавки в иной способ и иную природу, какие они проходят у Кьеркегора.

По существу, именно это и констатирует Хайдеггер. Он размышлял над Ницше много, напряженно, проникновенно; но философские выводы этих размышлений были развенчивающими. В своем анализе Хайдеггер руководствовался двумя общими установками, которые проводились им с силой и жесткостью. Первая и главная установка – онтологизм, своеобразный культ бытия, с позиций которого вся европейская философская традиция – и, в первую очередь, идущее от Аристотеля русло классической метафизики – представляла как «забвение бытия». Вторая же установка – экзистенциализм, не в узком смысле европейского течения середины XX в. (от него Хайдеггер себя отделял), а в смысле принципиальной философской позиции, согласно которой единственная связь с бытием – чрез существование человека, понятое как бытие-присутствие, *Dasein*. В силу второй установки, Хайдеггер видел предшественником своей работы «преодоления метафизики», преодоления «забвения бытия», Кьеркегора, но отнюдь не Ницше. «Ошибочно считать...

что Ницше философствует экзистенциально. Такого не бывало. Он мыслил метафизически... Ницше как метафизический мыслитель сохраняет близость к Аристотелю, Кьеркегор же... сущностно чужд ему... Сопоставление Ницше с Кьеркегором основано на недоразумении»⁶⁸. Эта оценка мысли Ницше как остающейся в рамках старого мышления, старой эссенциалистской метафизики, переносится и в тему о человеке: «От Ницше, как и от всей доницшевской метафизики, по-прежнему скрыто, в какой степени сущность человека определяется изнутри сущности бытия»⁶⁹.

А *posteriori*, в ретроспективном обобщающем упорядочении, мы видим, что необходимым принципом переплавки понятий и, тем самым, принципом, порождающим новый дискурс, способен был стать принцип воли к власти. Собственно, он и заявлялся автором в качестве такового принципа, однако эта заявка осталась не реализованной в наличном корпусе текстов – тем самым сливаясь со множеством прочих заявок и деклараций, которые Ницше делает постоянно, но исполняет далеко не всегда. Указанные потенции принципа воли к власти ясно и убедительно раскрывает Хайдеггер, а мы ниже проанализируем их с наших собственных позиций, приходя к выводу, что нарождавшийся дискурс отвечал позициям не эссенциального, а энергийного философствования, будучи, таким образом, по природе родствен направлению синергийной антропологии. Выявление и раскрытие этого родства будет одной из ведущих нитей нашей работы в данном разделе. Главные цели этой работы очевидны: по общему замыслу нашей ретроспективы, в мысли Ницше мы должны усмотреть очередной образ или проект европейского человека.

В отличие от большинства тем и аспектов философии Ницше, реконструкция его антропологической модели лишь весьма мало, к сожалению, может опираться на рецепцию Ницше у Хайдеггера. На то – ряд причин, основная из которых довольно специфична. Усиленная работа Хайдеггера над Ницше относится к нацистскому периоду, и к той его фазе, когда мыслитель уже целиком изжил свою кратковременную поддержку нацистской идеологии (курс лекций «Ницше» – 1936–37 гг., статья «Слова Ницше “Бог мертв”» – 1943). Ницше – разумеется, в особой его редакции, тенденциозной и огрубленной, – был, как известно, сделан одним из столпов этой идеологии, и для философа развитие собственной основательной рецепции

его мысли было одним из средств выражения своего неприятия нацизма. Именно так говорит и он сам в известном интервью для журнала «Шпигель»: «...мои лекции о Ницше, т. е. полемика с национал-социализмом». Полемическое задание не могло не сказаться и на содержании рецепции. Нацистский Ницше – отец-основатель антропологической модели нацизма, лобовой расистской антропологии с вульгаризованными центральными образами «арийского человека» и Сверхчеловека. Соответственно, у Хайдеггера философия Ницше предельно удаляется – если не от антропологии вообще, то, во всяком случае, от открыто-антропологического дискурса. В его рецепции эта философия есть «метафизика безусловной (абсолютной) субъективности воли к власти», или, иными словами, онтология с некоторым принципиально новым способом полагания ценностей и категорий; и даже сверхчеловек предстает, по сути, вне антропологического контекста, как онтологический концепт, означающий «чистое властвование воли к власти» и описываемый лишь такими формулами, как, к примеру: «То человечество, которое... постигает человеческое как действительность, в целом определенную волей к власти»⁷⁰. Подобные формулы не передают ничего, кроме некой связи концепта с волей к власти; и эта бессодержательность их принципиальна, ибо сверхчеловек есть неопределимое, апофатическое понятие: как и воля к власти, он не может быть определен, поскольку сам определяет все, выступает, наряду с нею, держателем и носителем нового всеполагающего начала. Если угодно, сверхчеловек – своего рода икона воли к власти, но икона, лишенная какого-либо изображения.

Подобная радикально онтологизированная трактовка Ницше отнюдь не лишена оснований; но она заведомо не является исчерпывающей. Разумеется, у Ницше в изобилии присутствует открыто-антропологический дискурс, и он несет в себе содержательную, насыщенную и глубоко оригинальную антропологию. И если взглянуть на Ницше в свете острых вопросов и проблем наших дней, мы обнаружим в его антропологии многие выходы к этим вопросам и проблемам. Ибо хотя острые вопросы, опасные процессы в сегодняшней реальности едва ли не всюду, но пик этой опасности и остроты – явно в человеке: в тех резких, неожиданных, непонятных изменениях, которые начали с ним происходить. *Антропологический кризис* толкает мысль к *антропологическому повороту*: к поставле-

нию антропологической проблематики в центр и к соответствующей кардинальной перестройке всего философского, и шире, всего гуманитарного дискурса. Налицо ситуация интенсивного поиска и пересмотра всего антропологического фонда европейской (и даже мировой) мысли; и в такой ситуации задача новой реконструкции всего комплекса антропологических идей Ницше более чем актуальна. Значительные шаги к такой реконструкции сделаны в новейшей французской мысли, в постструктурализме Фуко и, главным образом, Делёза. Однако необходимая работа лишь начата.

1.

Стремясь быть максимально вызывающим, будоражащим, «разбивающим старые скрижали», Ницше усиленно выдвигал на вид, на авансцену в своей антропологии её полную противоположность тем старым воззрениям, что представляли человека с позиций ходульной духовности и возвышенности. Такая противоположность псевдо-возвышенному взгляду на человека прямой и легче всего достигалась демонстративным утверждением «низких» начал – животных, биологических – и Ницше красноречиво, энергично, неумоимо выпячивает и прославляет их. Он полностью добился цели: его концепцию человека надолго признали «виталистской» концепцией, подчиняющей человека животным жизненным силам, законам расы, племени и «породы». С большим трудом – и лишь после трагической страницы, когда Ницше, понятый биологически-виталистски, сослужил немалую службу нацистской идеологии, было понято, что виталистское прочтение антропологии Ницше – всего лишь грубейшая вульгаризация. Но все же это прочтение, диаметрально противоположное хайдеггеровскому, не вовсе лишено оснований. Виталистская, биологизированная антропологическая парадигма реально присутствует у Ницше, и в наши задачи входит выяснить ее истинный смысл, роль и место. Однако начинать с нее реконструкцию антропологии Ницше было бы неверно, ибо это сразу поставит эту антропологию в сужающий и неадекватный контекст. Адекватным же контекстом является, без сомнения, та самая классическая европейская традиция, против которой ополчается философ.

Итак, нам следует начать наш анализ с критической, негативной части антропологии Ницше, напомнив главные элементы представленной им критики классической европейской модели человека. Резюмируя нашу ее трактовку, можно сказать, что в этой модели человек предстает как *сущность* или система сущностей (эссенциалистская основа антропологического дискурса, заложенная Аристотелем в «Никомаховой этике»), как *субстанция* («индивидуальная субстанция разумной природы», согласно Боэцию) и как *субъект* (завершающий гносеологический аспект конструкции, внесенный Декартом). Критика Ницше, почти во всех ее пунктах, – прямое следствие его общей позиции «преодоления метафизики». «Преодоление» захватывает обе магистральные линии последней, и Платонову, и Аристотелю: восставая наиболее ярко против платонизма, против «бутафории инобытия», Ницше отбрасывает, наряду с тем, и весь аристотелианский строй категорий классической метафизики, объявляя «чистыми фикциями» идеи целесообразности и самой цели, смысла, закономерности, причинности: «В реальности отсутствует цель⁷¹... Я избавил мир от подчинения цели... Одно невозможно – разумный смысл⁷²... В сущности вещей (An-Sich) нет никакой “причинной связи”, “необходимости”... там не царит никакой “закон”. Это мы, только мы выдумали причины, последовательность, взаимную связь... число, закон, свободу, основание, цель... мы примысливаем к вещам этот мир знаков»⁷³. Тем самым отбрасываются старые эссенциальные основания всех дискурсов – религии, морали, искусства и пр., включая и антропологию. Ницше задает новую антропологическую установку: отбросить метафизическую интерпретацию человека, что описывала его в терминах отвлеченных сущностей, и «сделать так, чтобы человек стоял перед человеком, как, закаленный дисциплиной науки, он стоит перед прочей природой ... глухой ко всем приманкам метафизиков... [Надо] перевести человека обратно на язык природы»⁷⁴. (Понятно, что столь резко антиметафизической установке «возврата в природу» грозит обратная крайность натурализма, и ниже мы, действительно, встретим в антропологии Ницше сильные элементы биологической редукции.)

Как ясно уже отсюда, отвергаются и нравственные начала в человеке – не только абсолютистская и нормативная этика, дискурс «нравственного миропорядка», но и самое основание этики, разли-

чение добра и зла: «Моральное суждение есть лже-толкование⁷⁵... Добро и зло только бегущие тени... Добра и зла, которые были бы непреходящими, не существует»⁷⁶. Однако «иммориализм» Ницше, как он именуется свою этическую позицию, утверждает не уничтожение морали, а только ее редукцию к иной форме, сугубо релятивной, и к иной роли, сугубо служебной, подчиненной главной установке его антропологической модели – культивированию породы «высших людей». Поскольку же ключевые этические нормы имеют, как правило, религиозную санкцию, предстают как богоустановленные, то феномены религии и морали получают у Ницше, в целом, одинаковую оценку (ср.: «Мораль и религия всецело относятся к психологии заблуждения»⁷⁷), и критика морали неразрывно переплетена с критикой религии. На первом месте тут, разумеется, христианство, и в силу этого критика старой модели человека обычно предстает у Ницше как критика «христианского человека» (хотя на поверку заметная доля его критики относится не к христианству как таковому, т. е. благовестию Нового Завета, а лишь к использованию в христианстве аристотелевского эссенциализма). К такой двунаправленной критике, одновременно в адрес морали и религии, принадлежит отрицание принципов греха, вины, кары, а также сочувствия и сострадания: «В основу вещей коварно волгали награду и наказание... уничтожение и самораствление человека через понятие греха⁷⁸... Мы, иммориалисты, пытаемся всеми силами изъять из мира понятия наказания и вины⁷⁹... Сострадание – опасная сила, движитель упадка⁸⁰... мораль сочувствия и сострадания [есть] трусость, ничтожество, мораль старых баб»⁸¹. С христианством же прямо связывается и отвергаемый моральный дискурс в целом, который Ницше характеризует равнозначными в его тексте формулами: христианская мораль, мораль рабов, стадная мораль, противоестественная мораль, являющаяся «противоположностью жизни». Специфические свойства христианской модели человека (не связанные уже с эссенциальным дискурсом) – «вырождение и слабость», в силу которых христианский человек – «больной, озлобленный на самого себя, полный ненависти к позывам жизни, полный подозрений ко всему, что было еще сильным и счастливым»⁸².

Столь резкая и всесторонняя критика эссенциалистской модели человека закономерно приводит Ницше и к деконструкции эссенциального субъекта Аристотеля–Боэция–Декарта. Эта «смерть

субъекта» становится сквозной темой в его поздних книгах. Отвергая анализ Декарта, Ницше считает: то, что есть налицо, – это феномен мышления, наличие же мыслящего субъекта есть неоправданный постулат, примысливание: «Является искажением говорить: субъект Я есть условие предиката “мыслю... Мыслится (es denkt), но что это “ся”, es, есть как раз старое знаменитое Я, это, мягко говоря, только предположение... и никак не “непосредственная достоверность”»⁸³... Будем держать ухо остро перед опасными старыми бреднями понятий, полагавшими чистый безвольный безболезненный вневременной субъект познания»⁸⁴. В «Генеалогии морали» дан ценный анализ механизмов сознания, посредством которых продуцируются фигуры мнимых субъектов. «Некий квантум силы является таким же квантумом порыва, воли, действия – более того, он и есть не что иное как само это побуждение, желание, действие, и лишь вследствие языкового оболыщения (и окаменевших в нем коренных заблуждений разума), которое по недоразумению понимает всякое действие как нечто, обусловленное действующим, “субъектом”, может это представляться иначе... народная мораль отделяет силу от проявлений силы, как если бы за сильным наличествовал некий индифферентный субстрат, который был бы волен проявлять, либо не проявлять силу. Но такого субстрата нет, не существует никакого “бытия”, скрытого за поступком, действием. становлением; “деятель” просто присочинен к действию... Вся наша наука ...еще не избавилась от подсунутых ей ублодков, “субъектов”»⁸⁵.

Здесь следует указать, что, по Хайдеггеру, вся эта критика Ницше развертывается им в искаженной историко-философской перспективе, поскольку «Ницше отделен почти непроглядным XIX-м веком от великих мыслителей»⁸⁶, и те позиции, которые Ницше разоблачает как принадлежащие Декарту, в действительности, как Хайдеггер настаивает, отнюдь не принадлежали ему. «Антидекартовская позиция Ницше ... вязнет в лжеинтерпретациях»⁸⁷. Больше того, истинные позиции Декарта, согласно Хайдеггеру, чрезвычайно близки именно к тем, которые Ницше утверждает; в частности, Декарт совсем не считал субъекта «условием» мышления, но предполагал обратное отношение меж ними. Но эти поправки Хайдеггера, при всей своей справедливости, далеко не обесмысливают критики Ницше. Та поверхностная версия

концепции субъекта, которую критикует Ницше, независимо от ее отношения к подлинной субъектологии Декарта, без сомнения, реально присутствовала в европейской мысли его (Ницше) времени. Больше того, она при этом была и не просто распространенной, но доминирующей. Отнесение этой концепции к Декарту также было всеобщим, а отнюдь не свойственным только Ницше; сходную критику в адрес «Декартова субъекта» направлял и Владимир Соловьев, и другие философы, чья мысль подготавливала преодоление метафизики. Но критика Ницше была если и не самой глубокой, то уж точно самой решительной и громкой. К тому же, судьба субъекта оказалась одною из ключевых тем всего философского процесса в XX в.; и, в итоге, вклад Ницше в «смерть субъекта» занял самое видное место в его наследии.

Далее, критика субъекта получает у Ницше дальнейшее продолжение. Он утверждает: «Я стало басней, фикцией, игрой слов... Человек выпроецировал из себя свои три “внутренних факта”... волю, дух, Я... что же удивительного, если он позже всегда лишь находил в вещах то, что вложил в них?»⁸⁸. Конечно, здесь, прежде всего, воспроизводится Кантова логика, с утверждением тотальной ограниченности познания перспективой субъекта; но она получает радикальное дополнение: *а сам этот субъект – фикция!* Затем, к вышеописанным «присочиненным субъектам» Ницше относит также конструктор души; и по всей логике его рассуждения, к этому же разряду можно причислить и самого субстанциального человека классической метафизики. Однако главным фактором, в силу которого мысль Ницше утверждает не только смерть гносеологического субъекта, но и смерть человека, является, несомненно, тезис о смерти Бога.

Этот знаменитый тезис у Ницше, однако, не развернут непосредственно «к человеку». Он и вообще не слишком развернут: будучи торжественно возведен в «Веселой науке», он поясняется там лишь несколькими декларациями, ведущими в довольно разные стороны (афоризмы 108, 125, 343); затем в «Заратустре» бегло связывается с несколькими идеями, опять-таки довольно разного рода. Собственно, и все. Хайдеггер присоединяет к этому небогатому набору раннюю (1870) запись, согласно которой истоки тезиса кроются в германской мифологии: «Верую в издревле германское: всем Богам должно будет умереть». Сближая эту запись

с известной мыслью Паскаля на тему Плутархова «Умер Великий Пан» и с высказыванием о «чувстве: сам Бог мертв» у раннего Гегеля, он продвигается отсюда, в полном соответствии со своей общей трактовкой Ницше, к онтологической интерпретации тезиса: «Слова “Бог мертв” означают: сверхчувственный мир лишился своей действенной силы... Пришел конец метафизике – для Ницше это вся западная философия, понятая как платонизм»⁸⁹. Сюда, конечно, присоединяется и религиозный аспект: по Ницше, христианство – «платонизм для простонародья», и потому «слова Ницше подразумевают смерть христианского Бога»⁹⁰, о чем заявляет прямо и он сам: «Величайшее из новых событий – что “Бог умер” и что вера в христианского Бога стала чем-то не заслуживающим доверия»⁹¹. Соглашаясь, что основные смыслы тезиса именно таковы, мы должны, однако, отметить, наряду с ними, и некоторые другие, ведущие в сторону антропологии и потому для нас важные.

Во-первых, смерть Бога теснейше связана с ситуацией сверхчеловека: она есть необходимая предпосылка того, чтобы сверхчеловек мог занять предназначенное ему место. «Умер Бог!... только теперь высший человек становится господином... Бог умер: теперь хотим мы, чтобы жил сверхчеловек»⁹². Как мы увидим ниже, перейдя от антропологической критики у Ницше к его антропологическому строительству, сверхчеловек выступает, в наших терминах, в качестве телоса определенной практики себя, в которой конституируется новый человек. В квинтэссенциальной же христианской антропологии, т. е. антропологии аскетической, Бог выступает в качестве телоса духовной практики, в которой конституируется «старый» (в дискурсе Ницше) христианский человек. В итоге смерть Бога получает и глубокий антропологический смысл: это – антропологическое (и онтологическое) событие, в котором происходит *замена телоса* антропологической практики, конституирующей человека.

Во-вторых, в этом событии замены телоса возникает и вышеупомянутая связь между смертью Бога и смертью человека. Коль скоро сверхчеловек полагает иной, новый способ конституции человека – человек, обладавший старою конституцией, строямой в актуализации отношения с Богом, исчезает. Здесь возникает классический аргумент, воспроизводившийся столько раз и до Ницше (укажем хотя бы Ангела Силезиуса и Достоевского), и после него:

смерть Бога и смерть человека – в обоюдной и неразрывной связи; со смертью Бога исчезает основа и источник идентичности человека. Всего лаконичней этот аргумент сформулировал Делёз: «Где человек в отсутствие Бога мог бы обнаружить гаранта своей идентичности?»⁹³. Одновременны смерть Бога и растворение мыслящего субъекта»⁹⁴.

Заметим еще в заключение, что логика разоблачения субъекта в рассуждениях Ницше есть логика деконструкции субстанциалистского, «именного» дискурса и замены его дискурсом деятельностным, «глагольным», по типу дискурса энергии. Поэтому можно ожидать, что положительные построения философа, его наброски новой модели человека будут развертываться в пространстве энергичной антропологии.

2.

Чтобы выяснить позитивное содержание проповеди Ницше о человеке, целесообразно отправляться от сопоставления этой проповеди с антропологией аскетической (духовной практикой). В таком сопоставлении – ничего искусственного. Вспомним: когда Заратустра нисходит со своих гор на травестийную Нагорную Проповедь, первый, кто ему повстречался на пути, был отшельник-аскет. Здесь нет ни тени случайности: в редком из текстов Ницше не возникает эта фигура. Всюду в теме о человеке, и когда Ницше разбивает старые скрижали, и когда он возвещает свою, новую весть, он постоянно сталкивается со святым и аскетом (они для него едино суть). Сталкиваясь, он обычно обрушивается на них – например, так: «Существовало ли до сих пор на земле что-нибудь более грязное, чем пустынножители?»⁹⁵. Но эти выпады его – чистой воды наскоки на соседей и конкурентов, по принципу прямой близости. Именно так все и понимают: это бунтующий «отшельник из Сильс-Марии» ведет свой нескончаемый спор с отшельнической традицией. Ему невозможно не признать: «Святой и аскет открыли новый род жизненных побуждений»⁹⁶, – иными словами, они открыли *антропологическую альтернативу*; а ведь именно это же стремится сделать он сам. Поэтому его отношения с ними проходят непростой путь, который современный исследователь ре-

зюмирует так: «Ницше начал с нападков на обманы аскетического идеала, а закончил восхвалением честности этого же самого идеала»⁹⁷. В итоге дискурс аскезы – главный референтный дискурс в антропологии Ницше, ее необходимейший методологический оппонент, спарринг-партнер. При этом в качестве подлинного и чистого образца аскетизма у Ницше выступает, как легко заметить, отшельническое подвижничество восточного христианства, иначе говоря, православный исихазм. Но и аскеза, и христианство в целом получают у Ницше весьма специфическое освещение, окрашенное резкими и противоречивыми эмоциями. Нам нет нужды входить в тему «Ницше и христианство», давно имеющую дюжины изложений и обсуждений; как хорошо известно, безудержная антихристианская брань со множеством знаменитых перлов (христианство – «метафизика палача», «притон злобных карликов» и т. д. и т. п.) сочетается с небольшим набором прямо противоположных оценок (христианство создало «изысканнейшие образы человеческого общества», «красота и утонченность князей церкви доказывала народу истинность Церкви»). Какой-либо баланс этому столкновению полярностей если и подводится, то не самим Ницше, а его толкователями, стремящимися согласовать все в его позициях (типичный пример – цит. труд Ясперса). Однако аскеза нас касается непосредственно. Ввиду ее методологической роли, наша реконструкция антропологии Ницше должна, прежде всего, зафиксировать определенное понятие аскезы – ближайшим же образом, аскезы исихастского типа, духовной практики.

Как показывается в моих книгах⁹⁸, антропология духовных практик есть энергийная антропология, которая характеризует человека совокупностью или конфигурацией всех его энергий, физических, психических и интеллектуальных. Такая конфигурация именуется *энергийным образом* человека и согласно реконструкции исихастской практики, проделанной в этих книгах, данная практика может рассматриваться как антропологическая стратегия, суть которой состоит в направленной трансформации человеком своего энергийного образа. Трансформация носит ступенчатый характер: энергийный образ возводится по некоей лестнице, ступени которой – определенные типы строения этого образа, следующие в строгом порядке и восходящие к высшему состоянию, или же *телосу* практики. Православный опыт и догмат иден-

тифицируют телос исихастской практики как *обожение*, или же совершенное соединение всех энергий человека с Божественной энергией, благодатью. Обретение телоса означает изменение самого способа бытия человека, актуальную онтологическую трансформацию, и, соответственно, духовная практика есть не просто антропологическая, но мета-антропологическая стратегия. Телос всецело определяет структуру и специфику практики, и его столь исключительный, мета-антропологический характер имплицитует ряд крупнейших особенностей, резко выделяющих духовную практику из всех стратегий человеческого существования.

Во-первых, онтологическая трансформация, или, в православной терминологии, превосхождение естества, недостижима силами самого естества, тварной падшей природы человека; и потому движущей силой восхождения к телосу является Божественная энергия, тогда как энергии человека должны направляться к согласию и сообразованию с ней, что передается византийским понятием *синергии*. Конституируясь синергией, ступени практики не могут, тем самым, осуществляться вне практики, в обычных стратегиях эмпирического существования. И это значит, что не только сам телос, но и путь к нему, вся практика в целом являет собой принципиально иное, *альтернативу* этим обычным стратегиям, обычному порядку существования человека. В культуре предметом духовных поисков весьма часто служит именно некая бытийная альтернатива, и потому аскеза всегда привлекала внимание тех ищущих людей культуры, чьей зоркости хватало, чтобы увидеть в ней ее альтернативную природу (в Новое время таких было немного, ибо дух Просвещения учил видеть в аскезе скорей курьез или изуверство). Ницше принадлежал к этим зорким. Часто эти люди не принимали те или иные черты аскетической альтернативы и желали выстроить другую альтернативу, собственную. Но в этом они терпели неудачу, порой трагическую. Исток таких неудач кроется во второй особенности, порождаемой мета-антропологическою природой телоса.

Поскольку телос практики не является ни данностью, ни даже заданием, целью в эмпирическом бытии, то человек не может и сам, опираясь лишь на индивидуальный опыт, найти направление и определить путь к нему, *держатъ азимут альтернативы*. Энергийный образ – принадлежность индивидуальности, и его

трансформация – также дело индивидуальности, но это дело, прохождение практики, включает, на проверку, существенные трансиндивидуальные аспекты. Выстраивание ступеней, ведущих не к эмпирической цели, а к мета-антропологическому телосу, есть уникальная деятельность, ставящая задачи организации, проверки, интерпретации мистического опыта, и решения подобных задач с необходимостью трансиндивидуальны, интересубъективны. Методология и герменевтика исихастского опыта образуют особый «органон», что может создаваться и существовать уже не в пределах индивидуальности, а лишь в некоем объемлющем, соборном целом, которым служит духовная традиция. Феномен духовной практики включает, таким образом, два уровня: наряду с уровнем индивидуальной практики как таковой, в нем существует также коллективный, или соборный, уровень традиции, так что традиция есть необходимая предпосылка, или же *среда и средство* осуществления практики. Единство двух уровней есть своего рода «мета-биологическая система»: оно подобно биологическому виду, в котором индивидуальное существование особи также имеет своей необходимой предпосылкой (средой и средством) существование коллективного целого, популяции. Однако конституирующий принцип традиции, разумеется, отнюдь не биологичен: если вид осуществляет трансляцию жизни, то традиция – трансляцию опыта бытийной альтернативы, мистического опыта Богообщения и обожения.

Описанная «парадигма духовной практики» есть древний образец энергийной антропологической модели. Крах эссенциальной концепции человека сделал ее вновь актуальной, и сегодняшние поиски новой антропологии систематически и активно используют элементы этой парадигмы. Наиболее обещающие направления поисков опираются на концепцию практик себя позднего Фуко, которую мы подробно рассмотрим в последней главе этой книги. Что же касается Ницше, то, как мы убедимся сейчас, его отношения с аскезой далеко не ограничивались яростным отрицанием, и в его проекте новой антропологии можно обнаружить весьма существенные соответствия с парадигмой духовной практики.

Дискурс Ницше, его стилистика и поэтика предельно далеки от научной речи, от логоцентричного и систематичного «изложения своего учения». У базельского философа свои, особые отно-

шения с языком и дискурсом, которые тщательно исследовались в последние десятилетия; П.Слотердаик назвал их «великой игрой по ту сторону семантики». Согласно авторитетной трактовке де Мана, «эволюцию творчества Ницше можно понять как постепенную деконструкцию логоцентризма»⁹⁹, сопровождаемую постоянным возрастанием роли риторики, – так что, по оценке другого современного автора, в зрелый период «Ницше не различает между риторическим и философским дискурсом»¹⁰⁰. Но в риторическом дискурсе вполне допустимы не только многосмысленность высказываний, но и их самопротиворечивость, одновременное присутствие и прямого высказывания, и обратного ему; топология смыслов, усложняясь, требует особой методологии истолкования. Ницше охотно и часто практикует «подрыв истины риторикой» (Харфэм). Такие особенности дискурса могут быть очень существенны при попытках свести воедино различные высказывания, выстроить из них последовательную теорию или концепцию. Однако в нашей беглой реконструкции антропологической модели Ницше нам заведомо невозможно учитывать их в полной мере; и потому эта реконструкция достаточно условна и предварительна.

Тем не менее несомненно, что Ницше было присуще остро динамическое, процессуальное видение человека как сущего, служащего «мостом», «переходом», проходящего трансформацию. Этот мотив по праву можно считать лейтмотивом не только антропологии, но и всего творчества философа, и именно он сделан девизом «Заратустры»: «Der Mensch ist etwas, was überwinden werden soll». Хотя волевая риторика Ницше часто рисует эту трансформацию как производимую *над* человеком, как объектом, однако равно несомненно, что осуществлять ее должен он сам: «В человеке... есть то, что должно быть сформовано, сломано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено... но в человеке есть также и творец, ваятель»¹⁰¹; и не раз Ницше именуется антропологический процесс «самопреодолением» – ср. хотя бы: «Вот какую тайну поведала мне жизнь. “Смотри... я всегда должна преодолевать самое себя”»¹⁰². И так, речь у него идет, на поверку, об *ауто*трансформации, или же «практике себя». Столь же несомненно, что эта ауто-трансформация виделась Ницше направленной, идущей к определенному финальному состоянию, цели, телосу, которому он дал имя «сверхчеловек». И еще более несомненно, что каким бы ни

был этот телос, он размещал его – уже в отличие от парадигмы духовной практики – не в Инобытии, которое полностью отрицалось, а в наличном бытии, в сущем; трансформация мыслилась не онтологической, а только онтической, «хранила верность земле», на языке Ницше. Кроме того, она рисовалась процессом *ступенчатого* восхождения: «Жизнь должна всегда сызнова преодолевать самое себя... ей нужны ступени»¹⁰³. Ницше не раз указывал различные типы человека как «ступени к сверхчеловеку» – таковы у него «человек Возрождения», «великие люди», «высшие люди» и т. д., даже «смеющиеся львы», которые непосредственно выше «высших людей». Далее, трансформация мыслилась *холистичной*; в противовес спиритуалистическим тенденциям европейского духа, Ницше активнейше утверждает *дискурс тела* и холистический образ человека, в котором телесный и духовный уровни неразрывно сопряжены: «Является решающим обстоятельством, чтобы культура начиналась с надлежащего места – не с души... надлежащее место есть тело, наружность, диета, физиология»¹⁰⁴. Исторический прообраз такого холизма виделся ему в греческой античности: «Греки остались поэтому первым культурным событием истории... христианство, презиравшее тело, было величайшим несчастьем человечества»¹⁰⁵. Можно также найти в восхождении к сверхчеловеку параллель начальной ступени духовной практики, покаянию. Дело этой ступени – дать старт, запуск динамике восхождения, и для этого надо максимально раскатать, резко вырвать человека из равновесия и стабильности, чего практика достигает путем возбуждения экстремальных переживаний и эмоций. Такая антропологическая раскатка утверждается и у Ницше, но создающие ее факторы, разумеется, иные: это ненависть и отчаяние. «Ваша ненависть, о высшие люди, пробуждает во мне надежду... Ваше отчаяние достойно великого уважения»¹⁰⁶. Найдем мы и такой классический элемент духовной практики, как внутреннюю концентрацию, самособирание: «Моё Само (Selbst) возвращается ко мне... возвращаются и все части его, бывшие долго на чужбине и рассеянные среди всех вещей»¹⁰⁷. Можно здесь вспомнить исихастскую максиму: «собрать в любовь ко Господу рассеянное по всей земле сердце».

Наконец, зафиксируем и глобальное свойство, достаточно уже ясное: антропологический дискурс Ницше разворачивается в сфере энергичной антропологии, как деятельностный и энергичный дис-

курс. В первую очередь об этом свидетельствует то, что верховный принцип этого дискурса – начало энергийной природы, воля к власти. Эту природу верховного концепта Ницше усиленно подчеркивает Хайдеггер: «Основное понятие его [Аристотеля] метафизики, **energeia**, “энергия”, с достаточной “энергичностью” намекает на волю к власти. К власти принадлежит “энергия”... Сущностно-историческая связь между **energeia** и волей к власти затаеннее и богаче, чем могло бы показаться из внешнего соответствия “энергии” (силы) и “власти”»¹⁰⁸. Почти через полвека после Хайдеггера Делёз, как бы прямо откликаясь на эти слова, пытается передать это затаенное богатство в своих импрессионистических описаниях энергийной картины реальности, конституируемой волей к власти: «Воля к власти – мерцающий мир метаморфоз, сообщающихся интенсивностей, различий различий, дуновений, инсинуаций и выдохов: мир интенсивных интенциональностей, мир симулякров и “тайн”. Вечное возвращение – бытие этого мира... [Оно] не качественно и не экстенсивно, оно интенсивно, чисто интенсивно... Ницше интересуется энергетикой своего времени... он искал в науке интенсивных количеств»¹⁰⁹. Понятие «интенсивного» у Делёза – прямой коррелят энергии и один из ключевых концептов его собственной картины реальности (конститутивный принцип этой картины, различие, допускает и эссенциальную трактовку, как Идея, и энергийную, как Интенсивность: «Между Интенсивностью и Идеей, как между двумя соотносимыми обликами различия, возникает товарооборот»¹¹⁰). Для нашей темы существенно, что для Делёза и солидарного с ним Фуко, новейших мыслителей кризиса человека, Ницше (наряду с Фрейдом) оказывается открывателем и проводником энергийного видения реальности и человека – как состоятельной, плодотворной альтернативы отброшенному дискурсу сущностей и субстанций.

В заключение же отметим, что с телосом-сверхчеловеком ассоциирована и вся концептуальная конфигурация, соответствующая парадигме размыкания человека. Сверхчеловек представляет собой «чистое властвование воли к власти», так что воля к власти выступает здесь как *энергия телоса* – движущая энергия восхождения, структурно-динамический аналог энергии Инобытия в духовной практике. Восходя по ступеням, человек актуализует волю

к власти и заново конституируется ею; тем самым он осуществляет свою встречу с телосом в его энергиях, или, что то же, свое размыкание навстречу сверхчеловеку как своему Иному.

Мы начали разговор о Ницше со снижающих оценок Хайдеггера, которые словно бы отдаляли Ницше от современности, помещали его в «метафизическое прошлое» европейской мысли. Но в заключение этого разговора, обозревая ренессанс Ницше, его зримое и весомое присутствие в жизни современного разума, – мы видим, что, если перефразировать советский стишок, Ницше и сейчас живее, чем большинство живущих философов. Сегодняшние поиски новой субъектности, новой антропологии, нового облика всей гуманитарной науки разворачиваются при активном участии его идей. Проповедь базельского мудреца необратимо изменила ландшафт европейской мысли. С ним эта мысль входила не в календарный, в настоящий двадцатый век и, пройдя все перипетии этого безумного века, перешла с ним и в третье тысячелетие. «Имя Ницше всплывает всякий раз, когда встает задача... нащупать след, который привел бы нашу мысль к истокам чрезвычайно сложного, амбивалентного характера современности»¹¹¹.

Глава 3. Огюст Конт о человеке

Воссоздавая историю философско-антропологических воззрений, многие исследователи неоправданно оставляли в стороне позитивизм. Течение, которое, по существу, дегуманизировало представления человека о самом себе, скорее обеспечило эффект «обесчеловечивания», нежели привлекло внимание к специфически человеческому. В трудах О.Конта, Дж.С.Милля, Г.Спенсера крайне редко можно натолкнуться на последовательное антропологическое рассуждение. Конт озабочен созданием «положительной философии», Дж.С.Милль, отталкиваясь от предельно общих посылок, связанных с человеческой природой, сразу пытается сконструировать новую этику, Спенсер обнаруживает интерес к всеобщей эволюции.

При этом относительно целостного представления о человеке в позитивизме не возникает. Даже обращаясь к биологической природе человека, философы этой ориентации обходят проблему его уникальности, как бы возлагая эту задачу на философских антропологов следующего века. Общий замысел направлен к противоположной цели: доказать, что в человеке как природном существе нет предельного своеобразия. Его надлежит рассматривать в ряду других живых созданий.

Русские философы оценивали Конта как великого мыслителя, признавали ценность его учения. Отечественные исследователи отмечают, что русские социологи «примкнули» к контовскому «Курсу» и «Системе позитивной политики». Однако вместе с тем они стали разрабатывать «принцип личности». Дело в том, что Конт в известной степени придал социологии индивидуалистический характер. В конце своей жизни он предлагал «расширить» социологию за счет «субъективного метода» гуманистического типа, способного быть основой для позитивной политики государства. Позитивизм как «религия человечества» проповедовал полное растворение личности в обществе, всеобщую любовь и братание.

Вместе с тем О.Конт явился провозвестником индустриального общества, сверху донизу построенного на рациональных началах. Его считают ранним идеологом технократизма и техногенной цивилизации. В таком обществе ведущей идеологией должен стать тезис весьма опасного утопизма: разум не совершает ошибок в по-

строении социального мира. Однако в этом мире, апологетом которого выступает О.Конт, нет места индивиду, человеку – есть только Человечество. Человек Конту не интересен. Теория, оправдывающая действия Человечества, неизбежно проявляет крен в сторону тоталитаризма и авторитарности, давления на личность. В таких исторических условиях наука превращается в свою противоположность, становясь апологией политического любого другого диктатора. Но современный человек сделал свой принципиальный выбор. Его приоритет – частная жизнь каждого человека с её насущными проблемами. Для социальной науки именно личность оказывается в центре внимания.

Оценивая роль позитивизма в истории философии, В.С.Соловьёв указывал на противоречивость этих усилий. Что нужно, чтобы объединённые позитивизмом естественные науки действительно образовали единое всеобщее мировоззрение, спрашивал он. Очевидно, это возможно только в том случае, если объединение наук будет вместе с тем и общим объединением всего человеческого сознания. А для этого нужно доказать, что все действительное содержание сознания совпадает с содержанием положительной науки, т. е. ограничивается внешними явлениями и их соотношениями. Все же остальное, находящееся в сознании, не имеет и не может иметь никакой действительности, будучи только вымыслом или же бесплодной отвлечённостью¹¹².

По мнению русского философа, «теология», «метафизика» и «положительная наука» с тем значением, которое им придают позитивисты, никогда в действительности не существовали в смысле преемственных общих мировоззрений или последовательных общих фазисов во внутреннем развитии всего человечества. Следовательно, основанный на этих понятиях закон Конта не имеет никакой действительности в смысле исторического закона. Позитивисты утверждали систему эмпирических наук как единственное истинное познание и отрицали всякое безусловное начало, религиозное или философское. Это и есть ограниченность позитивизма.

Но означает ли это, что в рамках позитивизма нет ценных антропологических идей? Ни в коем случае. Отметим, прежде всего, что это философское направление позволило ввести в общую рефлексию о человеке обширный естественнонаучный материал.

Оно на долгие годы предопределило исходные установки, позволяющие опереться на радикальные открытия в области биологии. Позитивизм выработал определенные теоретические принципы, которые оказались весьма значимыми для обсуждения природы человека как живого организма.

Позитивистскую версию человека невозможно изъять из общего историко-философского процесса, в котором, в частности, происходит формирование философско-антропологических воззрений. Эта традиция в целом оказалась довольно стойкой. Внутри позитивизма сложилось немало продуктивных установок, позволивших углубить наши представления о человеке как природном и деятельном существе.

Статика и динамика суть две главные категории социологии Огюста Конта. Статика в сущности сводится к изучению того, что он называет общественным консенсусом. Общество сравнимо с живым организмом. Подобно тому, как нельзя изучать функционирование любого органа в отрыве от целостного живого организма, точно так же нельзя изучать политику и государство вне рамок всего общества, взятого в данный момент. Социальная статика предполагает, таким образом, с одной стороны, анатомический анализ структуры общества на конкретный момент, а с другой – анализ элемента или элементов, определяющих консенсус, т. е. превращающих совокупность индивидов или семейств в коллектив, делающих из множества институтов единство. Но если статика есть исследование консенсуса, то она заставляет заниматься поисками главных органов любого общества и, следовательно, уводит от разнообразия исторических обществ, позволяющего в конечном счете раскрывать начала всякого общественного строя.

Таким образом, социальная статика, начинающаяся как простой позитивный анатомический анализ разных обществ и взаимных интересов учреждений отдельной общности, заканчивается во втором томе «Системы позитивной политики» исследованием основного порядка всякой человеческой общности.

Динамика с самого начала служит просто описанием последовательных этапов, которые проходят общества. Но мы знаем, что становление общества и разума человека определяется законами. Поскольку все прошлое составляет единство, социальная динамика не похожа на историю, которую пишут историки, коллекциони-

рующие факты или наблюдающие за преемственностью учреждений. Социальная динамика обозревает последовательные и необходимые этапы становления разума человека и обществ.

Социальная статика поставила в повестку дня основной порядок любого общества, социальная же динамика воспроизводит метаморфозы, которые испытал этот фундаментальный порядок, прежде чем он вышел на конечную стадию позитивизма.

Динамика подчинена статике. Ведь понимание того, что есть история, начинается с постижения порядка любого общества. Статика и динамика соотносятся с терминами порядка и прогресса, начертанными на знаменах позитивизма и республики Бразилии: «Прогресс – это развитие порядка». Согласно известной формуле, нужно действовать под влиянием чувства и думать, чтобы действовать.

Отсюда следует критика той интерпретации рационализма, которую можно назвать интеллектуалистской. В соответствии с ней развитие истории постепенно сделало бы из разума орган, определяющий поведение человека. По мнению Конта, такого быть не может. Побуждение всегда будет идти от чувства – души человечества и мотора деятельности. Разум никогда не станет более чем органом управления или контроля.

Но разум этим не обесценивается, т. к. позитивистской философии свойственна идея обратной связи между силой и благородством. Наиболее благородный – это самый слабый. Думать, что разум не предопределяет деятельности, не значит его умалять. Разум не является и не может быть силой именно потому, что он в определенном отношении есть нечто более возвышенное.

Локализации в мозгу трех элементов природы человека суть лишь перестановка идей, связанных с их функционированием. Огюст Конт помещает разум в передней части мозга, так что разум связан с органами восприятия или органами чувств. Привязанность он помещает, наоборот, в задней части мозга, так чтобы она непосредственно соединялась с органами движения.

Далее можно различать в сфере чувств то, что относится к эгоизму, и то, что относится, наоборот, к альтруизму или бескорыстию. Конт дает довольно забавную классификацию чувств: он перечисляет исключительно эгоистические инстинкты (пищевой, половой, материнский); затем добавляет к ним склонности также

эгоистические, но уже относящиеся к сфере отношений с другими: военные и индустриальные, представляющие собой проекции на природу человека двух типов общества, которые Конт, как он считал, наблюдал в то время. Военный инстинкт – это инстинкт, который содействует преодолению нами препятствий, индустриальный – напротив, побуждает нас к созиданию жизненных благ. Сюда он добавляет еще два чувства, без труда узнаваемых: гордость и тщеславие. Тщеславие – в определенном отношении уже переход от эгоизма к альтруизму.

Неэгоистических склонностей три: привязанность одного лица к другому на основе полного равенства; почтение, уже расширяющее круг охватываемых этой склонностью людей, ибо ею проникнуты отношения сына к отцу, ученика к учителю, подчиненного к начальству; и, наконец, доброта, которая в принципе отличается универсальной распространенностью и должна перейти в религию человечества.

Что касается разума, то он может быть разложен на понимание и выражение. В свою очередь понимание разлагается на пассивное и активное. Первое бывает абстрактным или конкретным. Активное – индуктивным или дедуктивным. Выражение оказывается мимическим, устным или письменным.

Наконец, деятельность делится на три направления: доблесть – если пользоваться выражением классической философии – предполагает мужество, благоразумие и твердость или упорство при выполнении какого-либо дела.

Такова теория природы человека. Как явствует из «таблицы мозга», человек прежде всего эгоист, хотя и не исключительно эгоист: склонности, обращенные на других и развивающиеся в бескорыстие и любовь, заданы с самого начала.

История не меняет природы человека. Присущий статике примат тождествен утверждению вечного характера склонностей, свойственных человеку как таковому. Конт не написал бы, как Ж.-П. Сартр: «Человек есть будущее человека». И он не считал, что человек все время творит самого себя. Основные склонности, по его мнению, представлены уже с самого начала.

Отсюда, впрочем, не следует, будто смена обществ ничего не дает человеку. Напротив, история предоставляет ему возможность реализации того, что есть наиболее благородного в его природе, и

благоприятствует постепенному расцвету альтруистических склонностей. Она также дает ему возможность всецело пользоваться разумом как руководителем действий. Разум никогда не будет для человечества ничем иным, кроме органа контроля, но на первых порах своей эволюции он еще не может быть действенным контролем за деятельностью, потому что, как было выше сказано, позитивистское мышление не спонтанно. Быть позитивным – значит открывать законы, управляющие явлениями. Таким образом, нужно время, чтобы наблюдение и эксперимент принесли знание законов. История необходима для того, чтобы разум человека достиг собственной цели и реализовал то, что составляет его призвание.

Структурные отношения между элементами природы человека навсегда останутся такими, какими они оказываются в исходной позиции. Конт, таким образом, выступает против оптимистического и рационалистического истолкования эволюции человечества. Тем, кто думает, будто разум может быть основным детерминантом поведения человека, он отвечает, что никогда люди не будут движимы ничем иным, кроме своих чувств. Настоящая цель в том, чтобы люди все больше руководствовались бескорыстными чувствами, а не эгоистическими интересами, а также в том, чтобы орган контроля, направляющий деятельность человека, смог полностью выполнить свою функцию, открывая законы, повелевающие реальностью.

Такое толкование природы человека позволяет перейти к анализу природы общества.

В семи главах 2-го тома «Системы позитивной политики» Огюст Конт набрасывает последовательно теории религии, собственности, семьи, языка, общественного организма, или разделения труда; завершают работу две главы, одна из которых посвящена систематизации форм святости в общественной жизни и включает в себя эскиз общества, ставшего позитивистским, а вторая относится к общим пределам изменения, свойственным человеческому порядку, содержит объяснение через статику возможности динамики и, кроме того, объяснение на основе законов статики возможности и необходимости исторических вариаций. Все эти главы составляют теорию фундаментальной структуры обществ.

Цель анализа религии – продемонстрировать функцию религии в любом обществе. Религия порождается двойной потребностью. Любое общество непременно предполагает консенсус, со-

гласие между частями, единение членов, составляющих общество. Общественное единство требует признания принципа единства всеми индивидами, т. е. религии.

Сама религия допускает тройное деление, свойственное природе человека. Она включает в себя интеллектуальный аспект, догму; аффективный аспект, любовь, которая выражается в культе; и практический аспект, который Конт называет «укладом». Культ упорядочивает чувства, уклад – личное или общественное поведение верующих. Религия воспроизводит в самой себе дифференциацию природы человека: порождая единство, она должна обращаться одновременно к разуму, чувству и действию, т. е. ко всем способностям человека.

Это представление не отличается в основном от того, которое Конт излагал в начале своего пути, утверждая, что в идеях разума фиксируются этапы истории человечества. Но ко времени написания «Системы позитивной политики» он не усматривает больше в простых ведущих идеях или в философии основу каждой общественной организации. Религия создает общественный порядок, она же служит формой привязанности и деятельности и в то же время – догмой или верованием. «В этом трактате, – пишет Конт, – религия будет по-прежнему характеризоваться состоянием полной гармонии, свойственной жизни человека, как индивидуальной, так и коллективной, когда все ее части хорошо согласованы. Это единственное подходящее для разных основных случаев определение касается равным образом сердца и разума, поддержка которых необходима такому единству. Религия представляет, таким образом, для души нормальный консенсус, в точности сравнимый с консенсусом здоровья с телом».

Следует сопоставить две главы, относящиеся, с одной стороны, к собственности, с другой – к языку. Сопоставление может показаться странным, но оно отвечает глубокой мысли Конта. Собственность и язык в самом деле соответствуют друг другу. Собственность есть проекция на общество деятельности, между тем как язык есть проекция разума. Законом, общим для собственности и языка, служит закон накопления. Цивилизация прогрессирует, потому что победы в материальной и интеллектуальной сферах не исчезают вместе с теми, кто их добыл. Человечество существует, потому что есть традиции, т. е. преемственность поколений. Собственность – это накопление ценностей, передаваемых

от поколения к поколению. Язык – это, так сказать, место хранения имущества разума. Получая язык, мы получаем культуру, созданную нашими предками.

Не надо задерживаться в своем анализе из-за слова «собственность», вызывающего широкий политический резонанс или пристрастия. По мнению Конта, совсем неважно, будет ли это частная или общественная собственность. Он видит в собственности основную форму, в какой выражает себя цивилизация, – в самом факте продолжающегося существования материальных творений людей после того, как их творцов уже нет, и в том, что мы можем передать потомкам созданное нами. Обе главы – о собственности и о языке – посвящены двум основным инструментам человеческой цивилизации, условиями существования которой служит преемственность поколений и продолжение живыми мыслей мертвых. Отсюда – известные выражения: «Человечество состоит скорее из мертвых, чем из живых», «Мертвые все чаще и чаще управляют живыми».

Основные идеи Конта относительно разделения труда – это идеи дифференциации деятельности и кооперации людей, или, говоря точнее, разделения обязанностей и комбинации усилий. Но главное положение позитивизма, сколь шокирующим оно ни покажется, есть признание и даже больше – провозглашение примата силы в практической организации общества. Как организация деятельности людей общество господствует и не может не господствовать с помощью силы.

Конт признавал только двух политических философов: Аристотеля и Гоббса. Гоббс – единственный политический философ, говорит нам Конт, достойный упоминания между Аристотелем и ним. Гоббс видел, что всякое общество управляется и должно быть управляемо (в двух смыслах – неизбежности и сообразности тому, что должно быть) силой. А сила в обществе – это количество или богатство.

Конт отвергает определенную форму идеализма. Общество находится и будет находиться под властью сил количества или богатства (или сочетания того и другого), если иметь в виду, что между тем и другим нет существенной разницы в качестве. Нормально, что сила берет верх. Как могло быть иначе в течение столь долгого периода, что мы считаем реальную жизнь такой, какова она есть, и общества такими, каковы они есть?

«Все те, кого коробит положение Гоббса, несомненно, найдут странным: вместо того чтобы основывать политический строй на силе, его хотят учредить на слабости. Тем не менее именно это следовало бы из их тщетной критики, основанной на моем главном анализе трех частей, неизбежно присущих любой общественной власти. Потому что за неимением подлинной материальной силы появится необходимость заимствовать у духа и сердца первичные основания, которые эти бедные элементы все-таки неспособны обеспечить. Пригодные единственно к тому, чтобы достойно изменить предшествующий строй, они не смогут выполнять никаких общественных обязанностей там, где материальная сила еще не учредила надлежащим образом какой-нибудь строй».

Однако общество, соответствующее человеческой природе, должно включать в себя противоположность господства силы или коррекцию его, духовное влияние, теорию которого развивает Конт, противопоставляя ее своей реалистической концепции общественного порядка. Влияние духа – постоянное требование обществ, потому что последние всегда будут в качестве мирского порядка находиться под властью силы.

Существует двойное духовное влияние – влияние разума и чувства, или привязанности. В начале своего пути Конт понимал влияние духа как воздействие разума. В конце жизни под влиянием духа он имеет в виду главным образом влияние привязанности, или любви. Но какова бы ни была в точности форма, какую принимает духовное облагораживание, во все времена и эпохи существовало различие между мирской и духовной властью, и оно полностью снимается лишь на позитивной фазе, т. е. на той фазе, которая служит завершением истории человечества.

Духовное влияние выполняет разные функции. Оно должно упорядочивать внутреннюю жизнь людей, объединять их ради совместной жизни и деятельности, освящать мирскую власть для того, чтобы убедить людей в необходимости повиновения; общественная жизнь невозможна, если нет тех, кто повелевает, и тех, кто повинуются. Для философа неважно, кто господствует и кто повинуются; те, кто господствует, есть и всегда будут могущественны.

Духовное влияние не должно только упорядочивать, объединять, освящать; оно должно также ослаблять и ограничивать мирскую власть. Но для этого нужно, чтобы общественная диф-

ференциация зашла достаточно далеко. Когда духовная власть освящает мирскую, т. е. когда священники заявляют, что короли – помазанники Божий или что они управляют от имени Бога, духовная власть прибавляет авторитета мирской власти. Это освящение духом власть имущих, возможно, было необходимо в истории. Конечно, нужно было поддерживать общественный порядок и согласие, даже когда ум не находил истинных законов внешнего порядка и тем более общественного порядка. На конечной фазе духовная власть лишь частично признает мирскую власть. Ученые будут объяснять необходимость индустриального и общественного порядка и в связи с этим как бы придадут больший моральный авторитет могуществу предпринимателей или банкиров. Но их основной функцией станет не столько освящение, сколько ослабление и ограничение, призыв к влиятельным силам ограничиться выполнением общественных функций с тем, чтобы они, управляя, не претендовали на моральное или духовное превосходство.

Для того чтобы духовное влияние выполняло все свои функции и чтобы подлинное различие между мирским и духовным стало наконец признанным и закрепленным, возникает необходимость в истории – та необходимость, которая обнаруживается при статическом анализе различия двух властей.

Изучение статики освещает значение динамики с трех точек зрения: разума, деятельности и чувства.

История разума движется от фетишизма к позитивизму, т. е. от синтеза, основанного на принципе субъективности и переносе во внешний мир реальности сознания, вплоть до открытия и обоснования законов, управляющих процессами, без претензий на выявление их причин.

Деятельность развивается от военной фазы к индустриальной, или, если говорить марксистским языком, от борьбы людей между собой до победоносной борьбы человека с природой, с той оговоркой, что Конт не питает чрезмерных надежд на результаты, которые принесет господство человека над силами природы.

Наконец, история эмоциональности – это история постепенного развития альтруистических склонностей, без надежды на то, что человек когда-нибудь самопроизвольно перестанет быть эгоистом в своей основе.

Это тройное значение истории выявляется статикой, позволяющей понять историю в ее связи с фундаментальной структурой общества.

История ведет к растущей дифференциации общественных функций и одновременно к растущей унификации обществ. Мирская и духовная власти станут на конечной стадии различимы яснее, чем когда-либо, и это различие будет одновременно условием более тесного консенсуса, более прочного единства. Люди согласятся с мирской иерархией, потому что они познают ее шаткость, и прибегнут к высшей оценке для духовного порядка, который может быть ниспровержением мирской иерархии.

Прежде всего позитивизм сумел соединить науку с историей. Он попытался раскрыть основной закон «человеческого духа», разработав версию о том, как он складывался и развивался. Сущность этой теории заключается в утверждении Конта о том, что человеческий ум во всяком роде умозрений проходит через три стадии развития: теологическую, метафизическую и, наконец, положительную. Представление о трех ступенях умственной эволюции позволило сблизить науку с тем, что так важно для человека и что было чрезмерно отделено от него – с историей.

Конт пытался выявить законы социальной динамики через раскрытие человеческой природы. По его мнению, слабость нашего ума и краткость жизни не позволяют проследить ступени развития человеческого духа. Однако он предпринял попытку показать, что между развивающимся человечеством и совокупностью внешних факторов существует сложное соотношение. Оно в целом определяется зависимостью социологии от биологии. Развитие человечества, следовательно, должно быть согласовано с биологической теорией человека.

Основатель «позитивной философии» критикует позицию тех исследователей, которые пытаются сделать социологию частью науки о человеке, не принимая в расчет исторических наблюдений. Эту ошибку, по его мнению, допускали П. Кабанис и другие французские материалисты. Разумеется, считает Конт, первый очерк социологии должен вытекать из биологической природы человека. Но с того момента, когда установился ход социального развития, влияние предыдущих поколений становится главной причиной его движения вперед.

Позитивистская версия человека, таким образом, имеет ряд особенностей. Прежде всего, она характеризуется антирелигиозной, скорее антихристианской позицией. Устранение Бога из орбиты науки имело характерные мировоззренческие следствия. Человек, с одной стороны, старается определить себя как объект науки. В этом качестве он противостоит природе. С другой стороны, он выступает как субъект науки и, следовательно, заменяет Бога.

Так внутри позитивизма возникает противоречие между теорией субъекта науки и построениями антропологического его объекта. Цивилизация служит наглядной иллюстрацией всевластия человека, его способности «очеловечить» природу. Следовательно, науки о человеке соотносятся с историческим этапом господства человека над природой. В отдаленной перспективе усматривается даже растворение природного в человеческом.

На протяжении всей истории западной цивилизации наука испытывает влечение то к математическим, то к биологическим моделям. Позитивистская версия человека, несомненно, сопряжена с возрождением биологических объяснительных схем, что обозначало разрыв с механицизмом галилео-картезианской науки. Специфику современной науки многие философы видели в том, что она отказывается от антропологизма в космологии и биологии.

Стремясь выявить знание человеческой природы, позитивисты прежде всего пытаются преодолеть антропоморфизм. Они критикуют стремление человека переносить свойства своей натуры на все остальные явления. Считая себя центром всего мира, человек склонен видеть в себе универсальный тип. Он не может объяснить явления иначе как уподобляя их собственным актам. Человек, как подчеркивает Конт, познает только себя самого. Его первоначальная философия заключается в более или менее удачном перенесении этого знания на все другие объекты.

Таково, по Контю, происхождение теологической философии, которая объясняет внутреннюю жизнь природы и происхождение явлений, уподобляя их актам, производимым волею человека. На высших ступенях умственного развития человек, естественно, отказывается от антропоморфизма. Но первоначальный изъян человеческой природы не случаен. Ведь человек должен наблюдать, чтобы создать какую-нибудь теорию. И из этого положения не было иного выхода, как уподобить все явления актам челове-

ка, т. е. наделить всякое тело жизнью, которая подобна нашей. Только теологическая философия могла вдохнуть в человека энергетическую самоуверенность, внушая ему чувство универсального превосходства.

Рассуждая о человеческой природе, как мы видим, позитивисты обращаются и к некоторым сторонам человеческой субъективности. Если бы человек, рассуждают они, с самого начала мог понять, что мир подчинен неизменным законам, то, не имея в то же время возможности познавать их и управлять ими, он бы впал в малодушие и не смог бы выйти из апатии и умственного оцепенения.

Анализируя влияние религиозного духа на поведение человека даже в самые цивилизованные эпохи, позитивисты пришли к выводу, что внушаемое им спокойствие духа вытекает не столько из веры в будущую жизнь, сколько из надежды на помощь сверхъестественного существа. Таков характер умонастроения, который вызывается, скажем, умственным и нравственным актом молитвы.

Две названные особенности антропологического мышления позитивизма – антирелигиозная позиция и господство биологических моделей, как видим, связаны между собой. Критика антропоморфизма объясняет происхождение теологической философии и устраняет идею Бога. Но антихристианская позиция возникает и тогда, когда человеку отводится весьма определенное место в ряду живых существ.

Вполне понятно, что, с другой стороны, биологическая тематика, дающая натуралистическое истолкование различных феноменов, открывает простор для антирелигиозной мысли. Вместо божественного закона вводится закон естественный. Один из актов позитивистской философии сводится к десакрализации человека. Она толкует человека как часть природы и снимает с него ореол священности, которым он был окружен.

Такой подход к проблеме человека имел неоднозначные последствия для философского сознания. С точки зрения традиционной философской антропологии поиск специфически человеческого здесь как бы утрачивается. Человек, оказывается, вовсе не специфический род сущего, а всего лишь звено в развитии остального естественного мира. Все постулаты о божественном, таинственном происхождении человека, по существу, отвергаются. Не случайно религия запрещает пропаганду дарвинизма.

Но с другой стороны, в позитивизме рождается грандиозное открытие: тайну человека теперь можно осмысливать и естественнонаучным путем. Как живое создание, человек – продукт развивающейся многоликой плоти. Что означало на деле стремление «натурализовать» человека? В иерархии земных и небесных существ Бог и ангелы устранялись. Человек оказывался в одном ряду со зверем, с бестией. Фундаментальное представление христианской мысли о том, что человека и природу разделяет пропасть, оказалось в позитивизме пересмотренным и отвергнутым. «Закрывая» антропологическую тему в ее каноническом смысле, позитивисты выдвигали новые перспективы в постижении человека.

С одной стороны, позитивизм, по сути дела, отвергает возможность самостоятельной науки о человеке. Если она и возможна, то только в качестве одного из разделов науки вообще, т. е. науки о природе. Но в то же время философская антропология получает серьезный импульс для собственного развития, ибо сфера отвлеченных умозаключений дополняется и конкретным естественнонаучным материалом. Эмпирия новых фактов, естественно, рождает в перспективе новые возможности для значительных мировоззренческих обобщений.

Конечно, этот процесс прорыва к метафизике осуществлялся и в самом позитивизме. Так Конт указывал на склонность человека к общественной жизни, опираясь не столько на натуралистические умозаключения, сколько на философскую традицию. Формулировалось, скажем, положение о том, что человек в силу своей природы питает отвращение ко всякому постоянству. Он находит удовольствие в деятельности только тогда, когда она достаточно часто меняется. Конт указывает, что это несовершенство человеческой природы (опираясь на арсенал биологии) и берет на вооружение социология.

Парадокс состоит в том, что обнаружение человеческой и нравственной природы, раскрытие сущности человека позитивисты связывают с попыткой проанализировать множество накопленных фактов. Этот обширный материал позволяет судить о способностях ума, сердца и воли человека, как они обнаруживали себя в социологическом источнике, т. е. в истории. Разумеется, такого рода ссылки на совокупный духовный опыт человечества нередко были продуктивными. Другое дело, что позитивисты часто отбирали факты через

призму определенной установки. То или иное свойство человека непосредственно выводилось из естественных побуждений индивида. Это рождало не только прозрения, но и некоторые выводы, которые впоследствии были принципиально пересмотрены.

Так природу нравственного качества позитивисты усматривали исключительно в некотором побуждении, в душевном движении или эмоции. Поэтому, по их мнению, слово «инстинкт» лучше всего соответствует любому нравственному проявлению. Основание всякой личности составляет, стало быть, инстинкт питания или самосохранения, который, как выясняется, занимает основную ступень в ряду нравственных способностей. Инстинкт же половой определяется как не столь властный. Фрейдисты, как известно, придали этому инстинкту совсем иное истолкование. Таким образом, выводы позитивистов получили разработку и в других философских направлениях.

Далее у позитивистов идут аффективные побуждения. Описывается инстинкт разрушения и инстинкт созидания. Желание добиться выгоды тоже определяется как инстинктуальное. Все инстинкты, склонности в деятельном состоянии и чувства в состоянии пассивном составляют глубинную черту личности – эгоизм. Так, Дж.С.Милль полагал, что удовольствие является основным побудительным началом всякого человеческого поведения.

В отличие от Конта он придавал большое значение человеческой свободе, воспитанию индивидуальности. Милль прослеживает историко-философскую традицию и показывает, что проблема свободы воли, по крайней мере со времен Пелагия, разделяет как философов, так и теологов. Одни ученые считают, что человеческие желания и поступки строго обусловлены. Другие, напротив, убеждены, что воля не определяется, подобно другим явлениям, предыдущими обстоятельствами, а сама себе диктует некие повеления.

В целом Милль придерживается концепции предопределенности воли. По его мнению, метафизическая теория свободы воли, как ее защищают философы, возникла потому, что полярная точка зрения, т. е. признание человеческих действий необходимыми, казалась несовместимой с инстинктивным сознанием каждого. Но на самом деле если даны мотивы, которые сложились в душе индивида, то мы можем предсказать его поведение с такой же уверенностью, как мы предвараем всякое физическое явление.

Однако, изложив свою главную мысль, философ подчеркивает, что учению о причинной связи придают слишком широкое значение. Сам он убежден, что для наших хотений не существует таинственного принуждения. Характер человека складывается под влиянием обстоятельств. Но собственное желание индивида сообщить своему характеру конкретное свойство тоже есть одно из таких обстоятельств. Мы способны творить собственный характер, если мы хотим этого.

Следовательно, по мысли Дж.Милля, нравственно свободным ощущает себя тот, кто сознает, что не им управляют привычки и вожеления, а он сам направляет эти склонности. Свобода воли, следовательно, заключается в том, чтобы формировать свой характер. Это исключает произвольность воли, но все-таки создает огромный простор для самовыражения личности.

Любопытно, что в позитивистской трактовке свободы воли, нравственности неожиданно исчезает представление о стойкости человеческой природы. В самом деле, если гуманность, как ее описывает Спенсер, не что иное, как некоторые альтруистические чувства, то оказывается, что у многих народов эти побуждения (он приводит соответствующие ссылки) вообще отсутствуют. Дагомейцы, например, лишены симпатии и благодарности. Негр не склонен к жестокости, чего нельзя сказать о хищнических племенах Северной Америки. Мы, следовательно, по мнению Спенсера, ничего не можем сказать о человеке как таковом. Его нравственная природа, отождествляемая с биологическими инстинктами, целиком определяется культурными стандартами.

Спенсер подчеркивает, что если трезво и без предрассудков взглянуть на историю Европы, то окажется, что она полна жестокости и бесчеловечности. И это, разумеется, невозможно оспорить. Но дает ли такая констатация основание для окончательных выводов о нравственной природе человека? Отнюдь. Ведь, с другой стороны, именно христианская Европа выработала представление об индивиде, личности и гуманизме. Так что этнографический материал, опыт истории невозможно проецировать на какую-то окончательную природность того или иного народа. Противоречия духовной, нравственной жизни людей никак не сводятся к инстинктуальной природе человека.

В «Этике» Спенсера дано одно из наиболее всесторонних и систематических изложений принципа удовольствия, которым мы можем воспользоваться как отличной стартовой площадкой для наших дальнейших рассуждений.

Ключом к пониманию Спенсера принципа «удовольствие-страдание» является понятие эволюции. Он считает, что удовольствие и страдание имеют биологическую функцию побуждения к действию в соответствии с тем, что выгодно человеку, – причем это справедливо как в отношении одного человека, так и всего человечества; тем самым удовольствие и страдание выступают как необходимые факторы в эволюционном процессе. «Страдания суть коррелятивы действий, способствующих его здоровью»¹¹³. Для жизни как отдельного индивида, как и всего рода характерно стремление к благоприятному для нее и избегание всего неблагоприятного. Хотя удовольствие и представляет собой субъективное переживание, тем не менее было бы неверно оценивать его только в терминах субъективного; существует и объективная сторона, которую нельзя не принимать во внимание, а именно физическое и психическое состояние человека. Спенсер допускает, что в современном обществе имеют место многочисленные случаи «извращенного» удовольствия или страдания, которые он объясняет существующими в обществе противоречиями и его несовершенством. Он заявляет, что «с полным достижением человечеством социального состояния придет понимание того, что действия, поступки будут абсолютно правильными только тогда, когда они, помимо содействия достижения счастья в будущем, в общем и в частности будут доставлять немедленное и непосредственное удовольствие, а страдания, не в отдаленном будущем, а ближайшие, всегда будут сопутствовать действиям неправильным». Те же, кто считает, что страдания оказывают благотворное действие, а удовольствия – вредное, искажают, говорит Спенсер, их действительный смысл и принимают исключения за правило.

Спенсер проводил параллель между своей теорией биологической функции удовольствия и социологической теорией. Он выдвинул идею, что «формирование природы человека в соответствии с требованиями общественной жизни должно в конечном счете сделать *все* необходимые для этого действия доставляющими удовольствие, тогда как действия, не доставляющие удоволь-

ствия, будут расходиться к этим требованиям». И далее, что «удовольствие, сопровождающее применение средств для достижения цели, само становится целью».

Общими для концепций Платона, Аристотеля, Спинозы и Спенсера являются следующие идеи: 1) что субъективное переживание удовольствия само по себе не является критерием *оценки*; 2) что счастье связано с благом; 3) что может быть установлен объективный критерий для оценки удовольствия. Платон в качестве критерия истинного удовольствия называл «добродетельного человека», Аристотель – «деятельности людей»; Спиноза, как и Аристотель, связывал этот критерий с реализацией человеком своей сущности; Спенсер связывал его с биологической и социальной эволюцией человека.

Все предшествующие теории удовольствия и их роль в этике имели тот недостаток, что использовали недостаточно точные данные, которые могли дать современная скрупулезная техника наблюдения и анализа. Психоанализ с его детальным изучением бессознательной мотивации и формирования характера человека положил основание таким методам анализа и наблюдения и тем самым позволил продвинуться в изучении проблемы удовольствия как нормы жизни, выйдя за пределы ее традиционного понимания.

Удовольствие, возникающее из удовлетворения различных невротических потребностей, может быть, хотя и необязательно, неосознаваемым. Так, мазохистские извращения могут служить примером вполне осознаваемого ожидания и переживания удовольствия от удовлетворения невротических побуждений. Человек с садистическими наклонностями получает удовлетворение от того, что унижает других, скряга получает удовольствия от накопления денег – в обоих случаях чувство удовольствия, получаемое от удовлетворения своих страстей, равно может осознаваться и не осознаваться. Осознаваемо удовольствие или нет или оно вообще подавляется, зависит от двух факторов: от степени сопротивления препятствующих осуществлению эти иррациональных стремлений сил, которыми обладает человек, и от степени свободы общественных нравов, либо допускающих возможность получения подобных удовольствий, либо считающих их непозволительными и антиобщественными.

Подавление удовольствия можно понимать в двух разных смыслах. Более слабая и наиболее распространенная форма подавления та, в которой удовольствие осознается, но ассоциируется не с её настоящим источником – иррациональной страстью, а скорее с её рациональным выражением. К примеру, скряга может думать, что получает удовольствие от предусмотрительной заботы о своём семействе; садист может считать источником своего удовольствия чувство нравственного негодования. При более жестком типе подавление удовольствия вообще не осознается. Многие садисты склонны искренне отрицать, что вид униженных людей вызывает у них чувство удовольствия. Но анализ их сновидений и свободных ассоциаций разоблачает наличие у них неосознаваемых удовольствий.

Боль и несчастье также могут не осознаваться, а подавление может принимать те же формы, что и формы подавления удовольствия. Человек может чувствовать себя несчастным в силу того, что не достиг ожидаемого успеха, или из-за ухудшения состояния здоровья, или вообще из-за каких-нибудь внешних обстоятельств. Однако глубинной причиной его неудовлетворенности могут быть недостаток продуктивности, пустота жизни, неспособность любить или какой-нибудь иной *внутренний* порок, делающий его несчастным. Он, так сказать, рационализирует свое несчастье, так что не чувствует связи его с его подлинной причиной. И опять-таки: более основательное подавление чувства несчастливости имеет место там, где оно вообще не осознается. Человек считает, что он вполне счастлив, хотя на самом деле он и неудовлетворен, и несчастен.

Концепция бессознательного переживания счастья или несчастья встречает серьезное возражение, которое состоит в том, что человек счастлив или несчастлив тогда, когда осознает себя таковым, и аналогично: человек не испытывает удовольствия или страдания, если он не знает этого. Этот аргумент имеет больше, чем просто теоретическое значение. Он чрезвычайно важен в социальном и этическом отношениях. Если рабы не осознают своей причиняющей страдания участи, то как может кто-то со стороны протестовать против рабства во имя счастья человечества? Если современный человек счастлив настолько, насколько выдает себя за такового, то не доказывает ли это, что мы построили лучший

из возможных миров? Разве иллюзия счастья недостаточна или, иначе, разве «иллюзия счастья» не является внутренне противоречивым понятием?

Разумеется, стремление отыскать биологические истоки нравственности в целом заслуживает внимания. К этой теме вернулись на уровне современного знания нынешние социобиологи. Позитивисты рассматривали нравственность как проекцию инстинктов. Если Кант провозглашал основным законом этики внутреннее повеление, категорический императив, усматривал в нравственном поступке диктат долга, то позитивисты, напротив, полагали, что чрезмерные требования к человеку бессмысленны. Даже самое идеальное и возвышенное нравственное учение останется пустым звуком, если оно окажется непосильным для человека. Но с другой стороны, если совершенствовать инстинкты, то человек в будущем окажется нравственным по склонности. Нравственность в этой системе рассуждения хотя и провозглашалась, тем не менее редуцировалась к инстинктуальной природе человека.

Не случайно в последующем развитии позитивистской традиции акты героизма, самоотречения, подвижничества оценивались весьма критично. Эти отвлеченные порывы, не вытекающие из человеческой природы, а демонстрирующие лишь некие всплески духа, как полагалось, будут все более редкими.

В целом позитивистская антропология оказала немалое влияние на всю последующую философию. Представители философии жизни, оставаясь в русле биологической парадигмы, проявили обостренный интерес к человеку как к живому существу. Немецкая классическая философия антропологии с предельной отчетливостью поставила вопрос о том, что такое человек как биологический организм. Современные социобиологи, как уже отмечалось, возродили натуралистические истолкования нравственности.

Многие сюжеты позитивизма, в частности соотношение свободы и необходимости, проблема свободной воли, обсуждались немецкими и русскими философами. Огромное внимание инстинктуальной природе человека уделили сторонники психоанализа. Все это говорит о том, что позитивистская версия человека органично вплетена в процесс формирования философско-антропологических взглядов XIX и XX столетий.

Новая общественная наука, предлагаемая Контом, оказалась исследованием законов исторического развития. Она основывается на наблюдении и сравнении, а значит, на методах, сходных с теми, которые используют другие науки, особенно биология; но сферы применения этих методов будут уточнены, так сказать, с помощью ведущих идей позитивистского учения, его синтетической концепцией статики и динамики. Служит ли это пониманию строя данного общества или основных направлений истории – в обоих случаях разум подчиняет отдельные наблюдения предшествующему постижению целого.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Глава 4. Проблемы эволюции природы человека в метаисторической перспективе

Парадигма метаистории как мета XX века

Необходимость постижения логики изменений человеческого общества посредством использования несравненно более «крупномасштабных» единиц измерения исторических протяженностей, нежели было принято ранее, была подвергнута проективной рефлексии представителями философии России и Запада на заре XX века. Важность этого осмысления была усугублена уже в конце этого столетия также и тем обстоятельством, что тогда – каждая по собственным причинам – потерпели фиаско две главных модели прежней, «всеобъемлющей» исторической хронологии:

1) идея плодотворности выделения (в духе демократическо-либеральных идеалов) таких этапов эволюции планетарного социума, как «доиндустриальное», «индустриальное» и «постиндустриальное» общество. Она оказалась подвергнута сомнению в контексте очевидного краха гипотезы о грядущем «конце истории» Ф.Фукуямы: ожидаемая бесконфликтность «культуры эпохи пости- истории» сменилась угрозой «столкновения цивилизаций» и выхода на арену новых активных глобальных геополитических игроков;

2) идеологизированное учение К.Маркса о коммунистической «общественно-экономической формации» как социального эталона, на достижение которого телеологически ориентирован весь убыстряющийся ход исторического процесса, было скомпрометировано крахом системы «реального социализма», наиболее общей теоретической санкцией которого выступал исторический материализм; экономический детерминизм, фундировавший эту

версию понимания всемирной истории, был дискредитирован экспансией институтов «информационного общества», пафосно дистанцирующегося от практик доминирования сфер материального производства.

Одновременно в светской мысли Европы обозначилось радикальное осознание того, что вся «новоевропейская картина мира», включающая в свои рамки модель Вселенной, устроенной согласно механике И.Ньютона, а также схему эволюции, протекающей по Ч.Дарвину, является столь же мифологической, как и христианская доктрина мироздания. Эту мысль наглядно продемонстрировали О.Шпенглер¹¹⁴, А.Бергсон¹¹⁵, М.Элиаде¹¹⁶ и др.

Дополнено это новаторское осознание было также перспективным допущением того, что концепция «общественного прогресса», лежащая в самом основании парадигмы миропонимания Нового времени, применима лишь к рефлексии над весьма ограниченными отрезками человеческой истории. Даже в формате изучения тех периодов планетарного прошлого, которые не включают в себя «архив доисторических эпох», концепция действенности теории «мировых циклов» отнюдь не утратила собственного эвристического потенциала исторического объяснения¹¹⁷.

Метаистория: предтечи

Интеллектуальное допущение актуальности метаисторической сферы бытия людей правомерно истолковывать как явление вполне традиционного свойства: так, предположение о том, что некая Божественная реальность способна генерировать иную, человеческую действительность, закономерности существования коей будут не сводимы к аналогичным характеристикам порождающей реальности, выдвигал еще византийский богослов Василий Великий в IV в.¹¹⁸.

Николай Кузанский (середина XV в.) так трактовал проблему соотношения порождающей реальности (области осуществления законов «метаистории») и реальности вторичной, выступающей для него *виртуальной* (сферы повседневных судеб людей): «... Зная, что Ты – сила, или начало, откуда все... я гляжу на стоящее передо мной большое и высокое ореховое дерево и пытаюсь уви-

деть его начало... Я обращаю внимание на дивную силу того семени, в котором было заключено целиком и это дерево, и все его орехи, и вся сила орехового семени, и в силе семян все ореховые деревья. И я понимаю, что эта сила не может развернуться целиком ни за какое время, отмеренное небесным движением, но что все равно она ограничена, потому что имеет область своего действия только внутри вида ореховых деревьев... Потом я начинаю рассматривать семенную силу всех деревьев различных видов, не ограниченную никаким отдельным видом, и в этих семенах тоже вижу виртуальное присутствие всех мыслимых деревьев.

Однако если я захочу увидеть абсолютную силу всех сил, силу-начало, дающую силу всем семенам, то я должен буду выйти за пределы всякой известной и мыслимой семенной силы и проникнуть в то незнание, где не остается уже никаких признаков ни силы, ни крепости семени [...]. Таким путем я вижу, что абсолютная сила – лицо, или прообраз всякого лица, всех деревьев и любого дерева... Стало быть, дерево в Тебе, Боге моем, есть сам Ты, Бог мой, и в Тебе истина и прообраз его бытия; равным образом и семя дерева в Тебе есть истина и прообраз самого себя, т. е. прообраз и дерева, и семени...»¹¹⁹.

Подобное постулирование диады «божественная или предельная реальность vs субстанциальной реальности, пассивно существующей в собственном пространстве-времени» исключало возможность помыслить некую «иерархию» реальностей: данная «объектная пара» могла мыслиться лишь в контексте «бинаризма» её «соположенных» компонентов и находящаяся вследствие предельности последних в состоянии неизбежного внутреннего антагонизма.

Становление впоследствии монистической «научной картины мира», заместившей божественные закономерности на «законы природы», означало постулирование одной реальности – «природной» – при сохранении космического статуса *virtus* как особой, всепроникающей силы. (Этим обстоятельством были, в частности, фундированы дискуссии новоевропейского интеллектуализма о соотношении науки и религии, науки и мистики, о природе и горизонтах магического.)

Главной методологической предпосылкой, содействовавшей утверждению в мировой культуре категории «метаистория», выступает констатация наличия некоего «потустороннего» начала, регулирующего реализацию «посюсторонних» исторических за-

кономерностей. «Метаистория» выступает здесь как область проявления, «объективации» в общечеловеческой реальности «дыхания» другого (иного, более высокого) мира нематериального порядка, действенную активность которого (*virtus*) в сфере протекания повседневной жизни человечества, а также в реализации его исторических судеб признают все основные мировые религии.

В границах вполне сложившейся немецкой трансцендентально-критической философии (Г.Гегель) постулировалось, что главная идея философии истории о том, что разум господствует в мире и, следовательно, то, что всемирно-исторический процесс совершается разумно, должна быть выведена лишь из рассмотрения самой этой истории, как ее результат, а не наоборот. Эта мысль о разумности истории становится у Гегеля своего рода ее основанием.

Согласно Гегелю¹²⁰, воплощенный во всемирной истории, разум выступает как мировой разум, в качестве творца истории он обретает качества мирового духа, и, поскольку история необходимо обнаруживает деятельность духа, ее ход разумен. Философская история и должна выявить именно это обстоятельство, начиная с освоения эмпирической истории и в то же время руководствуясь разумным подходом, т. е., будучи освещена идеей. Тезис о господстве разума в мире и во всемирной истории означает у Гегеля, во-первых, признание объективной закономерности в истории, а, во-вторых – признание того, что мир развивается целесообразно, телеологически, что у него есть *конечная цель*, которая должна быть достигнута и осуществлена.

Следует, по Гегелю, ответить на два вопроса: каково содержание этой конечной цели и как оно осуществлялось. Цель разума, считает Гегель, в нем самом, и она никогда не выражает себя в чистом виде, проявляясь лишь в виде исторической тенденции, осуществляемой посредством человеческих страстей, гения, действующих сил. И этот «план провидения» от людей всегда скрыт; история видится людям лишь как собрание случайных событий.

Представив всемирно-исторический процесс как прогресс в сознании духом свободы, Гегель говорит о несовпадении личных целей людей и объективных результатов их деятельности, объясняя саму суть механизма действия исторических законов. Главную особенность так называемой «хитрости разума» он видит в том, что внешне случайные действия людей оказываются способом осуществления божественной цели, когда разум

использует индивидов в качестве инструментов в своем поступательном развитии. В результате взаимодействия множества отдельных человеческих действий, столкновения различных интересов, страстей и т. п. возникают тенденции, участниками действиями не предвиденные, но свидетельствующие о реализации объективной возможности, цели или идеи.

Гегелевская фигура «Абсолютного Духа» в целом являла собой некий базовый камертон для приведения всего комплекса самых разнообразных оценок исторического процесса к «общему знаменателю» прогрессивного движения мира (естественно, в его приватном понимании).

Понятие «метаистория» в русской классической философии

Исторически первой попыткой системного преодоления принципа историзма, почти безраздельно господствовавшего в новоевропейской науке, выступил проект коренного пересмотра самих основ истолкования исторического процесса, предложенный русскими мыслителями первой половины XX века: Н.Бердяевым, С.Булгаковым (с именем которого обычно и связывают происхождение самого этого термина) и Д.Андреевым.

В напряженной манере, присущей персонологическим школам философствования, изобразил понимание, требуемое для адекватного постижения истории, Бердяев: «В истории через болезненное и дурное время, пожирающее и истребляющее, превращающее жизнь нашу в кладбище, где на костях умерших отцов воздвигается новая жизнь сынов, забывших отцов, действует истинное время, неразорванное время, время, поддерживающее связь, в котором нет разрыва между прошлым, настоящим и будущим»¹²¹.

Согласно подходу, предложенному о. Сергием Булгаковым, за скрытыми проявлениями непосредственно наблюдаемого людьми событийного исторического пласта – на скрытом «втором» плане бытия людей – существует начало, реализующее функции принципиально неподвластные научным истолкованиям и интерпретациям. При этом соотношение их между собой о. Сергей трактовал в стилистике категориально-понятийных рядов фило-

софского учения И.Канта: согласно версии этого православного мыслителя, метаистория есть «ноуменальная сторона того универсального процесса, который одной из своих сторон открывается для нас как история»¹²².

Несколько позднее в книге «Свет невечерний» (Отдел 3. Человек: Человеческая история) Булгаков добавил: «Для религиозного сознания исторические эпохи определяются иначе, нежели для историка – хозяйства, права, культуры и т. п. Быть может, под громы войны и мировых потрясений и не без связи с ними, и ныне для мира совершается нечто такое, что для его судеб подлиннее, окончательнее, существеннее, чем вся эта война и чем весь этот шум, поднятый европейским *прогрессом*»¹²³.

По мысли эзотерика с трагической судьбой Д.Андреева, применение кантовской терминологии к проблемам этого порядка «вряд ли поможет уяснению существа дела». С точки зрения Андреева, понятие «ноуменальное» (по Канту, нечто непознаваемое, «вещь-в-себе») и «феноменальное» выступают продуктом разнонаправленных векторов движения философской мысли, вызванных противоположными «философскими потребностями»: «философия истории есть именно философия; метаистория же всегда мифологична»¹²⁴.

Поэтому, в рамках квалификаций автора знаменитой «Розы мира», метаистория являет собой «ныне лежащую пока вне поля зрения науки, вне ее интересов и ее методологии совокупность процессов, протекающих в тех слоях инобытия, которые, будучи погружены в другие потоки времени и в другие виды пространства, просвечивают иногда сквозь процесс, воспринимаемый нами как история. Эти потусторонние процессы теснейшим образом с историческим процессом связаны, его собою в значительной степени определяют, но отнюдь с ним не совпадают и с наибольшей полнотой раскрываются на путях именно того специфического метода познания, который следует называть метаисторическим»¹²⁵. Также под «метаисторией» позволительно понимать (согласно изложенной выше позиции Андреева) «учение об этих процессах инобытия – учение, разумеется, не в научном, а именно в религиозном смысле».

Андреев указывал, что у человека теоретически существует возможность познания метаисторических процессов, обусловленная рядом психологических предпосылок. Речь идет об инициации

некоей «врожденной предрасположенности», которая в зависимости от внешних обстоятельств может «подвергнуться развитию, иногда даже чрезвычайно ускоренному»: последовательность здесь такова – переход от метаисторического «озарения» через соответствующее «сосерцание» в направлении «метаисторического осмысления»¹²⁶.

Андреев был убежден, что метаисторический метод познания принципиально ортогонален «строго научным» формам познания: это – результат глубинного психологического переживания, дающего посвященному человеку ресурс высвобождения из трехмерной реальности повседневности в многомерный мир метаисторической реальности.

В первом приближении можно сделать вывод: для Булгакова и для Бердяева метаистория – это «управляющая система», реальность более высокого уровня, возвышающаяся над земной человеческой историей и направляющая ее. Для Андреева метаистория реально располагается «за, после» (по аналогии с «метафизикой» Аристотеля) традиционно понимаемой истории, органично включая в себя знание не только о восходящей, но и о нисходящей тенденции изменения окружающего людей мира.

Ни один человек, сообщество или организация не имеют права претендовать на обладание абсолютной истиной относительно сути устройства окружающего мира: «Абсолютная истина есть достояние только Всеведущего Субъекта. Если бы такой истиной обладал какой-нибудь человеческий субъект, например коллективное сознание конкретно-исторической церкви, это обнаружилось бы объективно в безусловном всеведении этого коллективного сознания. И тот факт, что таким всеведением не обладает ни один человеческий коллектив и ни одна личность, лишней раз показывает беспочвенность претензий какого бы то ни было учения на абсолютную истинность»¹²⁷.

Метаистория: парадигма

Кризис идеалов и норм классической науки, дополненный в XX в. ренессансом как религиозной, так и эзотерической версиями объяснения мира (В.Розин), обусловил экспансию тезиса о невоз-

возможности исчерпывающего истолкования целей и закономерностей движения цивилизации людей в границах любой разновидности монистической философии истории.

В частности, исследования рубежа XX–XXI вв. продемонстрировали, что принятое различие между историей (как «дисциплиной, изучающей прошлое») и философией истории (призванной формулировать некие всеобщие и универсальные закономерности исторического процесса) во многом условно: оно является схемой, сложившейся до утверждения разработанной философии языка. Так, согласно Х.Уайту, современный «подход к проблеме исторического сознания XIX века позволяет мне игнорировать различие, являющееся не более чем некритично принятым клише, между собственно историей и философией истории. Я полагаю, что проник на метаисторический уровень, где собственно история и спекулятивная философия истории обнаруживают общий исток в любой попытке понять смысл истории в целом. Я говорил о том, что собственно история и спекулятивная философия истории различимы только в выражении, но не в содержании. В собственно истории конструкция вытесняется во внутреннее [пространство] повествования, в то время как *полученным* данным позволяет занять привилегированное положение в самой истории. В спекулятивной философии истории мы имеем обратный случай. Здесь на передний, эксплицитно изложенный план выносятся концептуальная конструкция, которая систематически обосновывается посредством данных, используемых, прежде всего, для иллюстрации или примера. Я заключаю, следовательно, что каждая философия истории содержит внутри себя элементы собственно истории, так же как каждая собственно история содержит внутри себя элементы вполне сформировавшейся философии истории»¹²⁸.

Принципиально родственный путь осмысления языковой нагруженности концепта «метаистория» применительно к «растяжке» «история – философия истории» мы обнаруживаем и в исследованиях отечественных специалистов, посвященных данной проблеме¹²⁹. В данном случае мы можем наблюдать смысловое и концептуальное созвучие, синхронность процедур реконструкции содержания пакетного понятия «метаистория», осуществляемых российскими и зарубежными специалистами: предпосылкой этому послужил

религиозно-философский ренессанс, происходящий в современной России, а также нахождение в состоянии принципиального резонанса мировых творческих изысканий начала третьего тысячелетия.

В общем и целом, парадигма «метаистории» ориентирована на синтез религиозной (богословско-теологической) и эзотерической версий знания о мире природы и человека. В ней человек обретает особый – «метакультурный» – статус, одновременно проявляющийся как в «истории», так и в «географии» его бытийствования. Абсолютная беспощадность, неизбежно присущая «войне культур», распространяется здесь также и на сферу взаимодействия и взаимозависимости разнообразных «цивилизационных типов». Так, циклическая схема движения и изменения замкнутых цивилизаций (Н. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби) трансформируется в многомерную модель жестких столкновений между ними на всех без исключения уровнях общественной организации: индивидуальном, групповом и социальном, дополненными собственно метаисторическим планом.

Главными постулатами метаисторической парадигмы мира правомерно рассматривать:

1) утверждение Абсолюта, или Высшего – (не)персонифицированного – Разума, в качестве первоосновы всего сущего;

2) констатация многомерности каждого из внечеловеческих миров (в том числе – «Божественного»), а также их параллельности, дополненная признанием их способности – посредством (не) мотивированной активности их обитателей – значимо воздействовать на материальный мир, населяемый людьми;

3) провиденциальная вера в оптимистическую историческую перспективу «низшего человечества», призванного практически неограниченно совершенствоваться в области индивидуальной и планетарной энергетики, морали и интеллекта;

4) отказ от «линейно-прогрессистской» модели человеческой истории, замена ее идеей последовательной смены «коренных рас» (обычно – семи), базирующейся на схеме всемирной истории, принципиально лишенной любых стартовых и финальных хронологических ограничителей;

5) признание атрибутивной наделенности метаистории людей базовым смыслом, заключающемся в беспредельном душевно-духовном (само)совершенствовании человечества.

Метаистория как мировоззренческая парадигма фундирована тезисом о глобальной взаимозависимости всех элементов Вселенной («макрокосмоса»), имманентно предназначенной для неограниченного раскрытия потенциала «микрокосмоса» (Человека). Макро- и микрокосмос трактуются как сущностно подобные друг другу.

В целом, допустимо предположить, что становление концепта «метаистория» явило собой своего рода интеллектуальный «противоход» оформлению т. наз. «антропного принципа», провозглашающего жесткую зависимость микрокосмоса (человека как сложной системы и космического существа) от физических параметров макрокосмоса (Вселенной).

Человек метаистории: природа и цели

Термин «метаистория» на самоосознающем этапе своего существования выступал предметной аппликацией философской категории «теоцентризм» на сферу исторического понимания земной реальности. Тем самым предполагалось, что люди – в качестве важнейших субъектов истории – в собственном поведении провиденциально обусловлены воздействием на них трансцендентных факторов надматериального плана.

Первой версией антихристианского, а-теологического издания парадигмы метаистории правомерно считать концепт «вечного возвращения» Ф.Ницше, использовавшего эту метафорическую конструкцию для обозначения высшей формы утверждения жизни, особого способа бытия сущего¹³⁰.

Данную идею философ охарактеризовал как «высшую формулу утверждения, которая вообще может быть достигнута». По мысли Ницше, время в его бесконечном течении, в определенные периоды, должно с неизбежностью повторять одинаковое положение вещей. Идея вечного возвращения означала возможность повторения всякого явления: через бесконечное, неограниченное, непредвидимое количество лет человек, во всем похожий на Ницше, сидя также, в тени скалы, найдет ту же мысль, которая будет являться ему бесчисленное количество раз. Это открытие, по мысли Ницше, облагораживает и одухотворяет каждую минуту жизни, придавая непре-

ходящий характер любому ее мгновению, непреходящему в силу его вечного возвращения: «Пусть все беспрерывно возвращается. Это есть высшая степень сближения между будущим и существующим миром, в этом вечном возвращении – высшая точка мышления!»¹³¹.

Вечное возвращение становится у Ницше своего рода символом судьбы. Это то, что являет собой мудрость всего земного, временной охват бесконечного, вечности, это то, что замыкает ее на себе как кольцо бытия, вечное сплетение кругов орла и колец змеи. Вечное возвращение в таком понимании есть своего рода наказание «существованием», когда время, взятое как цикл, как повторение, может раздавить любого, кто не способен «откусить голову змее нигилизма» и преодолеть отвращение для высшей радости. Ницше провозгласил, что высший смысл жизнь приобретает исключительно благодаря тому, что она вновь и вновь возвращается, налагая при этом колоссальную ответственность на человека. Последний должен суметь устроить ее таким образом, чтобы она оказалась достойна вечного возвращения. При этом человек (в соответствующей ипостаси – сверхчеловек) может и должен вынести мысль о том, что игра жизни длится бесконечно, и что этот же самый мир будет вновь и вновь повторяться. Ницше, по оценкам его преемников, четко уловил исторический момент, когда человек вознамерился приступить к господству над всей землей, вступив тем самым в новый этап мировой истории. При этом он оказался не подготовлен в своей прежней сущности для того, чтобы взять на себя эту роль: потому-то он и должен вознестись над собой, чтобы соответствовать этому высокому призванию¹³².

Во многом созвучным этой идее Ницше явилась модель, предложенная Р.Геноном, предложившим собственную концепцию истолкования противоречивого процесса становления современного европейского человека. По мысли Генона, современный человек Европы является духовно «перебродившим»: он многократно подвергался духовным мутациям вследствие взаимодействия и противоборства проекта монотеизма, с одной стороны, и «изначального, солнечного, нордического» проекта – «Примордиальной Традиции», с другой. В ходе жесточайшей конкуренции этих двух факторов метаисторического порядка и формата действия создается общество людей современного типа¹³³. Такой социум замечает традиционную «среду обитания» первозданных индивидов.

Горизонтом восприятия духовно мутировавшего, больного «общественного человека» выступают социальные факты в их собственном значении¹³⁴. Его формируют окружение ему подобных индивидов, стандартизирующая школа, банальное духовно-нравственное наследие и т. д. У него нет и – в этих условиях – не может быть другого «наставника» за исключением консенсусных элементов социальной среды. Такой порядок жизни и именуется Геноном «профаническим», или «нетрадиционным» обществом.

Замкнутое само на себя, оно воспроизводит людей, которые не способны непосредственно созерцать фундаментальную онтологическую реальность. Единственное, что они могут созерцать – это массу людей во времени, в истории, в их социальном окружении: во всем том, что и именуется «культурным многообразием» истории. Такой человек «по определению» не может выйти за рамки, в границах которых он зафиксирован как существо «публичное», «социальное», «коллективное». В таких условиях, по мысли Генона, все обитатели цивилизации Запада лишь существуют и исключительно выживают, обрекая себя на неуклонную деградацию (которая уже различима всем мыслящим индивидам, оснащенным абсолютно неискушенным и невооруженным взором)¹³⁵.

Перспективу слома данной деструктивной тенденции Генон усматривал, главным образом, в интенсификации деятельности разнообразных инициативных (со)обществ, способных реанимировать для Запада идеалы Примордиальной Традиции. Актуальность этой духовной процедуры признают сегодня также и подвижники института науки. В научном сборнике «Философия, наука, цивилизация» мы, в частности, находим следующий пассаж: «...Исток и потенциал варварства [Эпохи модерна] Ш.Айзенштадт (профессор Иерусалимского университета, автор многих книг. – А.Г.) усматривает в том, что главные измерения человеческого совокупного опыта, которые существуют лишь в единстве, были *идеологически* отделены от этого опыта, противопоставлены друг другу и абсолютизированы. В особенности были воздвигнуты границы между рассудком и чувствами, воплотившиеся в не просто различные, но и борющиеся друг с другом *легитимации*, т. е. оправдания, рационализации социального порядка. Среди таких легитимаций главными были те, которые апеллировали к *примордиальному*, гражданско-цивильному и духовному порядкам... Слово *примор-*

диальный... вошло в общее употребление в западной литературе второй половины XX в., будучи взятым из лексикона гуссерлевской феноменологии, в которой *primordial* (иногда *primordial*) означает все относящееся к миру *первого порядка*, т. е. к миру частного, индивидуального Я как *монады*, сначала рассмотренной в условной... абстракции от... социального и исторического мира. В частности, акцент на *примордиальное* означает близость к человеческому телу, его потребностям и реакциям, к миру чувств, к биолого-этническим характеристикам человеческого Я и т.п.... *Программатика* модерна... связана, согласно Айзенштадту, с тем, что примордиальное как бы *заклучалось в скобки*, отодвигалось на задний план социальными, коллективно-гражданскими, духовно-теоретическими формами и констелляциями человеческого опыта, которые выступили (разумеется, через посредство соответствующих идеологов, теоретиков, политиков, религиозных деятелей и т. д.) с... абсолютизированными, даже универсалистскими претензиями... *Примордиальное*, будучи оттесненным на периферию значений и смыслов социальной жизни, не исчезло и даже не смирилось со своей второстепенной ролью»¹³⁶.

Наличные социальные тренды, приводящие к утрате индивидами даже их собственной сексуально-половой идентичности, resultируются в радикальных трансформациях не столько самой человеческой природы, сколько в утрате значительной массой населения социально-психологической аутентичности, раньше ассоциировавшейся с национальным характером. Глобализация, зародившись как процесс интенсификации межличностных коммуникаций, сегодня делает акцент не на формирование «личности просвещенческого склада», т. е. «приспособленного человека, усвоившего нормы, правила, способы действия и т. п., а на воспитание *человека культуры*, т. е. человека, способного менять основание своего мышления, в противоположность человеку цивилизованному, т. е. человеку способному действовать в соответствии с усвоенными нормами, правилами»¹³⁷.

Согласно оценкам Ж.Делёза, итогом данных культурных мутаций призвано стать «нечто гораздо меньшее, чем исчезновение существующих людей, и нечто гораздо большее, чем изменение понятия: это пришествие новой формы, не Бога и не человека, и можно надеяться, что она не будет хуже двух предыдущих»¹³⁸.

В целом же, перспективный метаисторический взгляд на будущее биологического вида *homo sapiens* не выглядит слишком оптимистичным. Высоконравственная «борьба человека за человеческое в самом себе», неизменно выступавшая лейтмотивом всех людских техник «делания себя», постепенно преобразуется в ряд внутренних и внешних личностных конфликтов, взаимно отягощающих друг друга и регулярно вступающих друг с другом в разрушительный резонанс. Так, сегодня суммируются:

- сшибки разума индивида с его бессознательными психическими процессами (популяризация каковых психоанализом трактовалась Геномом как абсолютное и беспорное «зло»);

- противоборства человека и внешней социальной среды, составляющие основу для всевозрастающего отчуждения и самоотчуждения людей;

- усугубляющееся противостояние человечества с его собственным сущим, реализующееся в приближении планетарной экологической катастрофы;

- сохраняющийся риск случайной трагедии космического масштаба, противодействовать которой человечество еще не в состоянии.

В этом контексте (апеллируя, правда, не столько к возможности гибели разума на Земле, сколько к феноменам все большего распространения антропологических характеристик, абсолютно чуждых «естественной природе» людей), М.Фуко подчеркнул: «... человек не является ни самой древней, ни самой постоянной из проблем, возникавших перед человеческим познанием. Взяв ... европейскую культуру с начала XVI века, – можно быть уверенным, что человек в ней – изобретение недавнее... И конец его, может быть, недалек. Если эти диспозиции исчезнут так же, как они некогда появились, если какое-нибудь событие... разрушит их, как разрушена была на исходе XVIII века почва классического мышления, тогда – можно поручиться – человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке»¹³⁹.

Адекватно квалифицировать это (не только гносеологическое) пророчество в начале третьего тысячелетия христианской эры способны лишь визионеры и мистики: по крайней мере, те из них, кто видел воплощенное зло на дистанции вдоха. Их прогнозы, как правило, были утешительны.

Глава 5. Конструкция постчеловека: концептуальный персонаж в персональном компьютере

1. Curriculum vitae: человек как венец Природы, подобие Бога и Личность

Адам – Антропос – Гомо = ЧЕЛОВЕК появился на Земле, по точно подтвержденным радиоуглеродным анализом данным археологической науки, по-видимому, приблизительно около 3,5–2,5 млн. лет тому назад. Согласно авторитетным письменным источникам ему 7815 лет. Такое временное разночтение обусловлено различием трактовок его сущности: в первом варианте это предельно, вплоть до отказа от себя, эволюционно развившееся природное животное, по второму он – тварь, результат волевого акта Супранатуральной Силы, запечатлевшей в нем собственный образ. В истории представлений о человеке данные версии переплетались, иногда сливаясь, чаще опровергая друг друга. Однако в обеих, а также прочих, паллиативных, при самых острых спорах, человек считался неким особым, уникальным феноменом, по крайней мере на Земле. Существом, которое задает смысл существованию остального сущего. Это «малый мир», «микрокосм», «мера всех вещей», «эманация Абсолюта», «разум Вселенной». Универсальный по способу деятельности, он Единственный Субъект бытия, ничем и никем незаменимый носитель свободы. Он второй после Бога и его небесных помощников – ангелов, которые должны заботиться о человеке.

Соответственно, присущий философии как метафизике «основной вопрос» состоит из отношения «человек-мир». В перетягивании каната между его сторонами дело доходило до солипсизма, когда получалось, что мир, реальность возможны постольку, поскольку воспринимаются человеком. В истории науки возник и сохраняет влияние так называемый антропный принцип, согласно которому не будь людей, Вселенная в своих фундаментальных параметрах была бы совершенно иной (если бы она без него вообще решилась быть). Апофеозом значимости проблематики человека следует признать формирование в XX веке философской антропологии, претендующей на статус единственно адекватной

современным требованиям философии. Её исходная установка в том, что представление о человеке всегда лежит в центре любой системы мысли. Философствование «по определению» есть следствие жизненного опыта человека, его прояснение и оправдание для себя и для мира. «Человек – это в известном смысле всё» – провозгласил М.Шелер. Это положение можно считать **credo** философской антропологии.

Если природная реальность зависит от человека, то социальная состоит из него. Человек – микросоциум. Социум – мегачеловек. Человек – предпосылка и продукт истории, и любая попытка его противопоставления обществу несет привкус абсурда. Хотя, конечно, их отношение менялось. Состоянию дикости и варварства соответствовали стадные и кровнородственные формы совместной жизни, возникновение экономического разделения труда породило собственно социальные связи и Личность. С этого времени можно считать, что всякий человек, живущий в обществе, является личностью. Мы говорим об индивиде как о человеке, когда сравниваем его с другими видами сущего, неорганическими или живыми, и о нем же как о личности, когда от-личаем от других людей. Личность – это человек с «определенным артиклем». Вряд ли можно считать обоснованным разведение данных понятий по признаку наличия или отсутствия в них природного, т. е. жизненного начала. Что за личность без страстей и телесных переживаний, в сущности говоря, без чувств? А значит без души, а потом и без ума. «Презумпция личности» – условие гуманистического мировоззрения. «Животворящая Троица»: природа-общество-личность (ПОЛ) воплощается в человеке «неслиянно и нераздельно». Все они живут, будут жить или умрут – вместе.

И в религиозном, и в светском метафизическом сознании дальнейшее существование личности как вершины земного бытия мыслится прежде всего в плане духовного совершенствования, которое, в виду сложности и открытости человека миру, бесконечно. Конечные цели, правда, разнятся: в одном случае подготовка к индивидуальной вечности, переделка себя по канону богоподобия, в другом, социальное бессмертие рода и гуманизация жизни. В обоих случаях, однако, это антропоцентризм, хотя не онтологический, а ценностный. В XX в. задача социально-практической гуманизации жизни наиболее определенно и целенаправленно ставилась

марксистской идеологией. При коммунизме личность впервые в истории должна перестать быть средством решения каких-либо других, пусть благих и великих, вопросов и превращается в самоцель развития. Труд, любовь, познание, творчество наполняют ее бытие высшим смыслом. Это общество в котором «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех». Несмотря на неудачу в реализации коммунистических идеалов, классическое сознание не могло и не хочет отказываться от гуманизма. На него ориентировано и содержание «академической» философской антропологии, а также образовательных стандартов при ее преподавании. Вот как виделись перспективы человека нашему, по историческим меркам современнику, официальному, а для многих и неофициальному философскому авторитету, «главному антропологу» России, организатору и первому директору Института человека, основателю журнала «Человек» академику И.Т.Фролову: «Приоритет человека и новый (реальный) гуманизм – так, я думаю, можно обозначить духовную парадигму, идеологию и политику XXI века»¹⁴⁰.

...Теперь все это не так – рухнуло. Если, конечно, следить не за благопожелательными, а фактически идущими в мире процессами. Возникло информационное общество, точнее, информационная реальность. О ней вовсю говорят, но часто «фразерски», не отдавая отчета в вытекающих отсюда следствиях. Фундаментальное из которых, что это среда не тел и вещей, а отношений, не субстратов, а связей, коммуникации. Изменяется сама субстанция бытия и вся его целостность, что, в свою очередь, не может не влиять на состояние входящих в него частей и элементов. На основе информации образуются виртуальные формы реальности, создающие совершенно небывалые условия для тела и духа человека. Они радикально отличаются от тех, в которых он пребывал в течение тысяч лет природной эволюции. Это не может не отражаться в философско-социологической мысли, не иметь своей идеологии. На смену субстанциализму как принципу объяснения бытия идут релятивизм и коннекционизм. Классическое сознание, включая и «неклассическое» в его узком смысле, вытесняется постнеклассическим. Иными словами, реализм или «модернизм» в его широком смысле, уступают место пост/транс/модернизму. «Истина» постмодернизма – другая, противоположная прежней духовной

традиции, более того – всей культуре. Главное в нем – отказ от метафизики, а значит и сложившихся в течение веков представлений о человеке, его месте в мире. Этого места «метафизическому человеку» больше нет. Отсутствие – автора, субъекта, человека является специфицирующим признаком, сутью актуального «пост-современного» философствования. В этом отношении оно прямо противостоит философской антропологии, отменяет её. Кто еще говорит о человеке, его высшей ценности, тот едет в карете прошлого. Он консерватор и фундаменталист. В той же повозке – гуманист. Если не хуже.

Живому, чтобы отсутствовать, сначала надо умереть. И человек умирает, активно, интенсивно и прогрессивно. Это настолько очевидно, что закрепилось в словарях и энциклопедиях. Правда, с самоназванием «новые». Например, в «Новейшем философском словаре»¹⁴¹ слову «Человек» уделена одна страница, слово «Личность» отсутствует совсем, в то время как «Смерти» с приложением к тому, что привычно считалось живым, отдано 12 страниц. Это что-нибудь да значит! Деконструкции всей метафизики и прежде всего антропологии, окончательного отказа от различия между объектом и субъектом, означаемым и означающим, бессмысленным и смыслом – вот чего настоятельно требует становление информационной реальности и что фактически происходит в области мысли. Так следуйте за новым, потенциальным, передовым. Остальное приложится. Человек как венец природы, подобие Бога и Личность не отвечает этим прогрессивным тенденциям. Он стал традицией. Но замена ему, мы уверены, найдется. Она – здесь, «при дверях». Её можно сконструировать. А пока давайте скажем: *покойся с миром, [ЧЕЛОВЕК]*.

Группа пост-следователей

Особое мнение

Адам – Антропос – Гомо – Человек, признавая изменение своей роли в мире, в то же время считает данную в этой биографической справке оценку его современного положения и прогнозируемой участи контрпродуктивной. Не вытекая из первоначального, весьма хвалебного исторического описания и ставя тем самым под сомнение искренности его, как оказалось, миз-антропных коллег,

она поспешна и поверхностна. Адам не может отрицать проблем, с которыми сталкивается в так называемом пост(индустриальном, модернистском) информационном обществе и возникновения в нём подрывающих гуманизм тенденций. Однако ссылки на прогресс не должны нас гипнотизировать до отказа от самих себя. Антропос вправе ожидать более глубокого анализа угрожающих ему опасностей, чтобы знать, во имя чего его ставят перед выбором: сохранение идентичности или дальнейшее существование. Мы отказываемся от подписи под выводами о конце этой уникальной формы бытия, превращающими Curriculum vitae в Necrolog, поскольку в них не учитывается противоречивый, многовекторный, нелинейный характер происходящих процессов. Гомо имеет основание полагать, что провозглашение смерти всего сущего – природы, Бога, человека – некой объективной необходимостью свидетельствует о фатальной перверсии мировоззрения ее протагонистов. Захваченные пафосом отрицания, они оставляют без ответа самые принципиальные вопросы в своих собственных построениях. Если «смерть» метафора, то насколько и метафорой чего она является? Если нет, то какая жизнь или форма бытия предлагается взамен нынешней, «устаревшей», и будет ли она «жизнью»? В конце концов что за субъективные цели, кроме первичного рефлекса на информацию, стоят за деконструкцией, и каково ценностное оправдание ее применения к философской антропологии? Не доверяя пост-следователям постмодернизма, хотелось бы самостоятельно разобраться в этих явлениях и концепциях. *Всегда с позиции Человека*, даже если все будет против него.

Консерватор.

2. Человек как тело: информационная реконструкция

При феноменологическом восприятии человек предстает как тело. Т(ч)еловек. Что у него есть душа, психика, сознание мы домысливаем, воображаем, а непосредственно ориентируемся на выражение лица, глаз, походку и поведение. На то, что он говорит. Языком, голосом. Этот «наивный бихевиоризм» господствовал тысячи лет, пока культура не расчленила мир на внешний и внутренний, а у человека не увидела «безвидную» идеальную сущность.

Самые могущественные и таинственные мифические силы проявляли себя в зооантропоморфном облике. Даже в развитых монистических религиях трансцендентный Бог, дьявол и ангелы имеют тело. Умерщвляет человека старуха с косой, а его душу птицеобразные ангелы достают из груди, зацепляя крючьями, ибо она миниатюрная копия своего большого носителя. Зооантропоморфная картина мира казалась настолько естественной, что в форме тел воспринимались, ими называли все остальные, в том числе неорганические элементы сущего, планеты и звезды – небесные тела, их сочетания. Это «стрелец», «дева», «козерог», время делят между собой драконы, собаки и обезьяны, тела бывают твердые, жидкие, газообразные, просто геометрические, есть тела-туловища – «корпуса» станков, кораблей, орудий и т. п.

С развитием хозяйства и познания живая картина мира изживалась, превращалась в метафору. От материального отделяется идеальное, от тела сознание, от души логос вплоть до их дуализации как противоположностей. Поскольку природа лишается зооантропоморфных характеристик, то какие в ней тела? Это «объекты», «вещи», «предметы», а идеальное либо трансцендентально, либо особая субстанция, и весь вопрос в том, как оно связано с материальным, как решается психофизическая проблема. Ею и была озабочена философия в качестве метафизики, да и вся традиционная культура до XX в. Точнее до лингво-семиотико-структурного поворота, на который, после возникновения информационной реальности, мы вправе смотреть как на ее предтечу. Отказ от вещей и субстратов, от онтологии и замена их языком, текстом и структурой есть, в сущности, начало трансформации предметной модели мира в информационную. Знаковые подходы, семиотизация артикулировали тень, которую информационная реальность отбрасывала из будущего. Становление постиндустриальной цивилизации означает, что она стала настоящим, существуя рядом, вместе, а потом проникая внутрь вещно-событийного мира.

По мере проступания из тени контуров новой модели реальности когнитивизм, семиотизм, структурализм и т. д. сменялись текстуализмом, постструктурализмом, деконструкцией – тем, что обобщенно принято называть философским постмодернизмом. По аналогии с лингвистическим, можно по-видимому, говорить о более крутом повороте в том же направлении – информационном и

его гуманитарном выражении в постмодернистской культуре. Или о перерастании лингвистической революции в информационную. Без усмотрения этой связи информационная реальность проявляет себя в ложном свете: как «изм», как идеология и в таком качестве начинает говорить от имени всей эпохи постмодерна, искажая, сужая ее до постмодернизма, из-за чего постмодернистское философствование для тех, кто хочет искренне в нем разобраться, предстает, по выражению одного из отчаявшихся в подобном занятии, «сплошной непонятностью». Ничего удивительного. Постмодернизм допускает, даже предполагает превращение других авторов и тем более читателей в некий материал, сырьё, объект манипулирования при производстве собственных текстов. Это конструктивно-деятельностная установка, принципом функционирования которой является не истина, а достижение поставленной цели. Эффект, эффективность. Её особенности весьма картинно обрисовал Ж.Делёз: «В то время меня не покидало ощущение, что история философии – это некий вид извращенного совокупления или, что тоже самое, непорочного зачатия. И тогда я вообразил себя подходящим к автору сзади и дарующим ему ребенка, но так, чтобы это был именно его ребёнок, который при том оказался бы еще и чудовищем. Очень важно, чтобы ребенок был его, поскольку необходимо, чтобы автор в самом деле говорил то, что я его заставляю говорить»¹⁴². Чтобы не стать, «ничего не поняв», жертвой столь оригинального методологического подхода, заслуженно принесшего Ж.Делёзу славу виртуоза в трактовке других авторов, кроме личной бдительности, надо помнить, что в наше время все товары продаются в обертках и яркой упаковке. Чем опаснее продукт, тем затейливее тара. Чтобы избежать несварения головы со всеми вытекающими отсюда последствиями, постмодернистские тексты не следует употреблять без расшифровки и демистификации. Их нельзя принимать за чистую монету. Гениальность не гарантирует благосмыслия. Их изготавливают те, кто в лучшем случае не ведаёт, что творит, игроки, а в худшем – люди, чье сознание похищено постчеловеческой реальностью, через которых говорит и наступает *Иное*. (Если еще лет 10 назад постмодернизм дружно и резко отвергался, критиковался, то теперь, во избежание прослыть отставшим от прогресса, этого делать нельзя. Ну так, чуть-чуть. Мы будем – «посреди».)

Резонно ожидать, что информационная модель мира должна вести к умалению предметности, особенно ее живых форм. Идеологическая загадка постмодернизма в том, что в нем, напротив, провозглашается телоцентризм. Его внимание сосредоточивается на телесности. Телоцентризм противопоставляется логоцентризму и должен, по декларациям, заменить его. Девиз «от слова к телу», призывы к телесной парадигме культуры, к переходу от вербальности к зрительным образам, от мысли к плоти стали общим местом постмодернистского философствования. Непрерывная профилактика здоровья, порнографическая эксплуатация и косметизация тела, распространение фитнес-практик («мышечная косметика») как будто дают для этого основания. Однако не менее известен и лозунг «смерти человека», стоящий в одном ряду, вернее, победно завершающий борьбу с логоцентризмом. А предшествовали ему отряды идей и аргументов против этно-фаллофоноцентризма, свойств и органов сопряженных с человеческой телесностью. Все мы пока «этно», т. е. представляем ту или иную культуру, «фоним», т. е. говорим на том или ином естественном языке и имеем субстратное или (и) функциональное отношение к фаллосу. Как совмещается телоцентризм с анти-этно-фоно-фаллологоцентризмом? Если же в центре культуры и мира действительно оставляют тело, то оно какое-то странное: «без органов» и «без пространства». Воистину клубок парадоксов и противоречий. Как клубок змей, обвивающих тело Лаокоона, чтобы задушить Героя.

Когда роль явления падает, его значение может возрастать. Чаще всего так и бывает. Все объявляется телом. Душа – тело, письмо – тело, наряду с телами природы (тело1) появились тела культуры (тело2), «тела мысли», дигитальные тела и т. д. «Тело может быть каким угодно; это может быть какое-то животное, тело звуков, души или идеи; оно может быть лингвистическим телом, социальным телом, некой коллективностью»¹⁴³. Если все – тела, то особенного тела, живого тела в его специфической идентичности – нет. В отличие от феноменологической архаики, когда антропная парадигма рассматривала неживое по подобию живого, и метафизического метафоризма, когда тело, не теряя самости, служит про-образом описания окружающего мира, в постмодернизме оно отождествляется с любой, в том числе неживой реальностью. Это «нечто», единица, элемент множественного сущего, взятого,

однако, не в разнообразии, а в одинаковости. Универсальное бескачественное тело является «образным аналогом» информации и количества, т. н. «симулякр». Он(о) их воплощает. Для собственно информационной реальности достаточно чисел и «пустых знаков», но если через эту призму смотреть на материальный мир, её приходится наделять субстратностью – в виде тел. Почему не вещей? Потому что за пределами вещи остаются живые формы бытия. Телом же можно обозначить все. К человеку можно отнести как к вещи, но вещь – не человек.

Отождествление человеческого тела с любыми другими телами следует считать экстенсивным этапом его информационной реконструкции. Этапом его превращения в «сому», в «плоть» как некий материал для дальнейшего использования при функционировании других систем. Прежде всего в современной медицине: одного тела для другого; мертвого для живого; живого для умирающего; молодого (младенцев) для старого; старого для экспериментов (муляжи) или «в искусстве» (выставки художественно обработанных трупов). Сначала для «лечения», а потом «улучшения», «совершенствования». Возникло тело без боли – но и без удовольствия, без запаха – но и без чуй(в)ств, без пота – но и без «мышечной радости». Охлажденная, нормализованная, пастеризованная плоть. Такое молоко хранится дольше. Если сравнивать продолжительность жизни современного цивилизованного человека с тем, сколько жили в традиционном обществе, то в 2–3 раза. Медицинские манипуляции телом являются своего рода подготовительным этапом, апробацией возможностей будущего более эффективного взаимодействия человека с машиной, их взаимопроникновения и сращивания, что позволит увеличить производительность труда, хотя чью и чьего – неясно. Распространение моды на пирсинг – своего рода пробный шар внедрения чипов в человеческую плоть для «интуитивного», минующего органы чувств контакта с компьютером «от мозга к мозгу» и создания «церебрального открытого общества». Глядя на эти процессы, дополняемые искусственной имитацией все большего числа органов, можно сказать, что в эпоху постмодернизма тело в самом деле находится в центре внимания. Однако не ради его сохранения, укрепления и культивирования, а для демонтажа, разложения и трансформации. Ради реконструкции для чего-то иного (сбитый с ног и избиваемый

мый толпой хулиганов человек находится в центре их внимания, но этот центр «не его»). Центризма собственно человеческого тела здесь нет. *Постмодернизм – это антителоцентризм.*

Концептуальным продолжением отмеченных тенденций является знаменитая постмодернистская идея «тела без органов» (ТБО). К легитимации данного феномена привлекаются самые косвенные или противоположные по смыслу высказывания, когда-либо делавшиеся в истории культуры. Обосновать столь невероятный для до- и метафизического времени образ человека, не рисовавшийся даже в мифах (прежним чудовищам органов обычно добавляли) весьма трудно. Апеллируют прежде всего к Антонену Арто, который действительно выступал «против органов». Но здесь повторяется история с критикой метафизики Ф.Ницше и М.Хайдеггером. Они порицали ее «справа», за эрозию присутствия, а постмодернизм, прикрываясь их именами, «слева», за то, что оно в ней все еще наличествует. Так и с А.Арто. Как актер, художник, эстет он выступал за спонтанное, естественное, одушевленное тело. За «тело чистой страсти», экстатическое и сомнамбулическое. Если танец, то в движении должны быть не ноги, а все тело, если секс, то любит цельный человек, а не орган (после виагры). «У настоящего человека нет полового органа», – утверждал А.Арто. Потому что он сам является полом. Органы сливаются с телом – вот эстетический идеал тела, действующего и созерцательного одновременно. В нем воплощается тотальность, характерная для истоков человеческой культуры, дошедшая до нас преимущественно в образцах восточных боевых искусств и духовных практик, в медитации. Современный человек причастен ей разве что в сновидениях. Мастер дзен Ошо рассказывал в своих беседах: «Великий танцор Нижинский говорил: “Когда танец переходит в крещендо, меня больше нет. Есть только танец”. Но это длится недолго. Затем ты возвращаешься. Я считаю, что поэзия, музыка, танец, любовь – не более, чем суррогат медитации... в медитации ты должен исчезнуть навсегда. Возврата нет, и это порождает страх»¹⁴⁴.

Постмодернистское «тело без органов» прямо противоположно этой интенции. Его органы отрываются от целого. Они умяются, отрицаются, ликвидируются. О них больше не вспоминают. Тем самым тело становится «пустым», «без свойств». Это биосубстратное воплощение социального феномена «человека без

свойств», в художественной форме предвосхищенного Р.Музилем. Сейчас «человек без свойств» интенсивно культивируется. Когда мы общаемся по Интернету, не зная ни возраста, ни национальности, ни «про органы» (вместо пола – гендер), то мы выступаем как люди без свойств. Как «некто». В Сети циркулируют чистые мысли с минимальным личностным окрасом в виде стиля и формы выражения. Чистому мышлению соответствует, противопоставляясь, чистое тело. Компьютерные программы состоят из сочетаний пустых знаков. Коррелятивно им возникают, противопоставляясь, пустые тела. Целостный телесный человек, человек как живой организм превращается в часть человека – посторганισμό. В Corpus. (Корпус, если точно по-русски – вместилище, тулов(о) ище.) В плоть. Обезличивание переходит в «обезорганивание».

Тело без органов – соматическое тело. Это бесформенное, бесструктурное образование, некое «расчищенное место» для нанесения знаков или вживления чипов. «Протоплазматическая субстанция», «среда интенсивностей», «кинестическая амеба» – вот его типичные определения в постмодернизме. И если не поддаваться на отвлекающие уловки и случайные аналогии, то мы действительно обнаружим перед собой или самого себя в виде тела, оставшегося «после духа», ушедшего побродить по Сети и виртуальным реальностям. В этом путешествии оно ему не нужно. Виртуально, в сознании человек может мчаться с заснеженных гор, а телесно догнывать на диване, когда никакие органы не функционируют. Он может толстеть или истощаться как компьютерные наркоманы, но в обоих случаях тело атрофируется до биосубстрата. Тело как организм нужно для жизни в естественном, природном или в искусственном, но по крайней мере, предметном мире. Чтобы поглощать и преобразовывать его, сталкиваться и бороться с ним. Все живые тела, кроме простейших, имеют органы. Внутренние и внешние. Напротив, для восприятия и трансфера информации, для «жизни» в гиперискусственном, искусственном-2 достаточно мозга, дополненного, пока нет прямого церебрального контакта с машинным интеллектом, глазами и руками. Чтобы нажимать клавиши и шевелить мышкой. Не функционирующие органы рано или поздно отмирают. У современных интеллектуалов руки на глазах превращаются в ласты. Во что превращаются другие органы, говорить не стоит. «Частичный

человек», которого боялись классическая метафизика, марксисты и гуманисты, – вот он какой! Постмодернизм его не боится. Он его описывает, проектирует и приветствует. Для физиологического закрепления этого процесса нужно два-три поколения. ТБО (тело без органов) или НОТ (новое тело) появится как завершающий этап в реализации информационной реконструкции человека, предварительно осуществившейся на «главных» органах. Прежде всего – на внешних. А потом, когда, по-видимому, тело без органов будет совершенствоваться – на внутренних. Такова оче-видная перспектива значительной части людей, с детства и много сидящих, а постепенно все больше лежащих перед экранами или в специальных шлемах.

Это перед экранами. *В натуре*. Но тела есть и на экранах, которых становится больше, чем живых, с органами или без органов. Для их обозначения тоже нужны соответствующие понятия. Ключевое среди них – «тело без пространства» (ТБП). Близкие к нему – «картография тел», «нулевое тело», «детерриториализованная телесность». Введение данных понятий было бы невозможно без огромной предварительной работы по разрушению метафизической картины мира, в которой тела существуют как вещи, только живые. Они имеют массу, объем, высоту, глубину. Тело без пространства не вещно. Оно «не весит» (не вещит) и существует как конфигурация поверхностей. Теоретическая победа над высотой и глубиной тоже стала возможной после победы знаков и структур над вещами и субстратами. Но обоснование приоритета поверхностей и придания им мировоззренческой всеобщности происходит в рамках постмодернизма. Решающий вклад здесь внес опять-таки Ж.Делёз. Как всякий идеолог, он апеллирует не к процессам, протекающим в производстве, универсуме техники или социуме, а к внутренней филиации идей. В борьбе с «вещностью» метафизической философии он ищет аргументы в самой философии, максимум, в личной жизни. Ссылается на стоиков, на Пифагора, вспоминает о ленте Мёбиуса и т. д., лишь бы не выделять, не акцентировать подлинную движущую причину: возникла техническая реальность экранов и поверхностей, на которые сканируются, куда «уходят» вещи и живые тела; возник double world (второй мир), что, конечно, важнее искусства поверхностей, необходимого для гомосексуальных отношений.

Тело без пространства вместе с текстом становятся заместителями реальности вещей и заслоняют тысячелетия другого способа бытия людей. «Все что происходит и все что высказывается происходит на поверхности. Поверхность столь же мало исследована и познана, как глубина и высота, выступающие в качестве нон-сенса... Двойной смысл поверхности, неразрывность изнанки и лицевой стороны сменяют высоту и глубину. За занавесом ничего нет, кроме безымянных смесей... Поверхность подобна запотевшему стеклу, на котором можно писать пальцем... Философ теперь не пещерное существо и не платоновская душа-птица, а плоское животное поверхностей – клещ или блоха. Как назвать это новое философское свершение?.. Может быть, извращением, которое, по крайней мере, согласуется с системой провокаций этого нового типа философа, если верно, что извращение предполагает особое искусство поверхностей»¹⁴⁵.

Как видим, Ж.Делёз идет ощупью: вместо мониторов «запотевшие стекла», вместо компьютерных плат с напылением сверхчистых веществ «безымянные смеси», по экранам под воздействием мыши прыгает не курсор – это главное орудие мышления « сетевого философа», а «клещи и блохи». Таким же образом, описывая как будто с природы тело без высоты и глубины – на телеэкране, он упорно избегает его соответствующей квалификации. «Всегда говорит именно рот; но теперь звуки уже не шумы тела, которое ест – это чистая формальность; они становятся манифестацией выражающего себя субъекта»¹⁴⁶. Итак, еда для тела без пространства чистая формальность. Шумит, фонит тоже не тело, а что-то другое, благодаря которому «звук становится независимым». Действительно, звук производят аппараты, которые потребляют электрохимическую энергию, а не хлеб с мясом, про которые как бы уже и стыдно вспоминать в серьезном научном разговоре о человеке. Все это правда, кроме... правды. Фактически речь идет не о теле, не о живом теле и не о человеческом теле, а о теле без тела. Нет главного признака тела, который в философии подчеркивается со времени Декарта – массы, объема и протяженности, т. е. пространства. Нет обмена веществ, без которого живое не существует. Информационизм – это антивитализм. Тело без пространства – тело на экране, экранное тело. *Это – анти-тело*. Антитела вокруг нас.

Трудно сказать, является ли подобная двусмысленность пост-модернистского описания тела без пространства сознательным обманом с целью представления любого бытия информацией или это самообман, связанный с неразвитостью экранной среды времени становления данной философии. Ведь в 1960-е гг. эпоха пост-модерна только начиналась. Удивительно другое. Сейчас, когда информационная цивилизация входит в пике, а о деконструкции всего и вся написаны монбланы книг, эта неясность не просто сохраняется, она продолжает культивироваться. «Тело без пространства» всерьёз обсуждается как тело человека. В то время как эти антители начинают заслонять протяжённые и живые, все больше составляя наше окружение. Среди них полно давно умерших (так осуществляется утопия Н.Федорова) или никогда не существовавших. Они энергичнее, красивее, совершеннее живых, кажущихся на их фоне неуклюжими и устаревшими. Копия стала лучше оригинала! (Вот причина, почему «повторение предшествует факту».) И без его примитивных проявлений. Поэтому восхваляется «желание без соблазна», т. е. без соблазнения, т. е. без телесного Другого. Сексуальность адресуется «напрямую, к образам без тел». Достаточно контакта с «телами без пространства». По-старому это называлось онанизмом, тем, что возможно, но находится за пределами нормы. В нем как в «любви без другого» находит свое техническое воплощение идеал свободы (никто ни в ком не нуждается) и атомизация либерального общества, перерастающие в аутизм его членов. Для человека с «телом и органами» это плохо, печально, но ...прогрессивно. Значит – хорошо. Сказать «плохо», решиться на критику экспансии тел без органов и пространства страшнее, чем отрицать собственное существование. Ведь это значит вступить в противоречие с Техникой, прогнать наше новое божество. Быть «атехнистом» при идейном господстве техницизма и информатизма – то же самое, что быть атеистом в Средние века. Это значит претендовать на то, что наше мышление должно быть не рефлексом событий, не «отражением бытия», а рефлексией над ним(и), и на то, чтобы остаться субъектом происходящих процессов – состояние, сохранить или достичь которого, возможно, не удастся вообще. Не успеем, ибо параллельно информационной реконструкции человека как тела разворачивается деконструкция и «пересоздание» его духовно-личностной сущности.

3. Человек как субъект: информационная реконструкция

В XX в. всегда присущая человеческой истории трагическая сторона перестала быть локальной. Она глобализовалась в буквальном и переносном смысле слова. Достаточно вспомнить две унесшие миллионы жизней мировые войны. Меньше обращают внимания на то, что идейно, в символическом универсуме разыгралась своя кровавая драма: исчез, погиб, пропал без вести, умер – человек. Вообще! И не просто сам по себе. Его преследовали и убивали везде и как скоро обнаружат: как автора, читателя, субъекта, личность, сверхчеловека, творца. В философии удар направлялся прежде всего против субъекта. Субъект – это «теоретический человек». Он носитель сознания, языка, активности и свободы. Без него нет объекта (как верно и наоборот). В совокупности субъект и объект исчерпывают наше бытие. Борьба таким образом велась с моделью мира, существовавшей в течение 2,5 тыс. лет, с «осевого времени» как эпохи возникновения культуры и философии. Этот мир подрывается, деконструируется, продолжая разрушаться посредством и в результате все той же лингво-семиотической, а если говорить принципиальнее, информационной революции. Становление информационного общества – время, когда «сломавалась ось времен» и «кончилась история». История как предметно-культурная, субъектная деятельность людей. Эту революцию можно сравнить и со становлением неолита. По своим же апокалипсическим тенденциям она, по-видимому, значимее всех предшествующих исторических поворотов.

Разумеется, борьба вокруг субъекта была неоднозначной. Его критиковали с разных сторон, с противоположными намерениями. М.Шелер – за то, что ориентация на него завела европейскую философию в трансцендентально-рационалистические дебри, где человек потерялся. Надо, возвратив субъекту тело, чувственность и тем самым целостность, поставить его в этом качестве в центр мира. Наше мышление, наша логика так или иначе человекообразны. Любое философствование мотивировано человеческим и приходит к нему. Так возникла философская антропология, претендующая быть смысловым ядром философии вообще. Единственно на человеке, его личности и индивидуальной свободе, отгораживаясь

от проблем остального сущего, сосредоточиваются персонализм и экзистенциалисты. М.Хайдеггер, наоборот, отталкиваясь от экзистенциализма, вернулся к Dasein, «вот-бытию» как нераздельному бытию-сознанию. К субъектно-бытийному единству тяготеют теории «жизненного мира» поздних Э.Гуссерля и Л.Виттгенштейна. Всё это происходило под влиянием революции в естествознании, когда субъект, вопреки классике, включается в познавательный процесс, сначала как наблюдатель, а потом превращается в деятеля, проектировщика и конструктора фактов. Так возникли неклассическая наука, модернистское искусство и искусственная предметно-техническая реальность как повседневная жизненная среда человека. Они до сих пор превалируют в нашем окружении, хотя все это явления индустриального, доинформационного общества. Они современны, актуальны, но – не больше. На фоне «постсовременного», постмодернистского или, если бежать впереди прогресса, трансмодернистского развития цивилизации, они консервативны. Оставаясь модернистскими, они хотят, несмотря на перемены, сохранить человека в его традиционной форме. Они цепляются за его антропологическую идентичность. Между тем с точки зрения деконструктивизма время человека и как телесного существа, и как субъекта истекает. Истекло. Чтобы вписаться в новую, «новационную» информационную реальность и полностью соответствовать ей, он как минимум должен быть реконструирован.

В отличие от косметического ремонта реконструкция предполагает предварительную деконструкцию: прекращение функционирования, разборку на элементы и части, если не деструкцию – разрушение до субстрата. На прекращении функционирования, объявив об изгнании субъекта из теории, остановился структурализм. Остановился на вытеснении, «не сотрудничестве» с ним, на методологическом приеме. В отличие от него постмодернизм (постструктурализм) не игнорирует, а проводит действительную деконструкцию субъекта, дискредитируя его по всем философски важным параметрам. Более того. В отличие от деконструкции человека как телесного существа, которая сразу реконструирует его в «тело перед экраном и на экране», приспособливая тем самым к жизни в новой информационной среде, деконструкция человека как субъекта ведется с «нуля», вернее до нуля. Сначала его «растворяют», доводя до смерти, по крайней мере клинической, и только

после, увидев, что делать с ним больше нечего, да и сами остались без работы (а главное огорчение – что люди, субъекты, не подзревая о своем небытии, продолжают суетиться), эти «проблемные поля» пришлось восстанавливать. Заговорили о «воскрешении субъекта», но... «после человека», в русле *afterpostmodernism*'а и трансгрессии. Дело долгое, непоследовательное, с превратным результатом. Мы же пока должны рассмотреть основные аргументы против присутствия субъекта в мире, его центрального положения в нем, его статуса носителя мышления и свободы. Какими силами и во имя чего отрицается человек-субъект?

Вопросы кажутся сложными, однако если помнить об определяющей смысл всего деконструктивистского философствования борьбе с философией как метафизикой, то ответ не требует отдельных изысканий. Он вытекает из общего отрицания признаваемой в ней реальности (присутствия), не важно, материальной или идеальной, из его борьбы с онтологией и теологией, отказа от различения означаемого и означающего. Это, говоря устаревшими словами, означает, что в нем нет ни объекта, ни субъекта. Постмодернизм, не признавая деления бытия на внутреннее и внешнее, стремится преодолеть бинаризм в подходе к нему, не важно, дуалистический или диалектико-монистический. Можно бы утверждать, что для него оно едино и единственно по самой своей природе, если бы слово «природа» в нем не было табуировано. «Бытие» едино и единственно в языке, тексте, письме как некоем самодействующем (автоматическом) и саморазвивающемся множестве знаков. В том, что стало на место природы, – в информации. Этапность постметафизического преодоления метафизической двойственности мира в том, что если в структурализме субъект снимается, «растворяется» как бы походя, наряду с предметной сущностью, то для постмодернизма смерть субъекта – *credo* или, говоря его языком, – брэнд.

Общая незавидная судьба объекта и субъекта проистекает также из ориентации постметафизического философствования на переход от парадигмы бытия к парадигме становления. Переход «*from being to becoming*» означает потерю субстанциональности мира и его трансформацию в модальное состояние. «Становленческая методология» – синергетика. Если и когда ее превращают в мировоззрение, это ведет к потенциализму и нигитологии. Когда все – процесс и поток, если вещи и тела нам только кажутся в силу

медленности восприятия, то такая же иллюзия наше «Я», сознающий себя человек. Скорость естественной эволюции не поспевает за скоростью искусственных технических перемен, и естественно, существе представляется всё более искусственным, феноменологическим. Научная картина мира становится энергийной, «энергетической», в ней начинает превалировать идеология процессуальности. Хотя становленческая линия борьбы с человекоразмерным бытием не собственно семиотическая, по ней постмодернизм отрывается от статики структурализма, предполагающего сохранение вещей в качестве самих себя. Отрывается все активнее, резче и по мере приближения синергетики к противостоянию с системностью вступает в стадию трансмодернизма как «философии иного». Претендуя на мировоззрение, синергетика подрывает базу идентичности человека-субъекта, делая его из действительного возможным, из телесного виртуальным, из индивида «дивидом» и «мультидивидом». Синергетическое мировоззрение коррелятивно, или, можно сказать, создает условия для того, чтобы субъект трактовался как рефлекс тотально технологизированного общества и информатизма. Так, каким он в этих условиях становится – функцией, модусом, сингулярностью, складкой. Вместо вещи остаётся концепт, а «концепт человека» – персонаж.

«Итак, на вопрос “Кто говорит?” мы отвечаем, – пишет Ж.Делёз, анализируя традиционные метафизические ответы, – в одних случаях, это индивидуальное, в других, что личное, в третьих – что само основание, сводящее на нет первые два»¹⁴⁷. Очевидно, речь идёт о «нововременном» активистско-персоналистском воззрении на субъект, но также в нововременных рамках и противоположном ему, рассматривающем субъект как голос Бога или «просвет» Бытия. Они оба не удовлетворяют Ж.Делёза. «Остается еще один, последний ответ, бросающий вызов как недифференцированному первоначальному основанию, так и формам индивидуальности личности, – ответ, отвергающий и их противостояние, и их дополнительность. Нет, сингулярности отнюдь не заточены безысходно в индивидуальностях и личностях; не проваливаются они и в недифференцированное основание, в бездонную глубину, когда распадаются индивидуальность и личность. Безличное и доиндивидуальное – это свободные номадические сингулярности. Глубже всякого дна – поверхность и кожа. Здесь формируется новый тип эзотерического языка, который сам по себе модель и реальность»¹⁴⁸.

Итак, человек-субъект превращается в сингулярность, некую доиндивидуальную, хотя выделяемую из тотальности бытия единицу. Она безлична, но не пропадает в его «бездне». Это артикулированное, свободно перемещающееся в (по) «языковой реальности» образование – номада. Не обремененное субстратностью, оно (она) кочует, где хочет, не подчиняясь «власти». Власти не узко политической, как думают, представляя постмодернистов какими-то борцами за права человека, а необходимости и обстоятельствам жизни, ее содержанию, «глубине» – не подчиняясь власти присутствия. Данная сингулярность и является тем, что когда-то было человеком, субъектом, индивидом, личностью, экзистенцией, вот-бытием. В сравнении с этими метафизически-антропологическими категориями у нее, кроме отмеченных, масса других преимуществ. Подобно тому как через «поверхность» преодолеваются мучившие философию на протяжении веков оппозиции материального и идеального, объективного и субъективного, природы и ее «зеркала», так через сингулярность решается проблема психофизического дуализма человека – тела и духа, бессознательного и сознания, «нонсенса» и смысла. Экран, табло – это «представительство другого», чье-то материализованное сознание и идеализованная, превращенная в функцию материя. «Нонсенс и смысл покончили со своим динамическим противостоянием и вышли в сопresутствие статичного генезиса – нонсенс поверхности и скользящий по поверхности смысл. Трагическое и комическое освобождают место новой ценности – юмору»¹⁴⁹.

Ж.Делёз исполняет настоящий гимн юмору. Прослушивая его, не следует ограничиваться эстетическими и литературными оценками. Это философская категория, своего рода «картина мира», новая модель бытия, в котором нет ничего смешного. Это действительно эзотерический, т. е. тайный, эзоповский язык разрушения предметной среды, необходимой для существования человека и «диссоциации» его самого как субъекта ради их замены информационно-экранными аналогами. Если смех, даже ирония выражают чувства целостного, телесно-духовного человека, возникающие при его определенного типа столкновениях с миром, то юмор – результат сдвига смыслов в тексте. Это игра понятий, сугубо умственный смех (смайлики) вместо естественно-го, телесно-духовного, не говоря о физиологическом выражении

радости бытия в виде беспричинного, «дурацкого» смеха (обычно молодежи). Но открытые призывы к элиминации целостного человека и замены его концептуальной персоной встретили бы среди людей, не ставших пленниками информационной реальности, много противников, их смех, гнев или плач. Поэтому ему предлагают «выпить иаду» незаметно, вливая его «логически». «Если ирония – это соразмерность бытия и индивидуальности или Я и представления, то юмор – это соразмерность смысла и нонсенса. Юмор – это искусство поверхностей и двойников, номадических сингулярностей и всегда ускользающей случайной точки, искусства статичного генезиса, сноровка чистого (т. е. не обремененного субстратом – В.К.) события и “четвертое лицо единственного числа” (“оно”, трансвестит? – В.К.), где не имеют силы ни сигнификация, ни денотация, ни манифестация, а всякая глубина и высота упразднены»¹⁵⁰. Упразднён, позволим себе сделать обобщение, реальный предметно-телесный мир. Включая трансцендентный, куда человек возносится как духовное существо. В этом – «все» деконструктивизма, итог и смысл его методологических по(д)ходов, борьбы с метафизикой, переписывания истории и т. д. Это *природно-культурно-антропологический элиминативизм – освобождение места для универсального распространения информационной реальности.*

Однажды Ж.Деррида на докучливые вопросы своих поклонников о том, Что же было в Начале?, до «повторения и различия» явно не без юмора, но совершенно честно сказал: «В Начале была телефонная линия». Поклонники юмора не поняли и до сих пор спорят, что за загадку загадал им великий человек. О ней пишут в энциклопедиях как о чудачестве, которое позволяют себе, подобно эстрадным звездам, некоторые философские мэтры. И здесь подтверждается правота тезиса постмодернизма, что текст создается не столько автором, сколько читателями. Ж.Деррида открыто объявляет, что его философия есть модель информационной реальности и рефлекс computer science, тем более что в годы, когда его спрашивали, в Интернет можно было войти лишь по телефону, но ему не верят. Слишком просто. Оскорбительная ясность, как сказал бы Ницше. Правда, к извинению «читателя», Деррида одновременно маскирует суть дела томами текстов, препарирующих развитие человечества под развитие искусственного интеллекта,

«при этом так, чтобы он казался естественным». Его грамматология заменяет все когда-либо бывшие виды субстанции и онтологии. «Телефон» был раньше «Большого взрыва» и господя Бога. «Мы все живем внутри Универсального Компьютера» – эти последние открытия физики Деррида со своим телефоном сделал намного раньше, изначально и парадигмально. Прежние факты, взгляды и теории уродуются методами деконструктивистской оперативной хирургии, превращаясь в «безбородого Маркса, бородастого Гегеля и усатую Джоконду», т. е. в какие угодно «автору!». Но при наличии подобных откровенных признаний, а «телефонное» не единственное, и открытого про(ре)кламирования теоретического произвола, разобраться в этом воинствующем презентизме все-таки можно. И нужно. Новые идеологии, как правило, агрессивны, стремятся к «абсолютизации». В данном случае поражает размах, цинизм агрессии, хотя они адекватны масштабу наступления искусственного виртуального мира на естественный. Назначение философии, если она хочет служить благу человека, в том, чтобы видеть и «разруливать» такого рода aberrации. К сожалению, ослепленная прогрессом технонауки, она (их) видит все хуже. Видно, мальчиков в ней, которые могли бы по достоинству оценить новое грамматологическое платье постмодернистских королей, все меньше. Открытое тоталитарно-технологическое общество враждебно рефлексии и игнорирует мыслящее мировоззрение. Оно подавляет в себе последние живые элементы.

Глава 6. Основные тенденции информационной антропологии

Словосочетание «информационная антропология», равно как и «информационный человек», ещё не получило в современной гуманитарной науке постоянного терминологического статуса и фиксированного содержания. Его существование как научно-философского концепта поддерживается за счёт актуального сочетания присущих современности смыслополагающих понятий – информации и антропологии.

В силу антропологической ориентации современной философии и гуманитарных наук в целом, а также признания «антропно-го принципа» в качестве необходимого момента мироустройства, с одной стороны, можно заключить, что бытие и теоретическое моделирование человека, в том числе человека информационного, в настоящее время охвачено сетью различных антропологий – философских, социальных, политических и т. д., и в этом смысле включено в содержание антропологических учений современности. С другой стороны, современные учения о человеке – это учения о человеке информационной эпохи, информационного общества, о человеке, обживающем информационные пространства и, что немаловажно, претерпевающим в этом процессе качественные трансформации, поэтому любая современная антропология по необходимости принимает информационный характер.

Современный человек осуществляется и формируется в обществе, в котором информация – главный, доступный массовому потребителю ресурс, ценность и капитал. В виртуализированном социуме навыки по получению, переработке и оценке информации, умение сочетать и организовывать активность одновременно в виртуальных и материально-телесных пространствах – необходимые навыки выживания. Информационные миры умножаются с огромной скоростью в геометрической прогрессии, вызывая цепную реакцию преобразований на уровне социокультурной и материальной действительности. Интенсивность прироста информации превышает человеческие возможности по её обработке, систематизации и использованию. Информация всё чаще оказывается по отношению к человеку не только самостоятельной реальностью, некоторой автономной сферой активности, но и агрессивной сре-

дой обитания, местом конкуренции с техническими устройствами за сферы контроля и влияния, за свободу мировоззрения и образа жизни в программируемом СМИ и компьютерах мира.

В условиях тотальной информатизации человеческого бытия проблема человека поставлена как проблема информационного преобразования и развития. Это, в свою очередь, делает содержание понятия «информационная антропология» зависимым от интерпретации сущности информации, понимания алгоритмов и способов ее функционирования и переосмысления в информационном контексте миссии и способов человеческого существования.

В современной гуманитарной литературе информация понимается по крайней мере двояко.

— Как некое семиотически представленное (кодированное) знание – содержание послания, сообщения. Информация мыслится при таком подходе технически, инструментально, служебно. Человек использует возможности кодирования, передачи и хранения ценных сведений, благодаря всё новым материальным носителям и высоким технологиям. Информационные пространства выполняют преимущественно роль базы данных, функции исчисления, хранения, трансляции многим пользователям, избавляя человека от рутинного труда и многократно умножая его способности. Информационные виртуальные пространства не образуют самостоятельного рода бытия, подконтрольны и запрограммированы на выполнение поставленных человеком задач. Процесс информационной коммуникации – лишь один из процессов символического обмена, не предполагающий радикальных антропологических трансформаций и онтологических последствий.

— Как некая прасубстанция и основа органической и неорганической Вселенной. Единица информации подобна «частице Бога», информационная природа подобна порождающей природе. Атрибутивность информации, абсолютизация и сакрализация не столько данных, сколько самого процесса связи – информационного обмена переводит понятие информации в разряд таких фундаментальных категорий, как взаимодействие, которую многие авторы¹⁵¹ определяли как конечную причину всего существующего, за которой нет других определяющих свойств. К данному направлению можно причислить и тех «атрибутистов», которые считают информационное взаимодействие свойством самоорганизующих-

ся нелинейных систем и даже антропологическим эксклюзивом, и тех, которые видят в информационных потоках дочеловеческий и вне-человеческий алгоритм жизни и развития вселенной, а саму жизнь – эпифеноменом информационного взаимодействия. При этом онтология и картография информационных пространств варьируется в литературе от интерпретационных моделей космизма, холизма, виртуалистики, трансгуманизма и т. д. до трансперсональной психологии, интегрального анализа (Уилбер) и т. д.

В рамках второго подхода проблема информационного человека – его сущностной природы, способов существования и предназначения во Вселенной – стоит достаточно остро.

Следует отметить, что исследования информации, коммуникации и информационного человека демонстрируют тенденцию к междисциплинарности, к новой интеграции междисциплинарных парадигм, таких, например, как синергетика, космобиология, космопсихобиология, виртуалистика, трансгуманизм, экзотика, трансперсональная психология и т. д. Междисциплинарные транснациональные альянсы создаются, что примечательно, на просторах глобального Интернета не только в целях консолидации теоретических и социокультурных усилий, но и в поисках философской преемственности, места в родословной знания, имеющего интеллектуальную и культурную традицию. Англоязычная, преимущественно американская парадигма кибертрансцендентализма (и трансгуманизма в целом) с её культом ницшеанца и технофила, персоналистической иммертологией, представлена, например, как продолжательница идей русского космизма: воскрешения мертвых (Федоров), единства биотехно-ноосферы (Вернадский, Циолковский, Чижевский и т. д.), необходимости качественного преобразования человеческой природы, опираясь на возможности НТП и, конечно, идею человека как космического глобального существа¹⁵². Синергетика и синергичная антропология, подчеркивая момент синергии как сущностную характеристику взаимодействия самоорганизующихся нелинейных систем и практик качественного преобразования человеческих энергоформ, теоретически опираются не только на современную науку, но и на древнее восточное христианство (практику исихазма, например¹⁵³).

В русле междисциплинарных взаимообусловленностей сливается космологизм, энергичность, идеи развития человека и диалога с трансцендентным наличному состоянию и опыту Иным.

Здесь есть место техногенности и психогенности. Первая обеспечивает рукотворную трансформацию человека на основе биокомпьютерных высоких технологий, вторая – эволюцию сознания на основе мистического соучастия с мирозданием, преобразовательного диалога с нуминозным иным До-Эго и Пост-Эго¹⁵⁴, а также, как это ни парадоксально, на основе радарных свойств мозга – диалога «человека Сознательного» с «Биокомпьютером» – сверхсознанием Вселенной¹⁵⁵.

Можно предположить, что основными аттракторами междисциплинарного взаимодействия по формированию информатизма и информационной антропологии являются:

– идея многомерной, сложно организованной Вселенной, холархии, полионтичного мультиверсума, в котором реальности взаимодействуют одна из другой по типу «виртуальной матрешки», и каждая последующая включает все предыдущие, субъект и объект некоторым образом бытийствуют в общем поле виртуального взаимодействия. Картография взаимозависимых парадоксальным образом пересекающихся пространств задается посредством органико-дигитальных метафор – метафоры ризомы, электронной паутины, голограммы, гиперкиберпространства и т. д;

– идея пан-информатизма – единой информационной основы мироздания, онтологической и экзистенциальной доминанты, первичности, определяющей роли виртуальных дигитальных и «мыслеобразных» информационных пространств;

– идея сущностной взаимосвязи развития человека и космоса, пронизанных животворящей силой материальных и нематериальных пространств, единства геобиосферы и ноосферы, целей развития человечества и разумной космической органики;

– идея взаимообусловленности научно-технического прогресса и эволюции человечества. НТП – одна из необходимых предпосылок, ключевых звеньев и антропологических детерминант;

– ценность познания и использования на практике единых для мультиверсума алгоритмов, схем, программ, глобальных законов и междисциплинарных принципов;

– идея синергического взаимодействия и энергоинформационного взаимопревращения на уровне сложных нелинейных систем, главной из которых является человек, как основного механизма развития;

— идея пан-коммуникации, интерактивной связи и обмена всего со всем. Онтологизация диалога и диалогизация человеческого бытия;

— идея замены биоэволюции автоэволюцией и техноэволюцией – необходимости дальнейшего техногенного и психогенного человеческого развития, причем радикально преодолевающего ограничения человеческой природы (пространственно-временную конечность и определенность, антропоморфность и т. д.). Техногенный и психогенный трансформационизм;

— имагогика и имагология, работа с воображением как технология преобразования человека и универсума;

— идея сверхчеловека как человека совершенного, постчеловека будущего (человека космического, человека сознательного, человека бессмертного, человека виртуального и т. д.). Пересмотр самого понятия человека и человечности.

В результате междисциплинарного межпредметного обоснования каждая из парадигм в идеале обретает непреходящую транскультурную ценность и глобальный космический масштаб. Можно предположить, что активно формируется междисциплинарная парадигма нового уровня, современная парадигма информационизма и соответствующего учения о человеке в условиях информационной Вселенной. В свою очередь, в качестве основополагающей тенденции информационизма можно выделить тенденцию к онтологизации информации и коммуникации (связи), процесса информационного обмена и взаимодействия.

Если всё – только безличный информационный поток, бесконечный обмен и взаимодействие, если человечество – часть программы космического компьютера, то люди только встроенные в систему кодовые комбинации, служебные программы, а может быть даже и вирусы, энергетические батарейки и трансформаторы, и каждый – не более чем один из каналов приема и передачи в общей информационной сети.

Современные авторы справедливо задаются вопросом, возможен ли на основании онтологии информационизма антропоцентризм, если не онтологический, то хотя бы аксиологический? Какие антропологические следствия в целом и этические, социокультурные в частности повлечет за собой признание информационной природы человека, формирование и развитие нового антропологического типа? Станет ли он приемником «человека

разумного» и его культурным наследником или «человек информационный» – принципиально неантропоморфный тип существования, этически человеку чуждый (а точнее сказать, с человеческой точки зрения непредсказуемый, принципиально выходящий за прогнозный горизонт)?

Существует обоснованное мнение, что информатизм в его онтологической и аксиологической основе выступает противником гуманизма и витализма, наследником постмодернизма, что информационную революцию подготовила революция семиотическая и присущая ей тотальная деконструкция¹⁵⁶. Бытие человека, одержимого трансгрессией, превратилось в лишенный «генерализирующей грамматики» (Деррида) текст и ризоматично организованный гипертекст, а персональная идентичность и судьба – в произвольно интерпретируемую наррацию. Смерть человека вследствие его философской проблематизации последовательно проявилась в смерти Бога, субъекта, автора, означаемого, за которыми, возможно, следует окончательное обезличивание индивида в цифре, растворение в стереометрии сетевых образований, диссоциация индивидуального сознания, сопровождающееся деградацией телесности, превращением человека в тело без органов и свойств, сведенное к поверхности текста и монитора абстрактное «нулевое тело».

Продолжая развивать данную логику¹⁵⁷, можно сказать, что возможность лингвистической революции кроется в возникновении алфавитного письма, которое окончательно разорвало связь вещи и знака и сделало человека вольноотпущенником и пилигримом симулятивного универсума, но само возникновение алфавитного письма было неизбежным следствием того, что человек – животное символическое, реализующее в сотворении культуры и знаково-символических пространств онтологическую предрасположенность к постоянному творчеству, трансценденции и этим же с необходимостью компенсирующий собственную биологическую недостаточность. Более того, сама эта биологическая недостаточность в контексте философской антропологии XX в. выступает эпифеноменом и неизбежным следствием «законов корреляции формы тела и формы окружающего мира» (Плеснер), ибо специфическая онтология человеческой телесности, ее двуаспектность, неизбежный конфликт двунаправленности – во вне и вовнутрь, порождает человека (со всеми его непрерывно диалектически развивающимися трагическими

противоречиями) как венаходимость (психофизически нейтральное единство, внетелесную точку зрения, точку зрения вечности, «субъекта, поставленного на Ничто»¹⁵⁸), придает человеку – его позициональному самосознающему ядру – виртуальный характер. Являясь средоточием двойного аспекта замкнутости плоти и разомкнутости организма, человек как самосознающий центр обладает «утопическим местом в бытии».

Можно предположить, что формирование информатизма и информационной антропологии не только преемственный для западной философии процесс, но и с необходимостью предполагающий пересмотр самого понятия человека и человечности, поиск новых, адекватных современным социокультурным реалиям антропологических дискурсов и моделей.

Философия XX в. блестяще проблематизировала человека, поставила под сомнение ценность «человеческого как слишком человеческого», вовлекла его в процесс бесконечного психоанализа и рукотворного усовершенствования, рас-человечения с целью о-сверхчеловечения. Человек не только стал в XX в. для себя проблемой, но и усугубил ее техническими и психологическими возможностями стирания антропологических границ, преступления собственных онтологических пределов. Специфика образа и действия современного человека в современной культуре изобилует всевозможными «транс» и «пост» обозначениями его транзитного, переходного характера. Можно без преувеличения сказать, что современная антропология вынуждена решать проблему информационного человека уже как транс- и пост- человека, принимая во внимание перспективу сверхчеловеческого.

При том что современная ситуация в целом характеризуется признанием невозможности создания на основе синтеза философских и научных достижений универсальной модели человека, согласимся, что человека можно определить скорее отрицательно (через несводимость, непредопределенность, незаменимость, неповторимость, невыразимость¹⁵⁹ и т. д.), что свидетельствует о его исключительной, нередуцируемой ни к твари, ни к творцу природе и положении внутри универсума.

В контексте западного антропоцентризма человек занимает исключительную позицию в мироздании именно потому, что он не просто тварь, а образ и подобие творческого космоса, необходи-

мый для самопознания абсолюта субъективный дух, микрокосм, отражающий целое и творца, как капля отражает океан. Человек обладает свободной волей, лишен раз и навсегда заданной природы, творец собственного образа и сущности, активен и подвижен в отношении собственных границ. Он – «скрепа мира». Его специфическая человечность выявляется как мера – пропорция между крайностями бесчеловечности и сверхчеловечности (нечеловечности), пространствами и пластами бытия, – и как интервал, хронотоп, в пределах которого человек сохраняет собственную аутентичность, такие человеческие качества, как способность выбирать и прилагать меру к внешнему и внутреннему миру, задавать систему референции.

Философский анализ развития антропологических учений позволяет выявить перенос акцента в понимании человека с субстанциональных онтологий на динамические, а затем на энергийные, синергийные, попытки определить человека не просто с точки зрения имманентной диалектики – динамически, но и телеологически посредством феноменов идеально-виртуального и сверхчеловеческого.

Человек – это эффект и результат взаимодействия Своего и Иного с последующим образованием некоего виртуального «между», материализующегося в вариантах нового *качества*. Он всегда есть «нечто третье», иномерное основаниям внутреннего и внешнего, духа и тела, материи и формы, а в бесконечной перспективе – Бога и Ничто и постоянно заново возникающее в результате их непрерывного взаимодействия. Он всегда оказывается мерным по факту, многомерным по форме и иномерным¹⁶⁰ по сути (по природе и генезису); онтологически тяготеет не только к переступанию меры текущего момента, к образованию полионтического конгломерата идеально-виртуальных реальностей, но и к онтологическому выходу за пределы вообще – к инобытию сверхчеловеческого.

Следует отметить, что по всему полю западной философии XX в. человек определяется не столько как статичная самореферентная индивидуальная субстанция, сколько как отношение – ансамбль, совокупность отношений и не только производственных общественных¹⁶¹, но и космических. Подлинно человеческое, истинно человеческое, эксклюзивно человеческое выявляется внутри этих отношений путем образования некоего виртуального поля взаимодействия, в диалоге и резонно определяется как мера – мера человеческого в

человеке, эксклюзивная способность актуализации многих измерений, необходимость задавать и выбирать меру как систему координат. «Человек – мера всех вещей» (Протагор) – прочитывается философской антропологией на новых социокультурных основаниях.

В широком диапазоне «религиозный – атеистический» от экзистенциализма (Марсель, Ясперс), герменевтики (Гадамер, Рикер) до феноменологии (Сартр, Левинас) диалогизм определил современный образ антропологического философствования. Акцент в понимании человеческого переносится с индивида на коммуникацию, интерактивный аспект, территорию интересубъективности, когда способ бытия человеческого возможен только как «бытие-с» (Хайдеггер), «со-бытие» (Сартр), «бытие друг-с-другом» (Бинсвангер) и т. д. Так, например, диалогический персонализм М.Бубера изначально утверждает не отдельное человеческое «Я», а именно *отношение человека к иному существованию*. Поэтому «Я» не существует само по себе, а только в соотношении с чем-то Иным (с «Ты» или «Оно»). При этом Иное (Другое) осознаётся как инаковое и всегда некоторым образом допускается и допускает к себе, становится сопричастным на территории «между», «суть которого реализуется не в том или в другом участнике и не в том реальном мире, в котором пребывают наряду с вещами, но в самом буквальном смысле – между ними обоими, как некоем до-ступном им измерении»¹⁶².

В философии XX в. человек пытается построить заново и философски переосмыслить отношения не только с Богом, с миром, с самим собой, с другими людьми, но определить пропорцию, соотношения между неизбежными модусами, измерениями собственного существования. С этой точки зрения становится более понятным экзистенциальный спор «самости» и «безличности» М.Хайдеггера и принципиально свободный выбор Ж.-П.Сартра.

Примечательно также, что в современной философии закрепляется тезис о том, что наличное существование человека обременено некой бытийной задачей (проектом): актуализировать заложенное, проявить непроявленное, реализовать Иное. При этом задача ставится не просто проявить и вытащить на свет сознания некий недоступный ранее, иномерный исходной системе референции, состоянию и опыту феномен, а организовать осмысленный диалог – сознательного с бессознательным и сверхсознанием¹⁶³.

Очевидной становится и «непрозрачная» сущность языка, поскольку возможность иных интерпретаций оказывается заложена в самой природе речевого дискурса на фоне общего смыслового горизонта. Семиотические системы оказываются масштабнее и древнее человека, а человек обречен на вечную языковую игру, актуальную «распаковку» вечных смыслов мирового семантического континуума. Сфера интересубъективности своеобразно онтологизируется, приобретает статус самореферентной, трансцендентальной системы, да к тому же ещё и ризоматично организованной. Пространство коммуникации, диалога интерпретируется как аналог жизни, постоянной динамики, территория сущностного взаимодействия и взаимных метаморфоз.

Попытки заново переопределить человека, выявить его антропологические пределы и исследовать топику антропологической границы привели к современному представлению, что человек не просто индивидуальная и коллективная активность, он прежде всего интерактивность, поле диалога и взаимодействия пространств различной природы. Человек – странник и медиатор материальной и нематериальной вселенной, динамическая пропорция видимого и невидимого.

Немаловажно, что уже в силу интересубъективного интерактивного целесообразного характера информации (без этого она превращается в данные) современная информационная антропология не может строиться исключительно на попытке выявления субстанциональных свойств. Поскольку она акцентирована на атрибутивном свойстве человека – активном пребывании в потоке информационной коммуникации, предназначении к управлению и обмену энергией с внешней и внутренней средами, к коммуникативному самоусовершенствованию, она выступает как учение о «человеке-отношении», мере-пропорции и системе референции, которую задает человек в процессе многоуровневого информационного взаимодействия.

Как нам представляется, современная информационная антропология переносит акцент с рассмотрения человека, каков он есть, на человека, каким он может и должен стать. Идеал человека будущего во многом определяется современной иерархией ценностей, представляет экстраполяцию в перспективу ценных человеческих качеств, однако этим не исчерпывается. Так, например, для того

чтобы адекватно реагировать на нечеловекообразный прирост информации, эффективно ее использовать, отвечать задачам постиндустриального развития, человек должен обрести качественно новые способности, радикально преобразовать сущность, образ, телесность и наличный способ взаимодействия с окружающим мультиверсумом.

В информационных потоках такой индивид должен уметь осуществлять себя уже как мультивид, используя сетевую логику (инологику) и возможности сетевого интеллекта¹⁶⁴. Поскольку информационные пространства чрезвычайно отзывчивы к активности человеческого ума и воображения, именно эти качества могут стать основой антропоцентрического преобразования. Для этого человек должен не просто в совершенстве освоить имагогику и имагологию, сделать ее основой сверхчеловеческого преобразования, но и научиться контролировать мыслеформы-мыслеобразы, стать мастером и хозяином материальных и нематериальных пространств.

Кем же будет информационный человек-сверхчеловек?

Если рассматривать информационный универсум как «мультиверсум» (Эверетт), с характерными для него бесконечными умножениями одновременно существующих параллельных вселенных, логикой и семантикой возможных миров, то и понятие человека расширится в направлении полионтичности, множественности мыслимых модальностей.

Умножение человека – это умножение альтернативных способов его существования и самоосуществления. Поскольку информационная природа практически без искажений способна воплощаться в различных субстратах и передаваться на бесконечные расстояния, человек-гипертекст, человек-гиперпослание, человек-семантический континуум может быть представлен в любой из форм инобытия. И если эволюция действительно связана с развитием способности к преобразованию, передаче и генерированию информации, то менять свою информационную природу, менять свой код, алгоритм, программу, образ мыследействия, выбирать материальный носитель для собственного воплощения – привилегия Бога, присвоенная современным информационным человеком на основании императива преобразования, творческого уподобления, мистического соучастия и синергического взаимодействия.

Если согласиться с тем, что человеческое «Я» подобно волновой функции, то следует допустить, что границы личности не сводятся к границам индивидуальной и социокультурной телесности, а расширяются до границ свободы и личностной ответственности. Человек есть уже не ограниченный в пространстве и времени объект, а воплощенная функция связи реальностей и пространств, актуализации Иного, практика нарушения и установления границ.

Адекватный мультиверсуму информационный человек должен быть многоролевым и многосамостным, подобен универсальному мультифункциональному устройству с центром управления базовыми программами. Поскольку информация всегда должна быть воплощена в некоем субстрате, информационный человек может быть мультисубстратным, преодолевающим не только в знаково-символической культурной, дигитальной, но и в чувственно-телесной форме ограничения одного-единственного воплощения. Это способно положить конец «философским страданиям» экзистенциализма по принципиальной, «отрицающей всякую инаковость в бытии» (Янкелевич) воплощенности человека, его неизбежной индивидуальной смертности и не допускающей рефлексивного «снятия» конечности¹⁶⁵.

Трансгуманисты, например, полагают, что «Я» не сводится к пространственно-временным рамкам мозга и другого материального носителя. Онтологически «Я» тождественно Р-связи (взаимодополняющим категориям психологической связанности и непрерывности). Опираясь на эти положения, можно заключить, что Сверхчеловек будущего будет не обязательно антропоморфным существом. Скорее всего, наоборот, его информационная природа будет воплощена в высокотехнологичном материальном субстрате, позволяющем координировать и осуществлять высокоуровневые функции (коммуникация, абстрактное мышление, способность изменять и постигать мир и т. д.). Сверхчеловеческое «Я» таким образом, может являть собой любую форму и степень телесности: от миниатюрного электронного носителя до внушительных размеров кибернетического организма. Такой человек-сверхчеловек без ограничений будет использовать эффективные технико-биологические конструкции, порождая собственных двойников на разных, в том числе и материальных планах мироздания.

Космопсихобиология же, напротив, полагает, что именно человеческая универсальная природа (прежде всего работающий на полную мощность мозг) выступает инструментом энергообмена и энергопреобразования, диалога человека с космическим биокомпьютером, что и отвечает истинно человеческому предназначению. Такой сверхчеловек открывает в человеке истинную природу (природу человека сознательного), развивает в себе принципиально новые качества: сознательную волю и способность к самовосстановлению, самосовершенствованию, передаче информации от мозга к мозгу, интеграции, минуя технические посредники в «человеческий интернет» и высшие порядки бытия. Хотя любые аналогии при характеристике сверхчеловека заведомо бедны и ограничены, системно-целостная космопсихобиология полагает, что информационный человек должен быть подобен ядерному реактору холодного синтеза, двусторонней спутниковой антенне, сверхпроводнику, трансформирующему и передающему именно за счет своей специфической универсальности и самоосознания энергию космических пространств. Примечательно, что человеческая природа и в этом случае, согласно теоретикам данного направления, радикально изменится – станет истинной – космической, божественной, совершенной, но качественно иной по отношению к природе «трехмерных» земель.

Возможно, как и мечтал Циолковский, люди станут настоящими космическими животными с легкими прозрачными крыльшками, улавливающими энергию света. Возможно, человек превратится в антропоморфный сгусток энергии, осуществляющийся на уровне квантово-липтонных структур как бессмертное нетленное сопричастное творческому сознанию вселенной целое. Однако чтобы, проявляя свои ипостаси в бесконечных ипостасях вселенной, информационный индивидуум сохранял некую аутентичность и идентичность, он должен проявлять себя как мультивидуум, интегрирующий на уровне самосознания двойников, субличностей и суррогатов. Он должен самосовершенствоваться в искусстве трансформации, смерти и возрождения, целесообразной и осознанной «сборки», «разборки», воссоздания себя, порождения управляющего «Я» («точки сборки») на качественно новом биологически не гарантированном уровне.

Следует отметить, что современная техногенная цивилизация открывает новые возможности для интерпретации человека, прежде всего с точки зрения расширения его способностей и технического совершенства, включая практики по изменению, конструированию собственного образа и сущности. При этом упразднившая традиционные культурные табу и онтологические привязки современная культура сделала возможной и даже императивной для человека с минимальной человеческой компетентностью и квалификацией пользователя индивидуальную активность, а точнее, интерактивность в отношении собственных пределов, доступных реальностей и пространств. Доступ к иному попал в сферу рыночных платных услуг. Традиционные культурные механизмы инициаций, посвящений, испытаний и т. д., призванные ограничить доступ для неподготовленного сознания к полноте инобытия, в современной культуре практически сведены к процедурам технической авторизации. При этом в начале XXI в. мало кто сомневается в реальности перспективы экспансии самосовершенствующегося технического разума, возможности деградации человека и существования в качестве космического биогумуса.

Адекватная современности антропология должна, как нам представляется, включать в антропологическую теорию не просто представление об одномерном человеке и человеке многомерном, а акцентироваться на процессах взаимодействия и взаимосвязи между всеми измерениями универсума, принимать во внимание перспективу развития человека по отношению к запредельному Иному, практики по расширению и переступанию антропологических границ, сущностные трансформации человеческого.

Одномерный информационный человек по аналогии с одномерным человеком природным, экономическим, техническим и т. д. – это человек, редуцированный к одному измерению и свернувший все свои ипостаси в его пределах, извне-ориентированная личность. Причем данная редукция может осуществляться как извне (системой, другими и т. д.), так и внутренними устремлениями самого человека. Наряду с наркоманией, алкоголизмом, вещизмом, фанатизмом и другими традиционными формами одномерности примером последнего в современной информационной культуре может служить геймерство, одержимость социальными сетями, виртуальный аутизм.

Человек многомерный репрезентирует варианты творческого, толерантного, автономного, мобильного, свободного и т. д. индивидуума, в лучших проявлениях характерного для идеологии постмодерна. В современной культуре это не только образ туриста, фланера, номада, экспериментатора и авантюриста виртуальных миров, но и образ хакера, фрилансера как наемного воина и вольного художника виртуальных пространств.

Поскольку виртуальные информационные миры нередко объявляются пространствами особой неагрегационной невещественной природы, местом преодоления ограничений материи и реализации тотальной свободы самоосуществления и самовыражения¹⁶⁶, в современной культуре, в частности в киберпанке, существует романтико-героическая интерпретация образа многомерного информационного человека. Это образ мага и мастера, заклинателя и повелителя виртуальных пространств, работающего с тонкими проектными, причинными планами. Это образ человека, непременно ускользающего от системы, потому что он Иной. Он не просто живая клетка информации, он малый бог внутри дигитальной вселенной, вечный перекресток и концентрация миров.

Не менее иной, но более асоциальный и дикий образ многомерного информационного человека в киберпанке – это образ «лайф-хакера», а также культ «лайф-хакинга» как взлома всех социокультурных систем, преодоление условностей ради реализации собственной свободы, желаний и просто личного произвола. Это образ маргинала, бродяги и фронтьера, добывающего коды доступа ко всем реальностям, взламывающего все преграды и преодолевающего все границы, возникающие на пути.

Вместе с тем уже очевидно, что многомерный человек эпохи глобализации – не только преодолевающий ограничения материально мира космополит. Он, как правило, носитель неустойчивой и потенциально одноразовой, клиповой, лоскутной, шизофренической идентичности. В мире, в котором происходит повсеместный переход от логики вещей к логике отношений, отношения между вещами замещаются отношениями между словами, а потом и отношениями между образами, такой человек желает одновременно быть всем, но, лишенный сознательной установки на внутреннее единство и самоосуществление, рискует заблудиться в симулякрах и виртуальных сетях, превратиться в одномерного «человека»

контент». Современный человек-контент может быть рассмотрен как результат отчуждения и множественной сиюминутной идентификации, вариант наполнения виртуального пространства суррогатами эмоций, жестов, поступков и т. д.

Принимая во внимание перспективный характер человеческого опыта, его универсальную, по образу и подобию творца сотворенную природу и т. д., следует допустить, что человек потенциально способен обладать личностным единством как единством множественности, в том числе множественности творческой ответственности за последствия собственной активности и судьбу мироздания на разных уровнях его бытия. Чем более многогранно и универсально человек взаимодействует с миром, тем в идеале ближе он к осуществлению собственного предназначения во Вселенной. Можно даже предположить, что в современную эпоху мы наблюдаем реализацию возможности «одномоментного актуального присутствия», множественности форм инобытия не только на уровне фантазии и воображения (диалог с героями произведений прошлого и будущего, инобытие творца в виде своих произведений и т. д.), но и в лице «он-лайн» технологий – воплощения одной личности в различных виртуальных хронотопах, совмещение в лице одного «оператора» множества телесных суррогатов и виртуальных представителей.

Если главное в человеке – виртуальное самосознающее ядро, психофизически нейтральное единство, то и сам человек прежде всего – ракурс рассмотрения, точка зрения¹⁶⁷, узел сгущения и пульсации существования. Человеку потенциально доступна любая точка зрения – персональная и трансперсональная, от минерала до Бога. В акте экзистенции и трансценденции ему открывается видение иного масштаба, синтезирующее тезис и антитезис и разрешающее противоречия предыдущего уровня. Человеку, пространственно-телесно локализованному внутри какого-либо из измерений вселенной, потенциально оказывается доступна точка зрения вечности-бесконечности, точка зрения Свидетеля, точка зрения Творца.

Немаловажно, что человек способен выбирать систему референции, задавать масштаб, поэтому его миссия в космических информационных сетях не просто излучать импульс, принимать и передавать сигнал, но и, используя «фильтры сознания», (В.Налимов) декодировать смысл, проявлять уникальность и из-

бирательность, вступать в диалог с семантическим континуумом вселенной. Будучи единицей целого, отражаясь и проявляясь одновременно во всем сущем, такой человек, как и «мечтает» экоэтика, трансперсональная и глубинная психология и т. д. в идеале будет способен воспринимать себя частью других и других частью себя, жизнь ипостасью смерти, а смерть – жизни, интегрирует светлое и темное начало психики, откажется от хищнического и эгоистического поведения, преодолеет фобии и агрессию по отношению к всевозможным формам инаковости и инобытия¹⁶⁸.

Вместе с тем очевидно, что новые человечески-сверхчеловеческие качества, формы самосознания и опыта, иная антропологическая мера предполагает сущностную антропологическую трансформацию, причем в глобальных беспрецедентных масштабах. Глобальность и общедоступность трансформирующих сознание и тело технологий, забвение традиций посвящения, увлечение «быстрорастворимым» просветлением, потребительский гедонизм, культ иного, нового как более совершенного и т. д. вызывает серьезные опасения за судьбу человеческой культуры и человеческого вообще.

Следует принимать во внимание не только тяжелый трансформационный кризис – «темную ночь души» (Гроф), сопровождающий всякого, вступившего на путь радикального преобразования, не только отчуждение, связанное с виртуализацией и техническим умножением личности в многообразных суррогатах, но и непредсказуемость с человеческой точки зрения поведения и этики совершенного бессмертного информационного существа. Сверхчеловек как носитель иного видения, иной системы референции, иного масштаба скорее всего будет не просто не антропоморфным, но и «не антропным», принципиально чуждым человеческой культуре и гуманизму.

В целом можно заключить, что в реальной перспективе внутриутробного растворения человека в голограммах информационных пространств актуальный философский интерес представляют теории и практики, повышающие и развивающие по отношению к многообразию информационных реальностей человеческую компетентность, синтезирующие древние мистические и современные психологические, научно-технические дигитальные традиции. Речь идет о новых адекватных концепциях и качествах, которые должны обеспечивать целостность и аутентичность человека в хронотопе настоящего и будущего.

Глава 7. Возможна ли рациональная философская антропология?

Рассматривая вопрос о возможности развития рациональной философской антропологии в книге «*Toward a rational philosophical anthropology*»¹⁶⁹, европейский философ Джозеф Агасси поднимает и более широкую проблему соотношения рационального и иррационального. Проблема эта всегда была одной из основополагающих и в философии вообще, и в философской антропологии в частности – без ее решения невозможно философское понимание человека, осмысление человеческой природы.

Как известно, существуют противоположные философские течения, одно из которых провозглашает примат разума, рационально-го начала в человеке, другое – неразумного, иррационального в нем.

Сегодня всё больше утверждается мысль о крушении, крахе классического рационализма, «идеал рациональности, который на протяжении многих веков питал западноевропейскую философию, испытывает серьезные потрясения», подчеркивает П.С.Гуревич¹⁷⁰. В обстановке всеобщего разочарования в человеческом разуме, растущего недоверия к разуму, ревизии разума выдающийся философ XX в. Карл Поппер и его ученик и последователь Джозеф Агасси возвышают свой голос в защиту разума, Разума с большой буквы.

К.Поппер был искренне предан идее рационалистического оптимизма. В соответствии с концепцией Поппера, человечество движется от «закрытого» (тоталитарного) к «открытому» (демократическому) обществу. Для его реализации необходимо осуществить следующие условия: демократизация общественной жизни, рационализация большинства сфер общественной жизни на основе «критического рационализма» (разрешения проблем путем их критического, рационального рассмотрения) и рост научных знаний – также на основе методологии «критического рационализма»¹⁷¹.

В ответ на утверждения об иррациональной природе человеческого бытия, о том, что движущей силой человеческих действий являются страсти, чувства, Поппер заявлял: «Мы должны сделать так, чтобы разум стал играть в нашей жизни как можно более значительную роль»¹⁷².

Следовательно, при всем критицизме современного отношения к рациональному, к разуму, вера в него не совсем утрачена. Гуманистически ориентированные мыслители по-прежнему убеждены в том, что в жизни человека и человеческого общества разум продолжает играть главную роль. «Вера в разум, – пишет П.С.Гуревич, – и сегодня продолжает одухотворять людей, порождать надежды на преобразование мира»¹⁷³.

Возможна ли рациональная философская антропология? Возможна ли рациональная философия вообще? Насколько рационален сам человек? Или он одновременно рационален и иррационален? Каково соотношение предмета и метода философской антропологии? Вопросами подобного рода задается Дж.Агасси.

Профессор Дж. Агасси, известный специалист по логике и методологии научного познания, преподает во многих университетах мира и примыкает к влиятельному направлению западной философии – «критическому рационализму», основанному на методологических идеях К.Поппера. Ученик и верный последователь Поппера, в своей работе он продолжает развивать методологию и социальную философию своего учителя, рассматривает, как и Поппер, критический рационализм как основу демократического устройства общества и либеральных ценностей.

В свое время Ф.Бэкон стремился освободить человеческий разум от предрассудков, которые он называл «идолами сознания». Главную цель своего творчества Агасси также видит в том, чтобы подвергнуть критике всё, что мешает, на его взгляд, рациональной концепции человека и общества. Он убежден, что главным препятствием на этом пути являются заимствования из древнегреческой философии ошибочной поляризации, примитивного разделения мира на добро и зло, черное и белое. От этой дихотомии страдают и современная философия, и науки о человеке. Она пронизала практически все науки – общественные и естественные – нанося им большой ущерб. Большинство работ по философии человека, науки о человеке в целом несут на себе печать ложной греческой «рабочей этики» – мифа об изначальной порочности человека, об «изначальном грехе». От утверждения о природной порочности человека можно прийти к мысли о том, что все сделанное людьми тоже порочно, а из этого можно делать следующие выводы: человеческая порода должна покончить с собой, раз всё, что она делает, порочно...

Чтобы расчистить путь для разработки более верного, более рационального представления о человеке, о его природе, о человеческом обществе, следует не только отказаться от греческой дихотомии и мифических, иррациональных представлений. Агасси убежден, что для этого очень важно, чтобы люди также перестали думать, будто человек создан по образу и подобию Бога. Рациональная концепция человека должна базироваться на таком философском положении, которое за основу берет самого человека со всеми его человеческими свойствами, с такими, как умение думать, страдать, бороться, быть благородным.

Отрицая позитивизм и частично критикуя метафизику, Агасси остается сторонником плюралистической методологии в изучении человека и вместе с тем стоит на позициях дарвинизма. Философская антропология, разрабатывающая комплексную концепцию человека, должна, по мнению Агасси, дать только основную идею, а детали будут разрабатываться частными научными теориями о человеке. Вопрос о том, что такое человек, должен исследоваться на разных уровнях – на метафизическом и на научном, при этом взаимодействие между разными уровнями мысли автору представляется наиболее важным. К метафизическим теориям он относит метасоциологию, метаэкономику и др. «Нам следует рассматривать вопрос одновременно на научном уровне, узко метафизическом и широко метафизическом, но и на самом широком уровне – на уровне механизма и его альтернатив» (С. 364).

Помимо указанных факторов, мешающих развитию рационалистической концепции человека, серьезным препятствием автор считает также позитивистскую антропологию, позитивизм в целом – и классический, и современный. Именно позитивизм, с его точки зрения, выступает против обобщающих взглядов, метафизических теорий. Он приводит нас к отрицанию того факта, что человек – это единственное говорящее животное. От позитивизма следует категорически отказаться, учитывая присущий ему механистический редукционизм и то, что он основан на мифе о греховности человеческой природы.

Отношение автора к метафизическому методу двойственно. С одной стороны, он признаёт его, а с другой – считает, что метафизическая теория человека базируется «не на научной, а на этической основе. Она просто выдвигает интересную интерпретацию

феномена, а сам феномен традиционно не получает объяснения». Тем не менее метафизическая теория может быть приемлема, считает Агасси, но её следует несколько исправить: нужно, чтобы она стала открытой для новых научных гипотез, объясняющих имеющиеся факты.

Почему до сих пор нет ответа на вопрос о том, что такое человек? Человек – это машина или животное? Этот вопрос так и остается открытым потому, что ошибочна исходная методология анализа человека и общества. А поскольку, по мнению автора, не корректна исходная методология научного анализа, то он делает следующий вывод: иррациональна не только сама концепция человека, иррациональна вся история развития общественных наук, иррациональны все общественные науки. Эту иррациональность, антиинтеллектуальность автор непосредственно связывает с отсутствием адекватного метода анализа, необходимого для изучения человека как такового с присущей только ему особенностью – наличием языка как средства общения.

Основная идея книги «К развитию рациональной философской антропологии» – это попытка дать ответ на вопрос, что такое человек. Автор излагает ее в пяти следующих главах. В первой главе «Человек–машина» Агасси критикует просветительское представление о человеке как о машине. Если человек – только машина, то качества, присущие человечеству, такие как мышление, нравственность, не имеют корней в человеческой природе и, следовательно, мораль, свобода, достоинство и благородство, мышление, глубокомыслие, рациональность – все это иллюзорные образования. Но сама идея «человека–машины» может означать также и нечто иное: человек – не просто машина, а особая машина, которая благодаря своим особым качествам умеет страдать, проявлять благородство, достоинство.

Дискуссия вокруг проблемы «человек – это машина» и «человек – это просто машина» вызывает целый ряд труднейших проблем: думает ли вещество; как соотносится умственное или телесное. При этом углубляется интерес к классической проблеме соотношения тела и духа. Если утверждение «человек – просто машина» может вызвать возражение, продолжает далее Агасси, то утверждение «человек – машина» может оказаться истинным – последние научные открытия свидетельствуют о том,

что мы слишком мало знаем о машинах, чтобы делать выводы о том, так это или не так: об этом предмете можно говорить лишь гипотетически.

Чтобы судить о возможностях мыслящей машины, нужна не только физика, но и математика. Дж. ван Ньюмен в книге «Компьютер и мозг» пишет следующее: «Я подозреваю, что более углубленное математическое исследование нервной системы... может оказать серьезное влияние на наше представление о свойствах самой математики. Такое исследование может улучшить наше представление и о математике, и о логике».

В заключение главы «Человек–машина» Агасси пишет, что нельзя дать ни утвердительного, ни отрицательного ответа на этот вопрос. Мы твердо знаем только одно – что человек умеет мыслить, страдать и т. д. Но если даже человек – это машина, то это очень своеобразная машина, которая умеет думать, переживать, и значит, это нравственная машина. «А если мы однажды поймем, что мораль никогда не может быть применена по отношению к машине, тогда мы сможем сделать вывод о том, что люди никогда не могут быть машинами – и наоборот» (С. 83).

Но тогда, быть может, человек – это животное? Если человек – это животное, то это особое животное, которое обладает способностью говорить. Вторая глава «Человек–животное» посвящена анализу этой проблемы. Агасси убежден, что вопросы, является ли человек машиной или животным, рационален он или иррационален, заключают в себе поляризацию, когда нельзя дать определенного ответа. Однако такой поляризованный вопрос существует, поэтому существует и неудовлетворяющий ответ.

Ошибочность методологии, применяющейся в исследовании проблемы человека, заключается, по мнению европейского ученого, в том, что человек изучался как животное, без учета наличия языка, а язык как таковой изучался иной методологией, что практически исключало из исследования самого человека. Именно в этом он видит причину иррациональности концепции человека: рациональность, мышление, язык исключались из исследования, когда человек рассматривался как животное. Это хотя и правильное, но далеко не окончательное объяснение сущности человека, пишет автор.

Большинство исследований, рассматривающих человека как животное, базировалось на необъяснимом допущении, что общество животных складывается благодаря действию внутренних ин-

стинктивных механизмов. Такое допущение не учитывает чисто человеческие свойства – мышление, язык. «И когда общественные науки берут в качестве модели социологию животных, то здесь не остается и места для человека как существа мыслящего. Именно этот факт, на мой взгляд, объясняет во многом иррационализм исследований сущности человека, проводившихся и в прошлом, и в настоящем» (С. 183). Языку как особому свойству человека в социальных науках не придавалось достаточно серьезного значения, акцент делался на биологической природе человека, в то время как именно язык, а не животные инстинкты, не тяга к общности, создает общество.

Все свойства человека изучались как свойства животного. Методология исследования человека как животного оказывалась пригодной во всех областях, кроме языковой. Ясной исследовательской программы, общей стратегии исследования человека не существовало. Для изучения языка использовалась альтернативная стратегия – социология и политика изучались в отрыве от языка, как социология и политика животных. Человек человеку волк, гласит латинская пословица. Добавим: говорящий волк.

Все мыслители, которые считают, что человек есть животное, выражают беспокойство относительно будущего человечества. Это беспокойство фактически выдает их сомнение относительно ценности человеческой культуры. И Зигмунд Фрейд, и Конрад Лоренц задают себе один и тот же вопрос: можем ли мы уничтожить культуру, не уничтожая человечество? Если да, то целесообразно ли это? Не являются ли культура и цивилизация вообще движением в сторону от истинно человеческой природы?

Если это так, то Руссо прав. Тревожит страх, что Руссо действительно может оказаться правым и что со всеми нами может произойти нечто ужасное. И не удивительно, если наши сомнения относительно того, что человек есть животное (неважно, сможем ли мы определить его именно как животное или как существо, которое в силу своего каприза, отходя от своей животной сущности, стремиться к катастрофе), подстегнут массовые неврозы и истерию в форме современных экологических движений.

Взгляд на культуру как на невроз, по Фрейду, не противоречит выводам К.Лоренца и других аналитиков, их упрощенному представлению об объективной конфликтной ситуации. Конфликт, по

мнению К.Лоренца, это не глубокая и сложная психологическая тонкость, это просто сигнал, который можно считать в совершенно противоположном значении.

Для понимания того, что такое человек, Агасси считает очень важным прояснить разницу между постулатами «человек – это животное» и «животное в человеке». Если мы считаем, что человек – это животное, тогда мы невольно игнорируем некий «неживотный» остаток, «неживотную» сущность человека. Если бы человек был просто животным, то этот остаток был бы равен нулю и человек был бы и человеком, и животным одновременно. Однако формулу «человек–животное» надо понимать именно как «животное в человеке», т. е. только как наличие животного начала в человеке.

Рациональность индивида нельзя отделить от его социального окружения: к тому же рациональность, ограниченная социальными рамками, не может быть абсолютной. Именно этой взаимозависимостью действий отдельной личности и ее социального окружения должна заниматься новая рациональная философская антропология, считает Агасси. Он не согласен с аристотелевским определением человека как существа социального и рационального. Однако вопрос о том, социальна ли сама рациональность, никогда прежде не ставился. Считалось само собой разумеющимся, что социальная природа человека связана с его животным происхождением, а разум человека – это явление индивидуальное. Рациональность общества, «мудрость веков» – просто постулировались. Но само общество никогда не воспринималось как рационально мыслящий сверхиндивид даже теми, кто утверждал, что общество – это супериндивид. Рациональность общества часто приписывали «слепой судьбе», «богу», «лукавой истории» или «великим вождям». «И только современная наука, как это ни парадоксально, выдвигает идею о социальном, а не индивидуальном свойстве мышления человека. И этот факт поднимает на более рациональный уровень решение вопроса о свободе личности и разрешение древнего конфликта между индивидуализмом и коллективизмом» (С. 257).

Само понятие рационального многозначно. Исторически различные значения понятия рационального были тесно связаны, затем развивались отдельно, и Агасси снова стремится свести эти понятия воедино. Главное значение рационального заключается в

мысли о рациональном человеке в противоположность человеку иррациональному, т. е. эмоциональному, капризному, дикому человеку. Можно говорить о рациональном мышлении, рациональном поведении, т. е. о целенаправленном поведении. Нетрудно понять, пишет Агасси, что рациональное поведение человека тесно связано и с целью его поведения, и с рациональным мышлением; оно противостоит поведению эмоциональному, которое не связано ни с целью, ни с рациональными мыслями.

Но рациональное можно понимать как вразумительное, доступное рациональному объяснению. Например, можно объяснить человеческое поведение, допустив, что его рациональные мысли и рациональное поведение связаны с его целями, тогда как эмоциональное поведение мы часто не в состоянии чем-либо объяснить. Но тогда мы также должны признать, что весь мир вокруг нас, сама природа рационально организована и управляется определенными законами и порядком. Но тогда рациональное объяснение мира становится причинно-следственным объяснением, а тотальная рациональность – тотальной причинностью. Этого Агасси не приемлет. «Тогда возникает мысль о том, что рациональная мысль, рациональное действие и рациональное объяснение – это одно и то же. Можно прийти и к противоположному заключению, что в действительности нет никакой рациональной мысли, рационального действия и рационального объяснения» (С. 190).

Причина такого хода мысли лишь в одной-единственной дополнительной предпосылке: что в мире нет ничего, кроме видимости и реальности, что есть только два возможных способа понять любой предмет в мире – если один предмет используется для объяснения второго, то этот первый предмет более реален, чем второй. И если следовать принципу разделения всего сущего лишь на видимое и реальное, то предмет, объясняемый с помощью другого, менее реален и даже вообще нереален, а имеет лишь одну видимость.

Именно поэтому те, кто рассматривает человека просто как животное или просто как машину, дают чисто поверхностное объяснение таким человеческим качествам, как язык и рациональность, гуманность и чувство собственного достоинства. «Мы видим, что это ошибка, – пишет Агасси, – и греческая дихотомия, из которой произрастает такое примитивное допущение, есть тоже ошибка» (С. 190).

В отличие от древнегреческой метафизики и методологии мы сегодня имеем более умеренную (усредненную) точку зрения благодаря М.Фарадею, А.Эйнштейну и К.Попперу, более последовательную концепцию многоступенчатого приближения к истине. Наиболее четкое выражение новый подход в науке и методологии исследования человеческой природы, более свободный от примитивной дихотомичности, Агасси находит в трудах Поппера, в его теории науки как теории догадок и опровержений.

Греческая дихотомия послужила одинаковой отправной точкой для развития взаимоисключающих друг друга взглядов на человека – что человек от природы рационален и что он от природы иррационален, хотя на деле он порой рационален – порой иррационален, а принятие одного допущения вынуждает нас отмахиваться от другого. Это, по мнению Агасси, объясняет тот факт, что мифологический тип мышления все еще распространен в современных общественных науках.

Исторически так сложилось, что представление людей о рациональности и сама рациональность не всегда соответствовали друг другу. Более того, сама человеческая рациональность и представление о ней часто противоречат друг другу. Но из этого еще нельзя делать вывод о том, что человек никогда не бывает рациональным. Однако напрашивается и такой вывод: всегда ли люди верят в то, что они говорят, всегда ли поступают в соответствии с тем, что говорят, всегда ли они честны и последовательны и поступают соответственно своим мнением? Если это не так, то в чем выражается их рациональность? Рациональны ли люди вообще?

И здесь Агасси снова подчеркивает мысль о том, что не считает людей только рациональными или только иррациональными. Если исходить из поляризации понятий, противопоставляя истинное – ложное, реальное – видимое, естественное – условное, то в ответе на эти вопросы невозможно установить степень человеческой рациональности, поскольку традиционно следует противопоставлять такие понятия, как истинное – ложное, рациональное – иррациональное.

Тогда, естественно, может возникнуть вопрос, а рациональна ли вообще вся деятельность человека, в том числе и наука? Чтобы доказать рациональность науки, нужно уметь отделять научное от

ненаучного, а это, как известно, сделать очень трудно, о чем свидетельствует пример К.Поппера, попытка которого решить эту проблему при всем ее значении, оказалась несостоятельной.

Эти размышления приводят философа к следующему выводу: рациональность человека частична, дихотомический подход к вопросу о рациональности ложен, от такой постановки вопроса следует отказаться, а следовательно, всякая попытка рационалистической реконструкции истории человечества, истории социальных идей должна быть пересмотрена.

«Наша мысль невольно идет по пути поляризации рационального и иррационального, естественного и условного, мы не можем не признать мифическое как нечто естественное, а значит, такое же рациональное, как и окружающий нас мир, – такова история большей части нашего современного интеллектуального и культурного наследия» (С. 244). Древняя поляризация не только жива, более того, нам нечего ей противопоставить: истинному мы противопоставляем ложное, мифу – логос, видимому – реальное, условному – естественное. Но чтобы как-то преодолеть поляризацию, автор предлагает следующее: вероятно, необходимо помнить, что мысль должна двигаться от видимого к реальному, держась при этом на середине между ними, от ложного к истинному, от условного к естественному.

Однако новый подход к пониманию рационального заключается именно в отказе от такой поляризации. «Нам следует признать, что рациональное не обязательно проявляется в чистом виде, что иррациональное – это не просто причуда, что отдельные ошибки можно объяснить рационально, а другие – нет, что некоторые ошибки бывают близки к истине, что не все условное является всегда иррациональным, произвольным, ошибочным» (С. 215).

На вопрос о том, рациональны ли люди, можно ответить словом «рациональны», если взять древнее, радикальное философское значение его, когда рациональное значило реальное, а реальное значило истинное, а истинное – естественное. Но если мы знаем такое значение слова «рациональное» и знаем «рациональность» людей, то тогда люди иррациональны. Однако Агасси убежден, что по существу люди рациональны в разной степени – в зависимости от степени здорового восприятия окружающего мира. Степень рациональности, на его взгляд, это уровень развития новой философии человека.

Исторически борьба между рационалистическим и иррационалистическим пониманием человека велась еще между мыслителями эпохи Просвещения и эпохи романтизма – между рационалистами и иррационалистами. В более поздние времена исследователи проблемы человека также чаще всего разделялись на эти школы, хотя порой идеи заимствовались из обеих школ одновременно. Основным, что разделяло эти школы, было их отношение к истории. Поэтому романтическую школу часто называют исторической школой.

Размышления о взглядах просветителей и романтиков на рациональность и иррациональность человека Агасси начинает с разъяснения враждебного отношения Просветителей к истории и его корней в их экстремистской теории рациональности. Просветители-рационалисты считали, что человеческая история – это целая серия печальных случайностей и бессмысленных событий – безумства, невежества, предрассудков, войн, эпидемий и т. д. Однако они верили, что должен когда – нибудь наступить Золотой век Просвещения, век расцвета университетов, науки и техники, всеобщего понимания и доброй воли. Поэтому они не любили обращаться к прошлому, оно их преследовало, они хотели забыть его, забыть историю человечества с его тенями смерти, углубляясь лишь в исследования Золотого века Просвещения. Но история не забывается так просто, тем более что в людях вообще живет страсть к прошлому. А разве страсть рациональна? Ответ может быть произвольным. Вопрос, рационален ли человек, можно заменить таким вопросом: рационален ли обществовед или он тоже только частично рационален?

Современный исследователь считает, что его современники рациональны, они отрицают такую веру, т. е. и у того, и у другого мысль развивается лишь в пределах, ограниченных поляризованными понятиями. Тем не менее современный исследователь уверен в том, что его исследования научны. Агасси стремится доказать как раз обратное: для научного исследования необходима рациональная научная база, лежащая в основе всей методологии изучения проблемы человека.

Агасси считает немислимой рационалистическую реконструкцию истории людей и истории идей как отражения первой. Прежде всего, необходим радикальный отказ от поляризационного решения вопроса о рациональном и иррациональном в человеке,

науке и обществе, отказ даже от претензии на то, что нечто может быть только истинным, а другое – только ложным. Следовательно, вся рационалистическая реконструкция социальных идей должна быть пересмотрена.

Историческим фактом является то, что иррационалистическая историческая школа XIX в. привела к возникновению марксизма и функционализма, социального дарвинизма и психологии животных и т. д., а также к таким иррациональным, по мнению ученого, явлениям, как национализм и националистическая политика, как мифотворчество и т. д. И тем не менее все эти «новые изобретения настолько являются составной частью нашего рационального наследия», что европейский ученый склоняется к мысли о том, что несправедливо было бы называть историческую школу XIX в. «иррационалистической».

Сама философия когда-то начиналась с поляризации естественного и конвенционального, хотя есть доказательства того, что этот дуализм существовал еще в мифотворческом сознании предшественников греческих изобретателей философии и поляризации естественного и конвенционального. Агасси убежден, что поляризация впоследствии привела к развитию двух различных мыслительных систем – мифической и философской, и что из них теперь необходимо развить третью улучшенную систему взглядов.

Призывая отказаться также и от представления человека как образа и подобия Бога (глава «Человек и образ Бога»), автор пишет, что традиционно человека изображали то в образе ангела, то в образе дьявола, то как смесь того и другого. Не стоит изображать человека идеальным (в образе Бога) хотя бы потому, что нет идеальной гармонии между человеком и обществом. Человек не просто заключен в социум, он может с ним взаимодействовать и даже конфликтовать. Идеальная гармония недостижима, и именно этот факт вынуждает философов добавить к человеческой природе некоторый дьявольский ингредиент. Следует выработать более адекватный образ человека не из смеси полярных качеств его, необходимо стремиться не к полярному идеальному образу, а к образу более рациональному и гуманному.

В заключение Агасси приходит к следующим выводам: развитие рациональной философской антропологии зависит от развития рациональной концепции человека. Она должна осно-

вываться на следующем понимании человека: человек – это рациональное, нравственное, социальное животное. Он считает также, что философская антропология должна принять как аксиому рациональность науки, являющейся результатом общественной активности людей, а мир науки как абсолютно демократический.

До сих пор всегда в жертву общественному приносилась личность, между тем надо жертвовать общественным ради личности. «Только тогда общество перестанет быть враждебной человеку диктатурой. Факты жизни человека и общества годны не только для научного исследования, их тоже можно изменять с помощью социально-этических реформ» (С. 366).

Агасси рисует рационалистический образ человека будущего, свободно взаимодействующего с обществом и легко к нему приспособляющегося – этим он хочет разрешить конфликт между индивидом и обществом, который возникает в результате мифологической поляризации. Конфликт не должен служить базисом для философии общественных наук, как это было до сих пор.

Человек рождается свободным, но он одновременно рождается в обществе и выбирать он может только между обществом и... морским дном.

Человек будущего должен быть человеком демократичным. Возможно, он будет жить общиной, но его общинная жизнь не будет связана с идеологией закрытого общества. Он будет легко приспособляться к разным обычаям, будет легко нести свою культуру, свою цивилизацию, не будет разрываться между естественным и условным, конвенциональным, будет терпимым и понимающим. «Это образ нас самих, но улучшенных, в этом образе – зерно будущей философии человека» (С. 359).

Для ученика и последователя Карла Поппера гуманистические и оптимистические выводы как относительно развития философской антропологии, так и в отношении будущего человечества вполне естественны. Но они также естественно вызывают и вопросы. Например, является ли рост научных знаний убедительным доказательством рационализации человека? Научная рациональность и рациональность человеческая – это одно и то же? Или, например, Агасси подчеркивает наличие у человека такого качества как способность развиваться, меняться.

По словам В.М.Розина, мы живем в переходное время, когда завершает «существование и развитие один тип человека и складываются условия для образования другого типа...»¹⁷⁴. Об этом пишет и П.С.Гуревич, оценивая современную ситуацию в области философской антропологии: «В течение каких-нибудь десятилетий человек изменится в той же степени, в какой он преобразился за все предшествующие восемь миллионов лет»¹⁷⁵.

Но в какую сторону он меняется? В сторону большей рациональности? Со времени изобретения первого паровоза и до создания первого коллайдера произошло большое приращение научного знания. Но доказывает ли это, что человек стал более разумным, более рациональным? В.Г.Федотова, например, полагает, что современная социальная реальность с ее многосторонней модернизацией способствует также и модернизации человека. При этом она ссылается на работы известных западных теоретиков, утверждающих, что модернизация общества неизбежно сопровождается персональной модернизацией индивида, означающей, в частности, повышение его эффективности, квалификации, рациональности, инновативности и др.¹⁷⁶. Возможно, эти теоретики и правы. Но не теряет ли индивид на этом пути такие свои человеческие качества, как душевность, чуткость, порядочность, способность сочувствовать и сопереживать? Душевные и духовные качества человека современный американский философ и культуролог Теодор Роззак считает самыми драгоценными качествами человека, и их утрату он приравнивает к антропологической катастрофе, не менее разрушительной для человека, чем катастрофа экологическая.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ОТДЕЛЬНЫЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ

Глава 8. Антропологические идеи А. Адлера

В наследии Адлера немало антропологических идей, которые в последние годы привлекают внимание исследователей (Р.М.Алейник, Е.М.Балагушкин, И.А.Монина). Несомненно, что в истории психоанализа Адлер осуществил своеобразный антропологический переворот. От анализа отдельной психики конкретного индивида он обратился к целостному изучению человека как особго рода сущего. В его трудах мы находим попытки определить человеческую природу, проанализировать властолюбие как антропологическую проблему, идею целостности человека и мотивацию человеческой деятельности.

«Философская проблематика сознания в индивидуальной психологии А.Адлера, – пишет Р.М.Алейник, – структурно близка философской антропологии М.Шелера, Г.Плеснера, А.Гелена. Все они натурфилософски описывают положение человека, его жизненного мира. Известно также, что большая часть его мыслительного процесса была параллельна “философии жизни”, даже отчасти от нее происходит. Речь идет о направлении, которое видит в жизни преимущество перед сознанием. Виталистская философия Шопенгауэра, Ницше, Гартмана, Зиммеля, Бергсона, Клагеса, Фрейда, Юнга была ему сродни. Все они связывали себя опосредованно с большими теориями типа Дарвина, Ламарка, стремящимися прояснить загадку живого»¹⁷⁷.

Адлер оспорил вывод Фрейда о том, что именно прошлое обусловливает наши поступки и мысли. Напротив, он полагал, что только глубокое индивидуализированное стремление к цели рождает фе-

номен осмысленной жизни. Каждая личность своеобразна. Поэтому можно говорить не о нивелирующих общих тенденциях развития человека, а о сугубо индивидуальной стратегии его жизни¹⁷⁸.

Слово «личность» подчеркивает социальность человека, его возвышение над природным миром. Поздняя античность называла человека личностью, чтобы подчеркнуть, что он не является лишь природным организмом, а обнаруживает сугубо человеческие свойства. Слово «личность» появилось в Западной Европе не ранее XVII в. В России термин ввел Н.М.Карамзин. Характерно, что в китайском языке нет иероглифа, который выражал бы смысл этого слова. Личность связана с социальностью, с обществом. Однако ее богатство шире, чем культура данной эпохи. Личность – универсальное понятие духовного человека.

Понятие «личность» разносторонне разработано в русской религиозной философии. В.С.Соловьёв подчеркивал прежде всего неисчерпаемость личности как выражение всечеловеческого. «Человеческая личность, – писал он, – и, следовательно, каждый единственный человек, есть возможность для осуществления неограниченной деятельности, или особая форма бесконечного содержания»¹⁷⁹.

Итак, по мнению В.С.Соловьёва, личность неисчерпаема. В этом он усматривал аксиому нравственной философии. По мнению философа, если отобрать у личности ее общественное достоинство, то останется животная особь. Социальность, следовательно, есть одно из определений личности. Ценность этих размышлений Соловьёва, которые соотносятся с концепцией Адлера, состоит в том, что они оба не замыкают личностное богатство рамками конкретного общества. Социальность личности выходит за пределы конкретного общественного организма. Личность соотносит себя с универсальной практикой человечества.

Адлер же полагал, что каждый человек стремится к завершенности, целостности собственной жизни, к личностному росту. Его цель всегда неповторима и личностна. Она выражается в индивидуальном стиле жизни, который оконтуривается в возрасте от двух до пяти лет. Адлер вводит понятие «стиль жизни». Это ключевой термин психологии личности. Так обозначается комплекс индивидуальной самостоятельной философии данного человека, специфических для него верований и взглядов на жизнь. Стиль жизни является стержнем личности. Он представляет собой творческую

реакцию самого человека на опыт первых лет жизни, которые, в свою очередь, влияют на всю картину его восприятия себя и мира и, следовательно, на его эмоции, мотивы и действия.

Во многих своих работах Адлер показывает, что формирование типов характера начинается в раннем возрасте. В то время как одни дети развиваются по пути накопления сил и стараются добиться признания благодаря мужеству и уверенности в себе, другие как бы спекулируют на своих слабостях и стараются всячески их обозначить. Достаточно понаблюдать за поведением, выражением лица и манерой держаться конкретных детей, чтобы понять, к какой из двух групп он принадлежит. Каждый из этих типов характера имеет значение только в том случае, если будут ясными взаимоотношения ребенка с окружающей средой.

Адлер считал, что мы не способны думать, чувствовать, желать, действовать, не имея перед собой цели. В мире, где нет цели, всякое оставалось бы на стадии беспорядочного ощупывания, экономя душевной жизни оказалась бы недостижимой: без целостности и целеустремленности мы сравнялись бы с живым существом ранга амебы. В неживом мире просматривается очевидная причинность. В жизни больше места должностнованию.

Отсюда еще один вывод Адлера. Любое душевное явление, если оно должно помочь понять человека, может быть осмыслено и понято лишь как движение к цели. Конечная цель у каждого человека возникает осознанно или неосознанно, но ее значение всегда неизвестно... Психопаналитик иллюстрирует это замечательным примером. Невозможно вырвать душевные процессы из контекста. Вот, скажем, у человека «плохая память». Предположим, что он осознал это обстоятельство, а проверка выявила низкую способность запоминания бессмысленных слов.

Что из этого следует? Традиционная психология констатировала бы, что данный пациент страдает врожденным или вызванным болезнью изъяном, в частности, с трудом запоминает слова. Индивидуальная психология подходит к этой проблеме совершенно иначе. Как только удастся сделать определенный вывод о нарушении органики, ставится вопрос: какую цель преследует слабость памяти? Какое это имеет для нее значение?

Здесь требуется более полное знание о данном человеке. Один открыто демонстрирует свои физические недостатки. Другим удастся утратить веру в свои способности, идет ли речь о вчувствовании

нии в ненормальное психическое состояние или о предвосхищении тревожных пессимистических ожиданий. В этом случае пациент использует едва не половину своей энергии, внимания и воли. Аранжировку этой недостаточности Адлер и назвал «комплексом неполноценности».

В основе всей человеческой деятельности Адлер видит стремление к полноте и личному превосходству, реализуемое через механизм компенсации первичного чувства неполноценности. Под социальным чувством или социальным интересом он понимает коллективный дух, чувство общечеловеческого братства и самоотождествления со всем человечеством, которое формирует позитивные социальные отношения.

Адлер считает эти отношения конструктивными и здоровыми только тогда, когда они включают в себя равенство, взаимодействие и дух сотрудничества. Социальное чувство коренится в способности отождествлять себя с себе подобными и ведет к стремлению построить идеальное общество, основанное на сотрудничестве и равенстве личностей. Понятие социального чувства можно считать ключевым в адлеровской концепции индивида как социального существа. Личность по своему формированию социальна.

Сама неполноценность личности, как считает Адлер, обнаруживается только в отношении к среде. Он считает приспособление личности к обществу важнейшей психологической функцией как личности, так и общества. Ответственность, верность, откровенность, правдивость и т. п. – это достоинства, которые возникают и поддерживаются благодаря незыблемым принципам общественной жизни. Личность, по мнению Адлера, не может сформироваться, если не прививать ей глубокого сознания единства с человечеством и не обучать искусству быть цельным человеком.

Развернутую антропологическую версию власти находим в работах немецкого психолога А.Адлера. Этот мыслитель рассматривал стремление к власти как «нездоровую» потребность человека, вызванную особенностями воспитания данного индивида. Особое внимание Адлер уделил комплексу неполноценности. Он считал его универсальным механизмом, который порождает желание доминировать над другими людьми, подчинять их себе, своей воле. Вот основные положения Адлера на этот счет.

1. Каждый человек переживает чувство неполноценности в детстве, когда он зависит от родителей. Это чувство побуждает человека бороться за превосходство над окружающими, стремиться к совершенству. Такие побуждения являются мотивационной силой в жизни человека, начиная с трехлетнего возраста.

2. Развитию комплекса неполноценности в детстве также способствует неполноценность физических органов, чрезмерная опека или отвержение со стороны родителей.

3. Чрезмерное ощущение неполноценности приводит к формированию у человека комплекса неполноценности, т. е. преувеличенному чувству своей слабости и несостоятельности.

4. Комплекс неполноценности порождает стремление к гиперкомпенсации и как следствие вызывает комплекс превосходства (преувеличение здорового стремления преодолеть постоянное чувство неполноценности).

5. Стремление к превосходству, являясь общечеловеческой чертой, может иметь как конструктивное (например, индивид способен стать общественным деятелем), так и деструктивное (данный субъект может возглавить банду).

Адлер подчеркивал, что тот, кто изучает властолюбивые фантазии ребенка, найдет их мастерское изображение в романе Ф.Достоевского «Подросток». «У одного моего пациента они проявились особенно ярко. В его мыслях и сновидениях всегда повторялось одно и то же желание – пусть другие умрут, чтобы он имел простор для жизни, пусть другим будет плохо, чтобы он получил лучшие возможности. Эта манера поведения напоминает безрассудность и бесчувственность многих людей, взваливающих все свои беды на то, что слишком уж много людей живет на свете, – побуждения, которые, несомненно, во всех отношениях сделали мысль о мировой войне более приемлемой... “Я хочу стать могильщиком, – сказал мне один четырехлетний мальчик, – я хочу быть тем, кто закапывает других”»¹⁸⁰.

Фантазии-желания ребенка, считал Адлер, являются выражением психического импульса, безоговорочно диктующего установку и тем самым поступки ребенка. Однако степень интенсивности импульса бывает различной. У нервных детей – компенсируя их повышенное чувство неполноценности – она возрастает до безграничных размеров. В ходе исследований обнаруживались воспоми-

нения о событиях («инфантильных переживаниях», «травмах»), во время которых ребенок обнаруживает агрессивность, как это показано в работе Адлера «Агрессивные влечения», происходит столкновение с внешним миром. Так рождается негативный эмоциональный опыт. Жажда триумфа отчетливо проявляется в сновидениях и желаниях-фантазиях, а установка на роль героя является попыткой компенсации.

Именно в грёзах ребенок превращается в облеченного властью мужчину. Известно, что уже во втором полугодии своей жизни ребенок хватается все предметы и нелегко с ними расстается. Вскоре под гнетом стремления к власти и чувства общности он стремится к людям, которые хорошо с ним обращаются. К этому стремлению всем обладать присоединяется, по мысли Адлера, в качестве тенденции к самозащите, ревность. Если ребенок и дальше вынужден прибегать к защитным мерам, то это нередко приводит к ранней зрелости и нерешительности. Адлер, таким образом, пришел к убеждению, что именно так рождается в ребенке невротическая черта, которая ставит себе целью достижение «богоподобного» превосходства.

Адлер показал, что не следует рассматривать невротическое поведение так, как если бы оно подчинялось сознательной цели. Именно неосознаваемость фиктивной идеи является уловкой психики, когда их осознание угрожает цельности личности. «Не забывайте о властолюбии!» – таково было его предостережение пациентам. Итак, рано или поздно ребенок осознает свою неспособность в одиночку справиться с трудностями повседневного существования. Чувство неполноценности – это движущая сила, исходная точка стремлений всякого ребенка. Оно определяет, как удастся данному ребенку добиться покоя и уверенности в себе, оно обуславливает цель существования. Этот комплекс неполноценности может, согласно Адлеру, усилиться вследствие некоторых особенностей нашей цивилизации. Ребенку внушают, что он никто, бесправное создание.

Желание быть центром всеобщего внимания и требовать от родителей нежности появляется уже в первые дни жизни ребенка. Цель этого желания – достичь такого положения, когда индивид выглядит превосходящим свое окружение. Определить характер желаемого превосходства личности помогает степень развития ее

социального чувства. Под «социальным чувством» Адлер понимал коллективный дух, чувство общечеловеческого братства и самоотождествления со всем человечеством, которое формирует позитивные социальные взаимоотношения. Адлер считал, что эти взаимоотношения могут быть конструктивными и здоровыми только тогда, когда они включают в себя равенство, взаимодействие и дух сотрудничества. Социальное чувство начинается со способности отождествлять себя с себе подобным и ведет к стремлению построить идеальное общество, основанное на сотрудничестве и равенстве личностей. Это понятие является ключевым в адлеровской концепции индивида как социального существа.

«Когда мы спрашиваем себя, – писал Адлер, – как лучше обуздать стремление к власти и превосходству, это наиболее заметное зло нашей цивилизации, мы сталкиваемся с затруднением, поскольку это стремление зарождается в том возрасте, когда свободное общение с ребенком невозможно. Мы можем начать попытки исправить и просветить его лишь гораздо позднее. Однако, живя рядом с ребенком этого возраста, мы все имеем возможность развить его социальное чувство до такой степени, чтобы стремление к власти над другими стало пренебрежимо малым фактором»¹⁸¹.

Трудность заключена в том, что дети не выражают свое стремление к власти над другими явно, а скрывают его под личиной заботливости и любви и занимаются своим делом под обманчивой маской. Таким образом они надеются избежать разоблачения. «Неприкрытое стремление к власти и уверенности в себе может повредить психологическому развитию ребенка и превратить мужество в дерзость, послушание в трусость, мягкость в утонченную стратегию, целью которой является полное доминирование. В конечном счёте любое проявление естественных чувств ребёнка несет в себе элемент лицемерия, целью которого является господство над окружающей действительностью»¹⁸².

Обучение влияет на ребёнка благодаря своей сознательной или бессознательной цели – компенсировать его неуверенность в себе, обучить его искусству жить, сформировать его рассудок и поощрить в нем развитие социального чувства по отношению к себе подобным. Все эти меры, каков бы ни был их изначальный смысл, являются способами помочь ребенку избавиться от неуверенности в себе и чувстве неполноценности. О том, что творится в душе ре-

бенка в ходе этого процесса, можно судить по чертам характера, которые у него развиваются, поскольку они и есть зеркало его психической деятельности. Фактическая степень неполноценности ребенка, хотя она и важна для его психологии, не является критерием, при помощи которого мы можем определить выраженность его чувства неуверенности в себе и неполноценности, поскольку они зависят главным образом от ее интерпретации.

Власть – необоримая, захватывающая страсть человека. Недаром Ф.Ницше выделил ее как основной инстинкт, превращающий каждого человека во властолюбца. Наследовал эту мысль и А.Адлер. Он показал, что всякая власть постольку и до тех пор является властью, пока она больше, чем власть. Имеется в виду возрастание власти. Власть способна держаться в самой себе, иначе говоря, в своем существовании, только превосходя и превышая себя. Она постоянно овладевает всякой достигнутой ступенью власти. Стоит ей только остановиться, и она становится уже «немощью власти». Позже эта мысль нашла свое отражение в рассуждениях М.Хайдеггера¹⁸³.

Опираясь на патологический материал, Адлер создает свое широко известное учение о компенсации. Универсальным источником развития личности выступает, по Адлеру, первичное чувство неполноценности, переживаемое человеком. Это переживание порождает стремление человека к самоутверждению, к позитивному развитию, которое Адлер обозначает заимствованным у Ницше термином – стремление к власти (силе, могуществу). Под влиянием этого стремления неполноценность компенсируется или даже сверхкомпенсируется.

Потребность во власти, как показано в политической психологии, может быть вызвана не только мощью лидерских качеств. Напротив, желание получить власть, нередко является результатом «недостаточности», «неполноты» человека как личности. Исследователи подчеркивают: не будь Ницше хилым, слабым ребенком, вряд ли мы получили бы теорию «супермена». Психоанализ показывает, что власть является сильнейшим компенсаторным механизмом. Вслед за Ницше А.Адлер раскрыл истинные истоки властолюбия. В основе всей человеческой деятельности, считал немецкий психоаналитик, лежит стремление к полноте и личному превосходству, реализуемое через способность к компенсации

первичного чувства неполноценности. Под социальным чувством или социальным интересом Адлер понимал коллективный дух, чувство общечеловеческого братства и самоотождествления со всем человечеством, которое формирует позитивные социальные взаимоотношения.

Обычно считают, что к власти стремится сильный человек, привыкший подавлять других при реализации своих потребностей. Это мнение нередко подтверждается на практике, но ни Адлер, ни Фромм так не считали. Э.Фромм писал, что «в психологическом плане жажда власти коренится не в силе, а в слабости»¹⁸⁴. Поэтому слабый человек стремится к власти, чтобы с помощью других реализовать то, что он не в состоянии сделать самостоятельно. Можно согласиться с Фроммом, что в основе воли к власти лежит садомазохистский комплекс. Причем проявляется он в двух планах. Человек, преодолевая свой комплекс неполноценности, описанный Адлером, стремится получить власть, чтобы использовать ее для самоутверждения, преодоления своей неполноценности, реализует садистские наклонности через подавление, господство и унижение других. А с другой стороны, комплекс неполноценности преодолевается через подчинение вышестоящей власти, чем обретается спокойствие и уверенность после избавления от чрезмерного бремени свободы и ответственности. Часто при этом могут проявиться мазохистские черты, связанные с уничтожением себя, угодливостью по отношению к начальству и другими проявлениями «рабской» психологии. («Раб, выдавивший из себя раба, живет как свободный раб»). Так, в авторитарной личности проявляются два лица: для подчиненных он – господин, для вышестоящего начальства – верный раб.

«Изучая патологическое стремление к власти, – писал Адлер, – мы встречаем индивидуумов, которые не жалеют усилий, чтобы упрочить свое положение в жизни, действуя при этом крайне импульсивно, с исключительной поспешностью, и совершенно не принимают во внимание других людей. Это те дети, поведение которых характеризуется неукротимым стремлением к преувеличенно значимой цели – доминированию над себе подобными. Задевая права других, они ставят под удар свои собственные права; они враждебны по отношению к миру, а поэтому мир враждебен к ним»¹⁸⁵.

Это не обязательно должно происходить открыто. Бывают дети, чье стремление к власти выражено таким образом, что это не приводит к немедленному конфликту между ними и обществом, и их честолюбивые замыслы могут сначала показаться вполне нормальными. Однако при последующем толковании обнаруживается антисоциальность их амбициозности. В первую очередь сюда следует отнести гордыню, тщеславие и желание победить всех любой ценой. Последнее можно осуществить хитростью. Относительное возвышение индивида может быть достигнуто путем принижения тех, с кем он вступает в контакты. В этом случае, по мнению Адлера, важна «дистанция», которая отделяет его от окружающих. Подобная поведенческая установка пагубна не только для общества, но также и для индивида, который является ее носителем, поскольку она постоянно заставляет его вступать в контакт с темными силами действительности и не позволяет ему получить никакого удовольствия от жизни.

«Преувеличенное стремление к власти, посредством которого некоторые дети пытаются утвердить свое господство над окружающими, – пишет Адлер, – вскоре вынуждает их оказывать сопротивление обычным делам и обязанностям повседневной жизни. Если мы сравним такого властолюбивого индивидуума с идеально социализированным человеком, мы, при помощи некоторого опыта, можем установить его социальный индекс, т. е. степень достигнутой им самоизоляции от себе подобных. Те, кто наделен способностью здраво рассуждать о природе человека, помня о важности физических дефектов и неполноценности, знают, что такие черты характера не смогли бы возникнуть без имевших ранее место трудностей психологического развития»¹⁸⁶.

Итак, опираясь на патологический материал, Адлер развивает концепцию не только компенсации, но и человеческой природы в целом. Универсальным источником развития личности выступает, по Адлеру, первичное чувство неполноценности, переживаемое человеком. Это переживание порождает стремление человека к самоутверждению, к позитивному развитию, которое Адлер обозначает заимствованным у Ницше термином – стремление к власти (силе, могуществу). Под влиянием этого стремления неполноценность компенсируется или даже сверх компенсируется.

Потребность во власти, как показано в работах Адлера, может быть вызвана не только мощью лидерских качеств. Напротив, желание заполучить власть нередко является результатом «неполноты» человека как личности. Исследователи подчеркивают: не будь Ницше хилым, слабым ребенком, вряд ли мы получили бы теорию «супермена». Психопроанализ показывает, что власть является сильнейшим компенсаторным механизмом. Вслед за Ницше Адлер раскрыл истинные истоки властолюбия. В основе всей человеческой деятельности, считал немецкий психопроаналитик, лежит стремление к полноте и личному превосходству, реализуемое через способность к компенсации первичного чувства неполноценности.

Адлер трактовал стиль жизни как творческую реакцию самого индивида на опыт первых лет жизни, который, в свою очередь, влияет на всю картину его восприятия себя и мира, а следовательно – на его эмоции, мотивы и действия. Он считал социальные отношения конструктивными и здоровыми только тогда, когда они включают в себя равенство, взаимодействие и дух сотрудничества. Понятие социального чувства, по Адлеру, можно считать ключевым в адлеровской концепции индивида как социального существа. Личность по своему формированию социальна.

Адлеру принадлежит приоритет в утверждении, что агрессия, которую он изначально называл «волей к власти», имеет в человеческой жизни фундаментальное значение. Люди, испытывающие дискомфорт из-за маленького роста, например Наполеон, развивают компенсаторную борьбу за власть. Адлер уделял большое внимание таким человеческим качествам, как «воля к власти», «стремление к превосходству» и считал их приоритетными силами в деятельности человеческой психики. Таким образом, по мнению Адлера, агрессия является результатом действия «комплекса неполноценности». В сознании же появляется обратное чувство – «Я лучше всех». Вся оставшаяся жизнь посвящается доказательству этого, и очень часто любой ценой.

Сама неполноценность личности, как считает Адлер, обнаруживается только по отношению к среде. Он полагал, что приспособление человека к обществу является важнейшей психологической функцией личности. Ответственность, верность, откровенность, правдивость и т. п. – это достоинства, которые возникают и поддерживаются благодаря незыблемым принципам общественной

жизни. Личность, по мнению Адлера, не может сформироваться, если не прививать ей глубокого сознания единства с человечеством и не обучать искусству быть цельным человеком.

Вклад Адлера в философскую антропологию заключался в призыве максимально адекватно прочувствовать оттенки чувств, которые можно наблюдать у человека. Вжиться в чужой внутренний мир – это настоятельная потребность психолога. В немецкой психологии на рубеже веков сложилось даже самостоятельное направление – понимающая психология. Адлер выступает как психолог, который тяготеет к описанию индивидуальных переживаний человека. Идеал строгой научности, который вынашивал Фрейд, здесь подвергается переоценке. В разворачивании психотерапии огромное значение имеет сопереживание, умение проникнуть в мир интимных, уникальных чувств пациента. Индивидуальная психология поэтому выступает как субъективная глубинная психология.

Приверженцы этого течения считали своей главной задачей не причинное, каузальное объяснение душевной жизни человека, а ее понимание через соотнесение ее внутренних смысловых образований (переживаний) с миром культурно-исторических ценностей. По мнению немецкого философа А. Дильтея, которому и принадлежит данная идея, человек узнает, что такое он сам, только из истории, которую Дильтей исследует в плане истории духа. Ведь история имеет дело с людьми, которые воспринимаются как духовные ценности. Но разве можно их реально ощутить с помощью описательной психологии? Дильтей полагал, что нет, это невозможно. Вот почему наряду с описательной психологией должна существовать и «понимающая» психология. Её цель – расчлнить путем воспроизведенного переживания структуру индивида или эпохи.

Понимающая психология считает, что невозможно изучить социально-историческую обусловленность психики человека путем экспериментальных, научных методов. Дильтей был убежден в том, что экспериментальная психология игнорирует самые существенные особенности человеческого сознания. Однако многие психологи не приняли этот вывод. В частности, немецкий психолог Г.Эббингауз считал, что программа понимающей психологии обладает ограниченностью. Она сводится к интуитивному постижению психики, поэтому не имеет объективных критериев и причинных оснований. Термин «понимающая психология» был введен

последователем Адлера Э.Шпрангером. Он выделил шесть типов человеческого поведения по отношению к различным областям культуры, в качестве идеальной модели выступал человек (личность) – теоретический, экономический, эстетический, социальный, политический и религиозный.

В ранних работах Адлер показывал огромную роль агрессии в борьбе за власть. Агрессия понималась им не столько как враждебность. Она отождествлялась в основном с сильной инициативой в преодолении препятствий. По мнению Адлера, агрессивные тенденции в поведении человека сыграли решающую роль в индивидуальном и родовом выживании. Агрессия, полагал Адлер, может обнаружиться как «воля индивида к власти». Он также подмечал, что даже сексуальность часто используется как средство удовлетворения тяги к власти и силе.

Позднее Адлер скорректировал свои представления об агрессии. Он рассматривал волю к власти как обнаружение более общего мотива – стремления к превосходству или совершенствованию. Стало быть, речь идет не о самопостижении личности, а о её готовности развивать свои способности, свой потенциал. Когда человек стремится к превосходству – это нельзя оценить однозначно. Если некто пытается реализовать собственные цели на благо обществу, это один вариант.

Однако некоторые люди борются за личное превосходство, они пытаются господствовать над другими людьми. Адлер был склонен считать, что борьба за личное превосходство – это невротическое извращение, результат сильного чувства неполноценности и отсутствия социального интереса. Если личность встала на этот путь, она вряд сумеет достичь совершенства и целостности.

Тема агрессивности затем не утратила в психоанализе своей остроты. Фромм посвятил этому феномену свою работу «Анатомия человеческой агрессивности». Он показал, что агрессия и разрушительность вовсе не обязательно играют ведущую роль в системе человеческих мотиваций. Даже генетически заложенная агрессивность не является спонтанной, а выступает как защита витальных интересов человека – его развития и выживания как рода и вида.

Эта оборонительная агрессия в условиях жизни первобытных народов была сравнительно незначительной, ибо человек человеку не был «волком». Однако с тех пор человек претерпел огромную

трансформацию. Садизм и некрофилия как злокачественные формы агрессии не являются врожденными. Можно в значительной степени снизить вероятность их возникновения, если изменить обстоятельства социальной и экономической жизни людей.

Фромм считал, что важно создать условия, способствующие полному развитию истинных способностей и потребностей человека. Развитие собственной человеческой активности и творчества должны стать самоцелью. Ведь эксплуатация и манипулирование человеком вызывает не что иное, как скуку, вялость и уныние, а всё, что превращает полноценных людей в психологических уродов, делает из них садистов и разрушителей¹⁸⁷.

Адлер описывает три ситуации детства, которые могут вызвать изоляцию, недостаток социального интереса и развитие такого стиля жизни, что не побуждает к сотрудничеству. Эти ситуации таковы – органическая неполноценность, избалованность или отверженность.

Дети, страдающие болезнями или слабостями, могут заикнуться на себе самих. Они отказываются от взаимодействия с другими из чувства неполноценности и неспособности соревноваться с другими детьми. Адлер тем не менее указывает, что те дети, которые преодолевают свои трудности, могут «сверхкомпенсировать» свои способности в необычной степени.

Избалованных или «испорченных» детей также подстерегают трудности в развитии чувства социального интереса и кооперации. Им не хватает уверенности в своих силах, поскольку другие всегда делали все за них. Вместо того, чтобы кооперироваться с другими, они выдвигают односторонние требования к друзьям и семье. Социальный интерес у них обычно слаб. Адлер считал, что избалованные дети, как правило, испытывают мало подлинных чувств к родителям, которыми они так успешно манипулируют.

Адлер пытался описать ход общественной жизни через символизацию поведения как «мужского» или как «женского». Нормальная потребность ребенка в опоре, чрезмерная подчиненность детей, склонных к нервным заболеваниям, их чувство слабости, оберегаемое гиперчувствительностью, чувство неполноценности, ощущение своей природной ущербности, своего постоянного оттеснения на задний план и обделённости, – все это трактуется как «женское». Активное же стремление к чему-либо

и у девочек, и у мальчиков, их погоня за достижением удовлетворения, разжигание своих желаний и страстей, – все это оценивается как проявления «мужского». На фоне этих представлений как у мальчиков, так и у девочек возникает усиленное стремление развивать в себе и демонстрировать «мужские» качества.

На самом деле речь идет о двух сторонах одного феномена, свойственного представителям обоих полов. Второе оказывается последствием и преодолением первого. Ребенок, который подвергается унижению и принуждению, поначалу может подчиняться диктату, но затем станет компенсировать его в виде протеста. Но данное противостояние примет для него специфическую форму нивелирования всего, что связано с социальным интересом и превозношением якобы мужского начала. И на этом пути человек встречает все чаще то, что можно назвать принуждением.

Актуальное противопоставление «мужского» и «женского» сочетается со вполне логичной, с позиции стремления к превосходству, дихотомией «верх» и «низ». «Мужское» представляется как «высшее», «женское» как низшее. Любым проявлениям своей души, воспринимаемым как «женское», всякому вообще пассивному поведению, послушанию, мягкости, малодушию, воспоминаниям о поражениях, незнанию, неумению, нежности многие люди, идущие по пути развития у себя комплекса неполноценности, пытаются придать чрезмерную «мужскую» направленность, развивая в себе ненависть, упрямство, жестокость, эгоизм, стремление к триумфу в любых человеческих отношениях.

Любовь, подлинная близость с другим человеком, социальный интерес могут толковаться как особенность «женского» начала и на этом основании отвергаться. Но бывает и так, что человек резко подчеркивает свою слабость, возлагая тем самым на других людей обязанность оказывать ему услуги. При этом нарастают его осторожность и осмотрительность, что приводит к уклонению от решений, чреватых риском. Социальный интерес, связанный со способностью любить, начинает оцениваться как опасное побуждение, которое может ввергнуть в нежелательную зависимость.

Бывает, по мнению Адлера, и так, что человек подсознательно стремится исключить любой эротический опыт, чтобы не потерять ориентацию на достижение превосходства. В качестве цели тогда выступает некий трафарет: «Я хочу быть настоящим мужчиной!»

В основе этой целевой установки, которая может присутствовать и у мужчины, так и у женщины, лежат, по словам немецкого психолога, две бессознательные предпосылки:

1. Человеческие отношения при любых обстоятельствах представляют собой борьбу за превосходство.

2. Женский пол является неполноценным и в своих реакциях служит мерой мужской силы. Иначе говоря, женский пол есть не что иное, как слабый мужской.

В результате, как показывает Адлер, человеческие отношения уродуются, вместо душевного спокойствия возникает постоянная неудовлетворенность, которая смягчается лишь иногда, чаще всего после усиления невротических симптомов, удачного представления доказательств своей болезни. Симптом, согласно Адлеру, замещает невротическую, распаленную жажду превосходства и соответствующую сильную эмоцию, обеспечивает ему внешнюю победу над окружением.

Стремление же обеспечить и продемонстрировать свое превосходство может проявляться в побуждении к сверхчеловеческому влиянию на любимого человека. Отсюда аранжировка обманутого ожидания, что позволяет всегда отстраниться от решения сексуальной проблемы и от партнера ради идеи власти.

Адлер обратил внимание на феномен, когда некий человек ведет себя по отношению к начальнику, терапевту, педагогу как самый преданный делу, самый прилежный и послушный работник или ученик. Он предан и исполнителен, но втайне пытается превзойти начальника или того, кому он демонстрирует послушание. В основе этого лежит его сформировавшийся в детстве комплекс неполноценности.

Невротик не задает себе вопрос: «Что я должен сделать, чтобы приспособиться к требованиям общества и благодаря этому добиться гармоничного сосуществования?». Его ключевой вопрос: «Как я должен организовать свою жизнь, чтобы удовлетворить свое стремление к превосходству, превратить свое постоянное чувство неполноценности в чувство богоподобия?». Иными словами, единственно установленный или зафиксированный в мыслях пункт – это достижение личностного идеала. Для того чтобы приблизиться к ощущению богоподобия, невротик принимает тенденциозную оценку своей индивидуальности, своих переживаний и

своей среды. В этом случае невротик провоцирует события и использует их в корыстных целях, чтобы найти заранее намеченное практическое поведение – ощутить себя оттесненным на задний план, обманутым, мучеником, чтобы создать близкий ему и желанный базис для агрессивности.

Жизненный план в этом варианте представляет собой хождение по немногочисленным, строго очерченным, заранее опробованным линиям. Так возникает невероятная сеть психологических защит. Адлер объяснял фиктивными целями многие войны, политические столкновения, преступления, самоубийства, случаи аскетического покаяния. Например, в самоубийстве невротик может видеть победу над препятствиями, испытывать даже чувство мести. Противоположным поведению, ориентированному на превосходство, должно, по словам Адлера, стать поведение, ориентированное на чувство общности.

Вопросы, поставленные Адлером перед философской антропологией, получили затем дальнейшую разработку не только в психоанализе, но и в работах тех мыслителей, которые обращаются к философскому постижению человека.

Глава 9. О статусе современной социальной теории и её антропологической ориентации

Что такое социальная теория? К постановке проблемы

Пожалуй, нет для нас сегодня актуальнее вопроса, чем вопрос о том, что препятствует социальной теории (или теориям) прекратить дальнейшую фрагментацию и дезинтеграцию знания о человеке и обществе? В какой мере она соотносится с современной философией и социальной философией и философской антропологией, в частности? Возможна ли антропологическая ориентация такой теории?

Нам представляется, что всякая философия, включая позитивистскую, есть по определению ценностно-ориентированное (валюативное) и софийное знание. В ней органически сочетаются стремление постичь мир должного и мир сущего. С этим связаны две ветви одного философского древа – практическая (нравственная) философия и теоретическая (эпистемная) философия. На наш взгляд, социальная теория примыкает к последней области философии в поисках моделей познания социальной реальности. Между ней и философией существуют некоторые опознавательные отличия.

Во-первых, и то, и другое знание имеют дело с сущностью социальной реальности, но сущностью разного порядка – *сущностью всеобщего* (социальная философия) или сущностью *особенного и единичного* (социальная наука).

Во-вторых, социальная философия – это познание *сущего*, разумеется, в ценностно-должностном контексте, а социальная наука – изучение существенного, существенных характеристик.

В-третьих, и философия, и наука проникают в *тайны и смыслы* социального бытия. Первая – формулируя априори предельно общие категории и законы, вторая – открывая законы социальной жизни и основываясь на разных способах интерпретации и анализа многочисленных фактов.

При таком понимании социальная теория – это *постижение общего в единстве сущности и существования (а не всеобщего и особенного), а сущего – в его существенном и существенного – в его сущем*. Она лавирует между философией и

наукой, вбирая в себя в то же время их способы фрагментации социально-научного знания и методы философской аргументации и представляя их далее в виде многомерной картины социального мира человека.

Наша позиция по поводу статуса социальной теории изложена в серии книг «Введение в социальную теорию» (в 3 ч.), которая вышла в 1999–2003 гг.¹⁸⁸ При этом надо отметить, что социальная теория для нас – это не только специфическая и предельно высокая форма научной рефлексии социальной действительности, но и рефлексивный анализ социально-научного знания¹⁸⁹.

Попытки построить общую социальную теорию явилась реакцией на усиление догматизма «старой» социальной философии и чрезмерное усиление дифференциации социальных наук. Это – комплексная и интегративная социально-научная дисциплина, изучающая общество, *с одной стороны*, как один из уровней социума – предельно общей формы социального бытия людей, *с другой стороны*, как часть социального мира, включающего не только сообщества животных, но и те формы социальной жизни, которые принято называть «высшими».

В качестве примера социальных теорий можно привести теорию общественно-экономических формаций К.Маркса, теорию социального действия М.Вебера, теорию систем действия Т.Парсонса, теорию самореферентных систем Н.Лумана, теорию коммуникативного действия Ю.Хабермаса, теорию социального пространства П.Бурдьё, теорию структуризации Э.Гидденса и др.

В отечественной социальной мысли к ярким представителям социальной теории следует отнести С.Л.Франка, П.А.Сорокина. В советский период социальная наука была скована жесткими идеологическими оковами и фактически прекратила свое существование. И лишь в последние десятилетия прошлого века социальная теория стала постепенно возвращать себе утраченные позиции. Хотим отметить в этот период труды В.Ж.Келле, М.Я.Ковальзона, В.П.Кузьмина, В.Г.Афанасьева, В.С.Барулина и многих других социальных ученых, оказавших заметное влияние на развитие марксистской теории социально-исторического процесса.

О некоторых направлениях отечественной социальной мысли

Современные исследования в области социальной теории демонстрируют, с одной стороны, приверженность старым догматическим схемам марксизма, а, с другой, «всеядный плюрализм», стремящийся согласовать порой противоречивые позиции в безбрежном океане социальных идей.

Новое поколение социальных теоретиков еще только формируется в постсоветской России. После резкого отказа от прежней парадигмы теоретического обществознания в нашем обществе начался мучительный поиск новых идейно-теоретических ориентаций.

В конце 1990-х – начале 2000-х гг. идейные предпочтения отечественных социальных ученых сгруппировались вокруг нескольких исследовательских ориентаций:

1) социально-теоретические исследования марксистской и немарксистской ориентации («латентный» марксизм);

2) социальные исследования структурно-функционалистской ориентации, взявшие за основу идеи Т.Парсонса и Р.Мертона;

3) социальные исследования «понимающей» и феноменологической ориентации (примечательно, что к ней условно можно отнести тех исследователей, которые успешно осваивали эти направления еще в советский период в форме критики «буржуазной» теоретической социологии);

4) социальные исследования, осуществляемые под непосредственным влиянием западных концепций постструктурализма и постмодернизма (в какой-то момент эти модные течения стали заполнять теоретический вакуум, образовавшийся в 1990-е гг. в отечественной социальной науке).

К сожалению, нужно констатировать, что мы до сих пор стоим на пороге открытия научных школ в России. Как известно, ядром таких школ выступает парадигма, господствующая в определенном научном сообществе, которое имеет четко выраженную организационную структуру – лидера, его соратников или сподвижников и многочисленных учеников.

Но значительное отставание теоретической социальной мысли в России нельзя рассматривать как приговор отечественным ученым, или теоретический тупик, как полагает А.Ф.Филиппов¹⁹⁰.

Она прорастает шаг за шагом в нынешней России, обескровленной в духовном плане бесконечными реформами и сменой идеологических устоев. Однако процесс институционализации социальной теории чрезмерно затянулся, хотя и на Западе он длился больше столетия. Поэтому можно лишь отчасти согласиться с А.Ф.Филипповым в том, что в отечественном сообществе «нет обширных и постоянных коммуникаций, тематизирующих, прежде всего, фундаментальную социологическую теорию, нет обширных концептуальных построений (разветвленной теории), нет достаточно самостоятельных последователей... какой-либо признанной западной школы, нет и заметных претензий на создание своего большого теоретического проекта»¹⁹¹.

Отечественная социальная мысль пережила за последние десятилетия мимолетные или продолжительные «романы» с разными идейными течениями, заимствованными из западных социальных теорий. Она, увы, была «больна» структурным функционализмом (конец 1960-х – начало 1970-х гг.), когда появились первые переводы работ Т.Парсонса и других представителей функционализма. Затем были попытки понять субъективную и феноменологическую ветвь западной социальной мысли (конец 1970-х – начало 1980-х гг.). Теперь мы наблюдаем запоздалые обращения некоторых отечественных исследователей к потерявшим свою прежнюю актуальность теорий с обязательной приставкой пост-, но не утративших модного блеска. Остаточные явления этих бурных увлечений мы видим и сейчас, когда обращаемся к исследованиям, выполненным в духе постмодернистских дискурсов.

Сегодня можно в лучшем случае говорить об исследовательских ориентациях в отечественной социально-теоретической мысли, наметившихся в 1990-е гг. И все же среди наших социальных ученых имеются, вопреки мнению А.Ф.Филиппова¹⁹², представители марксистской традиции, стремящиеся утвердить теорию К.Маркса в качестве альтернативы позитивистскому мышлению¹⁹³; последователи научной традиции, получившей в последнее время название «социокультурный подход», фундамент которого заложили, как известно, П.Сорокин и Т.Парсонс; сторонники П.Бурдьё, развивающие его теорию в духе постструктурализма; последователи социальной теории Р.Коллинза, разделяющие его сравнительно-исторический подход к дифференциации социально-гуманитарного знания. Весьма

интересные теоретические положения содержатся в учебных пособиях по социальной философии (В.С.Барулин, В.Е.Кемеров, К.Х.Момджян, К.С.Пигров), общей социологии (М.С.Комаров, Л.Н.Москвичев, С.С.Фролов, А.Г.Эфендиев), теории социальной и культурной антропологии (Э.А.Орлова, Ю.М.Резник и др.). В сфере социального и социологического теоретизирования сегодня успешно работают А.М.Руткевич, А.А.Давыдов, А.Д.Ковалев и др.

Итак, даже беглый обзор отечественных концепций и подходов в области социальной теории свидетельствует о назревшей потребности в обобщении и систематизации теоретических позиций наиболее авторитетных и признанных (благодаря их научным публикациям) членов социально-научного сообщества.

От какого идейного наследства мы отказываемся или какой «не должна быть» социальная теория?

Говорить о том, что теория должна быть логически обоснованной, или о том, что она не может быть оторвана от практики, сегодня явно недостаточно. Гораздо важнее определить предметную сферу такой теории, которая непосредственно связана с концептуализацией понятия «социальное». К сожалению, здесь имеются и старые ортодоксальные схемы, и позитивистские интерпретации, и новые спекуляции на тему «социальная сфера общества». Не случайно Ф.А.Хайек предупреждал в свое время об опасности злоупотребления термином «социальный», который он называл не иначе, как «словом-лаской», искажающим содержание слов, с которыми оно сочетается.

В настоящее время социальная теория должна избежать двух опасностей, которые ее могут погубить, – положения ортодоксальной доктрины времен господства исторического материализма, с одной стороны, и ситуации «теории узкого назначения», обслуживающей интересы чиновничьей корпорации, с другой. Обе версии ревизии современной социальной теории связаны с полярными точками зрения на природу социального и социальной реальности. Еще одна опасность подстерегает социальную теорию в ходе позитивистской реконструкции ее методологического оснащения.

Первая позиция в построении социальной теории уподобляет последнюю общей теории общества. Так, по мнению М.Н.Руткевича, материалистическое понимание истории, созданное Марксом, по-прежнему выступает социальной философией, философией истории и макросоциологией¹⁹⁴.

Но как возможно, чтобы различные уровни и типы знания об обществе были объединены единым названием? Такое, мягко говоря, допущение, не только отрицает возможность существования социологии как науки, но и отказывает философии в наличии у нее собственной предметной специфики. Отождествление социальной философии и общей теоретической социологии характеризует еще не изживший себя и догматический взгляд, препятствующий в жесткой форме институционализации двух родственных и вполне самостоятельных дисциплин – социологии и социальной философии.

Со времени выхода фундаментальных работ Т.Парсонса и Э.Гидденса уже недостаточно рассматривать социологическую теорию как науку о законах функционирования и развития социальных систем¹⁹⁵. Ее предмет значительно уже и определеннее, а именно – он предполагает изучение социетальных явлений и процессов в современном (индустриальном и постиндустриальном) обществе. Точно так же не стоит искусственно приписывать социальной философии функции единственно возможного теоретического фундамента конкретных социологических исследований, как это было в эпоху доминирования исторического материализма.

Другая крайность заключается в попытке некоторых исследователей неправомерно сузить предметное содержание социальной теории до понимания отдельно взятой «социальной сферы общества». Однако выделение этой сферы в научном познании дело весьма сомнительное. Пусть этим занимаются управленцы, предпочитающие видеть во всем объект административного регулирования. Но когда исследователи пускаются в рассуждения о приоритетах социальной сферы жизни российского общества, то мы видим здесь, кроме поверхностного понимания предмета и методологической засоренности языка чиновничьей по сути «науки», еще и грубую онтологическую ошибку и прежде всего подмену понятий – выделение этой сферы по разным основаниям.

На фоне столь неоднозначной версии социальной теории представления Н.С. Розова о логической структуре и научном статусе социально-исторической теории выступают полной противополож-

ностью¹⁹⁶. Перед нами образец строгого в формально-логическом смысле теоретизирования по историко-теоретической проблематике. Опираясь на труды позитивистски настроенных западных ученых и оперируя понятиями «парадигма», «исследовательская парадигма», «методологическая лестница», автор детально анализирует состав и основные исследовательские процедуры макроисторической теории. Он демонстрирует нам добротное знание методов теоретической истории и процедур их применения, например, «проблематизация», «предметизация», «исходная теоретизация», «логико-эвристический анализ», «содержательный анализ» и т.д. При таком подходе теория «освобождается» от тлетворного влияния философии с ее субъективистскими интенциями, но еще не превращается полностью в формальную (например, математическую) теорию. Здесь мы имеем дело с неким «гибридом», родившимся от искусственного скрещивания вырванного из контекста содержания теоретической социологии/истории и позитивистской методологии/логики науки.

Конечно, данная схема разработки и апробации метода теоретической истории заслуживает внимания. Кто-то же должен в научном сообществе проделать огромный труд по систематизации разрозненных представлений и методологических изысков западных исследований и представить нашим читателям их аналитическую выжимку.

Итак, на вопрос о том, какой не должна быть, с моей точки зрения, социальная теория, можно ответить так.

Во-первых, она не должна быть догматической и ортодоксальной (как сказал классик, «марксизм не догма, а руководство к действию») теорией общества, диктующей свои положения и выводы другим наукам (никто еще не доказал правомерность существования единой теории общества и не отверг неправомочность принципа идейно-теоретического плюрализма в социальной науке).

Во-вторых, она не должна быть спекулятивной теорией о том, что на самом деле существует лишь в представлениях бюрократии или в воображении некоторых нерадивых исследователей, не желающих открыть для себя достоинства высокой теории и пускающих в сомнительные рассуждения о «социальной сфере общества».

В-третьих, социальная теория, прошедшая длительный путь научной эволюции и философского вызревания, не должна уподобляться позитивистски ориентированной формально-логической схеме социально-исторического процесса; она не может не учиты-

вать весь широкий и разнообразный контекст социального теоретизирования, накопленный как объективистскими и функциональными, с одной стороны, так и субъективистскими и феноменологическими направлениями, с другой.

Какой может быть социальная теория? Об антропологическом повороте в современном социальном познании

В последние десятилетия человек постепенно был исключен из предметного содержания социальной теории. Как известно, социальные теоретики XX в. (Т.Парсонс, Н.Луман и др.) вынесли человека и личность за рамки социальной системы. Теперь, когда многими учеными осознается неразрывная связь общества с природой, а общество трактуется как социоприродный феномен, пора, наконец, признать, что человек и общество находятся на одном уровне эволюционного развития и вернуть его в лоно социальных наук.

Здесь мы подходим к тому, чего так не хватает сегодня и объективизированной социальной философии и десубъективизированной социальной теории. Мои уважаемые оппоненты называют это «антропологизацией». Конечно, они не возражают против попыток вернуть в социальную теорию человека как интегрированного субъекта, но почему-то усматривает в этом налёт номинализма и субъективизма.

Антропологизация отечественного обществознания явилась следствием его системного кризиса, чертами которого исследователи считают, с одной стороны, общий кризис рационализма вообще, а с другой, функциональный кризис теоретического обществознания (а по сути дела – социальной философии), которое перестало восприниматься конкретными социальными учеными как общая теория социума. Этому способствовало в немалой степени применение естественнонаучной и позитивистской логики и методологии социальных исследований.

«Внутренний» кризис социально-философского знания – это кризис притязаний и амбиций известных авторов, которые не могут смириться с потерей их дисциплиной статуса общесоциологи-

ческой теории. Они не могут отказаться от принципа бинарности в предметной области социальной философии, по-прежнему смешивая социологические категории «деятельность», «действие», «взаимодействие» с категориями философии – «субстанция», «материя», «сознание». Отсюда вытекает противоречие между желанием «постичь непознаваемое», проникнуть в тайны мироздания, что присуще метафизике, и установкой на использование критериев научного дискурса и обоснования суждений, что характерно для социальной науки.

В чем же заключается суть антропологического поворота и антропологического подхода в социальном познании? Потому что социальная теория (будь то философская или строго «научная») никогда не имела дело с целостным человеком, интегрированным с обществом. Она изучала и изучает его в усеченном виде, как человека социального, политическое животное, социальный атом, личность и т. п.

Специфика антропологического подхода заключается, прежде всего, в том, чтобы раскрыть сущность родового человека как субъекта и творца мира и самого себя. Главный тезис антропологического переворота в социальном знании сформулировал еще И. Кант в своем проекте прагматической антропологии. Это – «исследование того, что *человек* как свободно действующее существо *делает или может и должен делать из себя сам*». Самоделание, или, точнее, самодеятельность, свободное и сознательное конструирование человеком самого в себя в обществе и посредством общества – вот основной предмет научного интереса антропологически мыслящего социального теоретика. Именно в этом заключается, по мнению многих исследователей, смысл культуры.

С этой точки зрения человек рассматривается как самореферентная система, а общество – как одна из граней его самоактуализации и рефлексивного постижения. Свобода же человека в каждом конкретном обществе имеет свои границы и определяется общим уровнем развития культуры. Предельно доступной формой свободной самоорганизации социума на современном этапе выступает гражданское общество, в котором и посредством которого человек осуществляет себя как родовый человек, т. е. представитель всего человеческого рода.

Поэтому антрополог вместо того, чтобы искать «первокирпичик» или «клеточку» социального бытия, т.е. единую субстанцию социальной жизни, предпримет анализ одного, единственного случая или жизненной ситуации, в которой представлено все разнообразие социального мира человека.

Далее. Антропологический поворот в социальной теории – это скорее *поворот сознания ученого* и всего процесса познания, в результате которого изменяется представление о человеке как существе одномерном – политическом, экономическом, или социальном в узком смысле этого слова.

По мнению Н.Лумана, человек не входит в социальную систему целиком. Он включен в нее лишь одной своей гранью – личностью, опосредующей его взаимодействие с социальным окружением. Но в этой своей ипостаси он представляет собой целостную соотнесенность разных миров и органическую привнесенность человеческого мира в мир социального.

Пределом исканий традиционных социальных ученых является многомерный человек, исследования которого базируются на методологии комплексного анализа. Однако *постижение многомерности человеческого мира* и человека как референтной и самореферентной системы еще не гарантирует его антропологического видения или понимания.

При субстанциальном подходе человек рассматривается исключительно как субъект и продукт деятельности. Исследователя интересуют только функциональные определения и деятельностные способности человека. Все остальное, недейтельностное отходит на второй план. Вопрос о духовности и творчестве также отпадает.

Какой же напрашивается вывод? Нужна другая, более адекватная методология изучения человека, рассматриваемого в контексте его взаимодействия с обществом.

Антропология за период своего развития накопила достаточный методологический арсенал, чтобы внести коррективы в процесс социального познания человека.

Первое. Одно из важных качеств антропологического поворота в социальной теории как теории социального – это *взгляд с позиции иного* (заметьте, не инакомыслия, а иномыслия и инобытия). По словам Э.Гидденса, социология изучает нас, «белых», живущих в индустриальном обществе, антропология же с самого нача-

ла исследует их, «черных», существующих в традиционном обществе с первобытным укладом жизни. Сегодня антропология в силу «утраты» своего классического объекта (культурной ассимиляции первобытных сообществ) обратилась к проблемам современного общества, сохранив при этом *методологию исследования иного*.

Иное – это не только своеобразие народов и людей, но и мир запределных вещей, постигаемых порой лишь в состоянии измененного сознания, которое граничит с помешательством (магия и колдовство). Это также – глубинные слои человеческой реальности, выходящие за пределы культуры и социальности в мир трансцендентного («объективных мыслительных форм», «мирового разума» и пр.). Именно антропология в союзе с психологией открывает простор социальной теории для постижения трансперсональных состояний человека.

Второе. Взгляд с позиции иного предполагает и другую методологическую ориентацию и разнообразные приемы исследования. По мнению Леви-Строса, антропология в отличие от традиционной науки строит науку об обществе с точки зрения наблюдаемого. Она расширяет объект своего исследования, включая туда и общество самого наблюдателя, достигая тем самым ситуации рефлексивного взаимоотражения наблюдателя и наблюдаемого. Традиционная же социология, включая и ее субстанциально-деятельностную ветвь, изучает общество и человека с позиции наблюдателя. Поэтому социальный мир в ней таков, каким его видит исследователь, а не исследуемый.

Методология исследования человека и общества с точки зрения наблюдаемого опирается на непосредственный, живой контакт исследователя с туземцами (будь-то австралийскими аборигенами, членами современной промышленной организации, иммигрантами или учеными), в результате которого восстанавливается весь контекст жизни связей исследуемых, включая присутствие самого исследователя.

Третье. Традиционный социальный ученый, исповедующий структурно-функциональную или субстанциалистскую идеологию, будет реифицировать, по словам Э.Тирикьяна, непосредственно видимое, т. е. институциональные системы, принимая их за истинную структуру общества. Ей неведомы латентные структуры, в т.ч. структуры коллективного бессознательного, ле-

жащие в основе динамики культуры. Социолога-субстанциалиста интересуют только стандартизированные формы поведения, одним словом, упорядоченная социальность, организованная посредством норм в «клеточки», «кирпичики» и «атомы».

Антрополог же начинает свое погружение в повседневную реальность с выявления доструктурных и внеинституциональных форм жизни или общежития людей. Он стремится проникнуть в глубинные пласты культуры, предшествующие появлению институциональных структур. Такие формы социального существования человека Л.Г.Ионин называет диффузными, противопоставляя их концентрированным формам. Однако поиск универсальных ценностей и образцов совместной жизни людей, преследующий антропологическое воображение с момента его превращения в научное познание, несколько осложняет и затрудняет процесс постижения человека.

Итак, антропологический ракурс социальной теории состоит не в том, чтобы призвать всех социальных ученых стать под знамена антропологии или убедить их вернуть человека в социально-научную проблематику. Его назначение заключается в том, чтобы дополнить и преодолеть субстанциалистскую или объективистскую картину человека, обреченного жить в статусно-иерархическом и системно-детерминированном обществе, пониманием многомерности и многогранности человека как свободного существа, живущего в социоприродном мире и прокладывающего дорогу в неизвестность.

Глава 10. Феномен духа в философской антропологии

Существует довольно распространенное мнение о том, что философская антропология – это область знаний о происхождении, истории и содержании культуры. Отчасти это утверждение справедливо. Однако культура указывает на определенный способ бытия. Многие антропологи и культурологи не задаются целью выяснить, почему таков человек, что представляет собой его экзистенциальная реальность, в которой проявляется его детерминированная оригинальность. Сведение всей проблемы человека к описанию культуры означало бы невнимание к основной стороне вопроса: что определяет культурную сущность человека?

Исследование проблемы человека предполагает, судя по всему, удерживание в поле внимания трех взаимосвязанных аспектов: исторического, психологического и философского. Люди живут в истории. Она находится в настоящем, но сохраняют связь с прошлым. Прошлое человека не было напрасным. Если объять его в целом и выделить из него те нити, из которых складывается человеческая реальность, проследить постепенное развитие человека до существующего в данный момент «Я», изучить тщательно свое собственное сознание, то проблема человека станет более ясной.

Другая неотъемлемая характеристика человека – его психика. Человек – совокупность страстей, вожделений, импульсов, устремлений. Некоторые авторы полагают, что они создают философскую антропологию, собирая научные факты, используя правила теоретической рефлексии. Они хотят сделать философскую антропологию сугубо научной. Это относится, например, к работе А.Адлера «Понять природу человека». «Теперь нам предстоит объяснить, почему мы пытаемся подойти к проблеме природы человека с точки зрения медицинской науки, – писал Адлер, – имея целью заложить основы точного научного знания в этой обширной и посему не поддающейся точному исследованию области. Также мы рассмотрим предпосылки к созданию подобной науки о природе человека и определим, какие проблемы она должна разрешить и каких результатов от нее следует ожидать»¹⁹⁷.

Вопрос о человеке нельзя решить, если исходить только из сведений биологии, физики, психологии или социологии. М.Бубер в работе «Проблема человека» отмечает, что только из данных наук

невозможно выяснить, что представляет собой человек. «Вокруг того, что обнаружит в себе осознающий себя философ, – писал он, – должно строиться и кристаллизоваться, чтобы стать подлинной философской антропологией, и все то, что он найдет у людей настоящего и прошлого – у мужчин и женщин, у индейцев и жителей Китая, у бродяг и императоров, у слабоумных и гениев. Но это совсем не тот случай, когда, предположим, психолог на основании изучения самого себя, через самонаблюдение, самоанализ и эксперимент над собой дополняет и разъясняет все то, что он узнал из книг и наблюдений иного рода. Ведь речь шла бы тогда об отдельных обьективированных процессах и феноменах, об извлеченном из контекста целостной живой личности»¹⁹⁸.

Философская антропология отличается от других дисциплин, исследующих человека в каком-либо одном аспекте, своей целостностью. Философские антропологи хотят уловить, по меньшей мере, живую целостность личности, ее конкретное «Я». Узнать целостную личность он сможет лишь в том случае, если не упустит из виду свою субъективность и не превратится в бесстрастного наблюдателя. Философская антропология более решительно, чем, скажем, гештальт-психология, находит в человеке конфигурации и поведение, которые невозможно расчленить и подвергнуть конечному анализу.

К числу базовых человеческих экзистенциалов, безусловно, относится духовность. Понятие «дух» в философской антропологии имеет длительную и своеобразную историю. С незапамятных времен неотъемлемыми качествами человека считались свобода, рефлексия, дух. Дух – это высшая способность человека, позволяющая ему стать субъектом смыслополагания, личностного самоопределения, осмысленного преобразования действительности. Мы, люди, представляем собой наличное бытие, сознание вообще и дух, т. е. движимую идеями целостность доступных пониманию связей в нас самих и во всем том, что нами сотворено, осуществлено и помысленно.

В христианстве теология и антропология идут рука об руку. Христианизированные платонизм и неоплатонизм только делают вид, что проводят различие между чувственным и духовным. Августин Блаженный – это величайший пример того, как человек находит себя самого в духовной сфере. Огромный вклад это-

го мыслителя в философское постижение человека заключается в тенденции к интроспекции. «Это изумление человека перед самим собой, которого Августин добивался от самопознания – совсем не то чувство, с которого Аристотель, будучи еще в кружке Платона, призывал начинать всякое рассуждение. Человек Аристотеля, наряду со всем остальным, восхищается и человеком, но лишь как частичкой, во всех отношениях достойной восхищения Вселенной. Человек Августина изумляется в человеке не тому, что должно быть осмыслено как часть Вселенной и как вещь среди вещей. Если восхищение первого давно переродилось в метафизическое философствование, то изумление второго впервые являет себя во всей глубине и тревоге. Это не философия, но она окажет воздействие на всю будущую философию»¹⁹⁹.

Образ мыслей Канта и решение им философских проблем основывается на предположении, что всякая наука, особенно философская, должна быть наукой о человеке, всякое достижение науки помогает человеку лучше познать себя. В работе «Антропология с практической точки зрения» Кант пишет о том, что человек, сам себя изучающий, составляет важный предмет познания, т. к. через него можно познать вселенную. Такая антропология рассматривается как знание мира²⁰⁰.

В «Критике чистого разума» Кант уделяет гораздо больше внимания человеку²⁰¹. Лишь у Канта впервые появляется критическое осмысление антропологической проблематики. Оно становится ответом на жизненно важные требования Паскаля. И хотя ответ этот носил не метафизический, а эпистемологический характер подразумевал не бытие человека, а его отношение к миру, в нем все же запечатлены и фундаментальные проблемы: что есть мир, который познает человек? Как вообще может познавать мир человек в его конкретной действительности? В каком отношении находится он к этому, тем или иным способом познаваемому им миру? Что этот мир человеку и что ему человек? Самоанализ приближает нас к тому, что мы понимаем под духом. Гегель, Шелер и многие другие указывали на динамику духа. В этом утверждении содержится большая доля истины, потому что дух постигает только тот, кто чувствует в себе его присутствие и развивает его в себе. Это скрытое сокровище, цену которого мы узнаем в процессе развития нашего внутреннего содержания при помощи размышле-

ния и сосредоточенности. Некоторые личности утрачивают свои духовные свойства, будучи неспособными к развитию личной независимости и свободы. Неорганические, органические, вегетативные и животные основы человека отчасти препятствуют его духовному развитию. Однако, наряду с этим, они способствуют его росту, превращаясь в цель его деятельности, или в объективность, составляющую субъективное условие духа.

Несмотря на свою свободу, дух не может избежать обусловленностей. Мы ощущаем их в нашей деятельности. Дух развивается и проявляется во временной и пространственной обусловленности. Мы делаем различие между простым фактом нахождения в пространстве и во времени – единственный способ существования людей и природы – и тем, как на нас влияет пространство и время, или тем, как мы реагируем на эти условия. Нечеловеческая природа существует и действует в пространстве и во времени совсем по-иному, чем человеческая.

Человек существует в пространстве и времени сознательно. Случайность может поместить человека здесь и сейчас, но человек освещает эту случайность своим знанием. Мы отличаем время от пространства. Но они действуют в человеке как нераздельная пара. Не существует времени, сосредоточенном в нём самом. Время влияет на что-либо или присутствует в чем-либо или в ком-либо. Пространство ощутимо и познаваемо только во времени. Пространство само по себе, неподвижное и пассивное, лишено смысла. Ни одна точка пространства не обладает реальностью, если она не существует в детерминированном времени. Вследствие этой пространственно-временной обусловленности каждое существо представляет собой концентрическую точку во вселенной. Пространство и время как бы формируют структуру человека, а когда дух действует активно, они препятствуют его развитию. Время и пространство, которые мы ощущаем, превращают людей в существа исторические и обусловленные. Быть историческим существом – значит видеть себя звеном одной цепи, возникающей в настоящем, связанным с прошлым и подготавливающим будущее.

Вещи безразличны к течению времени. Животные отождествляются с их настоящим, с их здесь и теперь, человек же анализирует свое присутствие во времени. Время и пространство его не подавляют. Он является их составной частью. Он ощущает их

непрерывность и находится в этой непрерывности не пассивно, а как активное и ответственное существо. Он освещает из своей действительности прошлое и будущее, понимает, как они влияют на его существование во времени. От него зависит, отдаться ли на волю течения времени или быть активным.

Человек способен наблюдать за своим временем и пространством, использовать их и даже во многом управлять ими. Одно из самых больших достижений духа – осознание человеком себя как существа исторического. Доказательством сходства человека с высокоорганизованными животными служит тот факт, что они пользуются символами. Различие же в применении символов состоит в том, что человеческие символы, в силу их прогрессивной эволюции, кажутся столь свободными, что хочется поместить их в совершенно новую сферу природы.

Нет такого языка, который был бы целиком свободен от остатков мифа. Мы всегда сохраняем связь с природой. Язык – это система знаков, подобная мимике, но более сложная, менее совершенная, чем то, что человек способен воображать. Он не может быть адекватным и логическим выражением мышления. Слова – это скорее продукт воображения, чем абстракции. Они функционируют как посредники между конкретной действительностью и мышлением, между абстрактным мышлением и конкретными людьми, к которым они направлены. То, что человек – существо говорящее, создает серьезные трудности для эволюционистов, утверждавших, что все человеческие свойства зародились на первичном животном этапе.

Язык самых примитивных человеческих групп и народов, чьи следы теряются в далекой истории, уже совершенен и грамматически завершен, хотя, естественно, беден в терминологии. Нет языков застывших. Язык – явление историческое, и он эволюционирует, как человек, использующий его для коммуникации. Язык – феномен сугубо человеческий. Ребенок, прежде чем его органы речи готовы к произнесению слов, не может не болтать. Профессор У.Н.Келлог и его жена вырастили маленького шимпанзе. Они обращались с ним, как со своим сыном. Однако у шимпанзе не появилось никакого признака лингвистической выразительности. Человек, оказавшийся в полном одиночестве, сохраняет

способность говорить, но она у него не развивается, т. к. он лишен среды. Язык – человеческий инстинкт, но его оформление и развитие зависит от социальной среды.

Значительную роль в философском постижении человека сыграл Гегель. «Индивид имеет бесконечную ценность», – писал он в «Философии религии»²⁰². Полагая, что человек обладает бесконечной ценностью, он отмечал, что он является целью в себе самом благодаря своему божественному началу. «Бог есть бог лишь постольку, – писал Гегель, – поскольку он знает самого себя; его знание самого себя есть, далее, его самосознание в человеке»²⁰³. Заслуга немецкого философа состоит в том, что он анализировал проблему человека в онтологическом аспекте через общее понимание мира, его природы и его абсолюта.

Если не знать всей системы Г.В.Ф.Гегеля, а иметь о ней лишь частичное представление, то можно заключить, что этот немецкий философ – убежденный эволюционист, воспевающий свободу. Гегель действительно утверждает, что история в процессе эволюции стремится к победе духа и свободы, но это только слова, которые имеют смысл в приложении к целостности или к абсолютному духу, проявляющемуся в различной форме в пространстве и во времени. Только в нем универсальная история обретает смысл. В приложении же к повседневной человеческой деятельности, где возникают труднопреодолимые препятствия и различные альтернативы, они неприменимы. Историю и индивидов, которые являются ее неотъемлемой частью, Гегель представляет как простое проявление абсолютного духа и при этом полагает, что каждая отдельная форма абсолютного духа, возникшая исключительно по его требованию и к его услугам, – явление временное и подлежащее уничтожению.

Шопенгауэр был одним из первых философов, приблизивших теорию эволюции к исследованию вселенной. Однако его система соответствует еще той эпохе, когда открытие подобия человека природе означало рост познания. Шопенгауэр утверждает, что существует уникальная вещь в себе, отправной пункт энергии, вслепую ведущий вперед динамику, составляющую жизнь. Эта энергия присутствует как в человеке, так и в природе. Теория Шопенгауэра и другие, подобные ей, показывают, что философ может увлечься частными достижениями своей эпохи.

А.Бергсон считает, что дух первичен, что он действует как средство и достигает своего совершенства в цели. Он сопровождает действительность и животную жизнь, и с зарождением бытия стремится ко всё большей автономии. Подобная концепция духа может считаться финалистской. А.Бергсон, указывая путь к познанию человека, считает, что нельзя обойти молчанием проблему сознания животного мира. Французский ученый Лекондю Нойю вслед за ним подчеркивает, что вся судьба человека заключена в его духе. Мир существует для духа и его формирует. Он предполагает, что дух подчинен определенному закону или определенным духовным силам. А.Портман утверждает, что идея духа преобразует не только наше понятие человека, но понятие природы и жизни. Теория эволюции, глубокое проникновение в психологию помогает прояснению этих понятий. Он утверждает, что уже в протоплазме угадывается единая, никогда не прерывающаяся деятельность, что протоплазма – это еще плохо исследованный феномен. Духовный процесс сопровождает процесс жизненный и в конце концов достигает высшего уровня в человеке. Поэтому человек всегда есть нечто большее, чем можно сказать о нем в данный момент.

Дух не существует без природы, он присутствует в природе, но не равен ей. В пределах своей науки биологи не могут сказать ничего большего. Однако и этого достаточно для познания человека. Познание духа занимает в философии центральное место. Без него философская антропология утратила бы смысл. В истории философии можно назвать две тенденции. Одна уничтожала личность, превращая ее в проявление абсолютного духа. Другая сводила концепцию духа к его выражению в индивидуальности человека. Эти две тенденции идут разными путями, но приходят к одному выводу – к отрицанию «Я», сознания, личности. В.Дильтей, М.Шелер, Н.Гартман разделяют по сути дела взгляд биологов, которые приписывают духу исключительно материальное происхождение.

Самое основное свойство живых организованных существ – память. Инстинкт животного достигает такого совершенства, что создает новую форму. Но она у животных не имеет черт индивидуальности, а действует у них как традиция, свойственная всему виду, как его основное содержание. Она и есть непосредственный источник возникновения человеческой сферы. Дж.Гексли характе-

ризовал человека как существо чисто животное, но столь оригинальное и своеобразное, что оно сказывается в природе явлением уникальным и отчужденным.

А.Портман, определяя своеобразие человека, отмечал, что общее между человеком и высшими животными является явным свидетельством того, что все живое составляет одно целое. Биология, считал он, показывает, что биологическая генетика в человеке осуществляется благодаря процессу селекции, в ходе которого жизненные формы человеческого типа преобразуются гораздо быстрее, чем это происходит в природе. Это связано с влиянием традиции и духовной сферы.

Можно позавидовать той уверенности, с какой философы предшествующих эпох создавали свои системы. Николай Гартман в работе «Новый путь к онтологии» указывал, что прошло время построений великих систем. Теперь нужно довольствоваться тем, что всякий прогресс с учетом духовной сферы означает исправление ошибок и в этом состоит внутренний смысл очевидной относительности истины.

Нужно быть признательным Э.Гуссерлю за то, что он почти один в культурном окружении, подчиненном влиянию психоанализа и социологии, подчеркивает единственность и важность субъекта. Он полагает, что нет действительности вне всякого сознания. Это было бы изобретением пустоты. Объект присутствует во всех наших мыслях и поступках. Хайдеггер, Сартр и другие экзистенциалисты постоянно подчеркивали, что нужно ценить нашу единственность. Поставить проблему личности – это значит увидеть, что она окружена бесконечным рядом опасностей. Автономность «Я» требует почти одновременной двоякой деятельности: внимания к самому себе, постоянного осознания, что «Я» – хозяин своей жизни. Относительно нормальный человек только в незначительной мере теряет свое «Я», или свою личность. Если исчезнет личность, то исчезнет человеческий род, человек опустится до уровня животного.

Можно рассматривать человека как целостность, помогающую познать вселенную. Э.Гуссерль в значительной степени упрочил положение философской антропологии. Он показал, что она помогает развитию и углублению феноменологической психологии. Гуссерль отмечал, что самое существенное свойство человека – его способ-

ность быть одновременно субъектом и объектом. Эта способность находит свое выражение в языке. Она объясняет преднамеренность и целенаправленность человеческой деятельности.

Философскую антропологию можно рассматривать как универсальную дисциплину о человеке. Гуссерль отводил философской антропологии центральное место среди философских дисциплин и считал, что она ближе других стоит к точным наукам и не должна заниматься интимной сферой человека.

М.Шелер утверждает, что никогда человек не был столь проблематичным, как сегодня. Философская антропология – это не сумма и не энциклопедия всех наук. Но она обязательно включает в себя, прямо или косвенно, весь человеческий прогресс, достижения всякого рода областей знания, связанных с исследованием человека. В философской антропологии человек познает себя не как абстракцию, а в своей экзистенции. Самопознание служит не только целью, но и методом. Человеческой субъективности постоянно угрожает уничтожение. Человек – существо, в высшей степени предварительно сформированное. Поэтому человек всегда стоит перед опасностью сделать объективной истиной то необъективное, что он собой представляет. В философской антропологии исследование идет по кругу, и чем ближе исследователь подходит к объекту исследования, тем труднее кажется ему достижение центральной точки.

Шелер недооценивает первый этап развития биологической и неорганизованной формы. Он считает, что все последующие достижения возникли почти случайно. На самом же деле для этого этапа было характерно очень интенсивное и решительное предформирование и тенденция к высшим формам. Из этого следует, что жизнь не была результатом слепой эволюции. Она протекает очень медленно и сдержанно в растениях и получает большую свободу в животном мире, особенно в его высокоорганизованных видах. Существует внутренняя связь между различными природными существами. Эволюция представляет собой удивительную панораму постоянного роста. Растительная жизнь достигает кульминации в жизни животной. Последняя подготавливает появление человека. Однако тот факт, что человек вышел из животного мира и что он нуждается в нем, не оправдывает никак отождествления человека с животным.

Система А.Бергсона доказывает необходимость предварительного существования животного мира для возникновения человека и для дальнейшего отхода от этого мира. М.Шелер раскрыва-

ет своеобразие поведения животных. Чисто животное поведение, выраженное в инстинктах, является следствием деятельности физиологического организма, выражающейся в свойствах психики. Животное не способно превзойти требования животного сообщества или существовать вне него. Оно живет в постоянном подчинении и не противопоставляет себя ему.

Ф.Кордон в ряде очерков исследует тенденции некоторых натуралистов к объяснению высших факторов или к отрицанию закономерности исследования дочеловеческих уровней с позиции человека. Они являются жертвами фетишизма, потому что не проводят различие между орудиями познания действительности и самой действительностью. А.Бергсон заставил изменить такую трактовку человека натуралистами. Он отметил, что ученые сделали многое в освещении этой проблемы, но они подвергали скудному анализу самого человека. Бергсон показал, что действительность, начиная с неорганической материи, борется за свободу и за приобретение осмысленности. Жизнь расширяется и порождает множество разнообразных существ. Благодаря мышлению человек становится самым сильным существом вселенной. Он не только пользуется, но и управляет ею. Мышление дает ему независимость и власть над природой, но не превращает его в существо другой сферы и не открывает ему тайну природы.

По мере того, как экспериментальная биология, генетика и теория эволюции доказывают своеобразие человеческого существа, возникает потребность говорить об *антропологии происхождения*. Она может показать, что нельзя делать категорических выводов перед лицом глубокой тайны, окружающей смысл жизни. Если нет стремления осознать смысл жизни, то возникает ощущение пустоты человеческой экзистенции. Эта хорошо обоснованная доктрина, концентрирующая внимание на человеке, способна показать, что с подъемом уровня организованности живого растет особая ценность индивида в той мере, в какой увеличивается возможность индивидов к осуществлению общих целей.

Иногда философы наделяют понятие «дух» отрицательным смыслом. «Редко с каким словом творили столько безобразий, – писал Шелер, – и лишь немногие понимают под этим словом что-то определенное»²⁰⁴.

Однако трудно найти более подходящий термин для выражения следующей мысли: человек познает, потому что он есть дух, или, иными словами, человек обретает себя самого и противопоставляет себя действительности. Благодаря тому, что дух составляет часть нашего существа, мы кажемся себе хозяевами нашей экзистенции. Дух – путеводитель и смысл нашей жизни.

Стремление человека к свету М.Шелер в книге «Метафизика свободы» почти отождествляет с идеей Бога. Человек как абсолютное целое, содержащий в себе все человеческие свойства всех человеческих историй в эмпирическом смысле, нам так же близок и так же далек от нас, как Бог, потому что мы воспринимаем дух и жизнь, как два его атрибута, – они и есть сущность человека, только в бесконечной форме. «Для нас основное отношение человека к мировой основе состоит в том, – писал Шелер, – что эта основа непосредственно постигает и осуществляет себя в самом человеке, который как таковой и в качестве духовного, и в качестве живого существа есть всякий раз лишь частичный *центр духа и порыва*, принадлежащих “сущему через себя”»²⁰⁵.

В более метафорическом смысле справедливо говорить об объективном духе и даже об абсолютном духе. Первый, отождествленный с культурой, представляет собой сумму вкладов, внесенных различными личностями. Абсолютный дух включает в себя как культуру, так и ее творцов, и взаимосвязи, которые существуют между ними. Название «абсолютный дух» дается также наивысшему существу, способному воплотить в себе всю объективированную культуру нашей индивидуальной души.

Говоря о конкретном человеке, о том, что собой представляет каждый из нас, мы подходим, вероятно, к центру философской антропологии. Существуют четыре взаимосвязанных термина, которые предполагают друг друга и во многом кажутся близкими. Каждый из них отражает нечто чисто человеческое. Они показывают, как воспринять себя как существо, отличающееся от других.

Первый термин «Я». Это слово обладает столь индивидуальным содержанием, что заставляет человека осознавать его уникальную и отличную от других экзистенцию. Когда говорят «Я», противопоставляют себя всякой другой реальности. Это возможно благодаря второму термину – «сознание», которое в своем основном и психологическом смысле есть ясность, сконцентрированная

в «Я». Все остается в темноте, как не принадлежащее мне, как чуждое. Третий термин – «личность», в которой проявляется моя автономная сущность как обладающая сознательным «Я», свободным и ответственным. Центром всех человеческих актов Шелер называл личность, четко отличая ее от всех функциональных «жизненных» центров, которые, при рассмотрении их с внутренней стороны, называются также «душевыми» центрами.

Эти понятия – корни одной и той же действительности, подразумеваемой под названием субъективного духа или чистого духа. Они не являются функциями духа, а составляют его. Можно говорить о свойствах чисто духовных, поскольку без них нет ни «Я», ни сознания, ни личности. Эти свойства следующие: разум, способность видеть и анализировать то, что не есть мое «Я» или что является объектом по отношению ко мне. С разумом связана способность абстрагирования. Благодаря этой способности человек не только познает мир, но и пользуется им.

Интеллектуальный процесс и абстрагирование лишены смысла, если отсутствует память и воображение. У человека эти свойства соединены с чувством осознания своей личности. Моя память, память каждого человека есть хранилище опыта и познания, уникальных для меня, заставляющих меня быть именно самим собой перед остальными. Это возможно благодаря самому совершенному духовному свойству – свободе. «Я» принимает и отвергает.

Итак, «Я», сознание, личность и дух соотносятся с одной действительностью. Описать ее – все равно что раскрыть ее. Мы ощущаем «Я» в сознании, заключаем его в понятие личности; сознание раскрывает «Я» и отличает нас как личностей. Мы чувствуем себя личностями в сознании, в том, как выражается «Я». Мышление, благодаря его способности к абстрагированию, обладает самым широким и практическим свойством интерпретации прошлого и предвидения будущего. Этому помогает способность памяти сохранить в себе опыт и координировать его. Лишенный такой памяти человек руководствовался бы в своей деятельности случайностью. Он лишился бы свободы и не мог бы бороться с непредвиденными обстоятельствами. Каждый из нас личность, если он свободен. Как только человек понимает, что он есть дух, он превращается в хозяина себя самого. Только поняв себя, он способен познавать и то, что не есть он.

Примечания

Глава 1

- 1 Гуревич П.С. *Философская антропология*. М., 2008.
- 2 Кант И. *Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. / Под общ. ред. А.В.Гульги. Т. 7. М., 1994. С. 138.*
- 3 Бубер М. *Два образа веры*. М., 1999. С. 203.
- 4 Там же. С. 204.
- 5 Кант И. *Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. С. 181.*
- 6 Некоторые из этих вопросов рассматриваются в моей книге «Проблема целостности человека» (М., 2006).
- 7 Ортега-и-Гассет Х. *Кант. Размышления по поводу двухсотлетия // Феномен человека. Антология. М., 1993. С. 222.*
- 8 Бибахин В.В. *Узнай себя*. СПб., 1998. С. 5–6.
- 9 Кант И. *Собр. соч. Т. 7. С. 138.*
- 10 Там же.
- 11 Там же. С. 144.
- 12 Там же. Т. 6. С. 25–26.
- 13 Там же. С. 27.
- 14 Там же, С. 28.
- 15 Там же. С. 490.
- 16 Там же. Т. 8. С. 279.
- 17 Там же, С. 280.
- 18 Бубер М. *Два образа веры*. С. 206.
- 19 Кант И. *Собр. соч. Т. 1. С. 246.*
- 20 Там же.
- 21 Там же. С. 246–247.
- 22 Там же. С. 246–248.
- 23 Там же. Т. 2. С. 98.
- 24 Фромм Э. *Душа человека. Его способность к добру и злу*. М., 1998. С. 27.
- 25 Бубер М. *Два образа веры*. С. 209.
- 26 Межуев В.М. *Проблема культуры и цивилизации в философско-историческом учении Канта // Цивилизация: прошлое, настоящее и будущее человека. М., 1988. С. 27.*
- 27 Кант И. *Собр. соч. Т. 2. С. 381.*
- 28 Там же. С. 359.
- 29 Межуев В.М. *Проблема культуры и цивилизации в философско-историческом учении Канта // Цивилизация: прошлое, настоящее и будущее человека. С. 28.*
- 30 См.: Юнг К.Г. *Психологические типы*. М., 1995. С. 609.
- 31 См.: Гуревич П.С. *Клиническая психология*. М., 2001. С. 276–293.
- 32 Кант И. *Собр. соч. Т. 2. С. 103.*
- 33 См.: Гуревич П.С. *Силуэты культурных эпох // Тэн И. Философия искусства. М., 1996. С. 5.*
- 34 См.: Ортега-и-Гассет Х. *Кант. Размышления по поводу двухстолетия.*
- 35 Там же. С. 238–239.

- 36 *Кант И.* Собр. соч. Т. 2. С. 147.
- 37 *Фромм Э.* Человек для самого себя. М., 1998. С. 66.
- 38 См.: Эрос. Страсти человеческие. Антология. М. 1998. С. 5.
- 39 См.: *Бурханов Р.А.* Проблема трансцендентального, имманентного и трансцендентного в философии Иммануила Канта: Автореф. дисс... д-ра филос. наук. Екатеринбург, 2000, С. 48.
- 40 *Кант И.* Собр. соч. Т. 3. С. 352.
- 41 Там же. С. 365.
- 42 Там же. Т. 4. С. 389.
- 43 Там же. Т. 2. С. 355.
- 44 Там же. С. 152.
- 45 Там же. С. 153.
- 46 Там же.
- 47 *Бубер М.* Два образа веры. С. 208.
- 48 *Шпет Г.* История как проблема логики. М., 1916. С. 383.
- 49 *Бердяев Н.А.* О человеке, его свободе и духовности // *Бердяев Н.А.* Избр. тр. / Ред.-сост. Л.И.Новикова, И.Н.Сиземская. М., 1999. С. 168.
- 50 *Руссо Ж.-Ж.* Педагогические соч. Т. 1. С. 31.
- 51 Там же. С. 260.
- 52 Там же. С. 145–146.
- 53 М., 2009.
- 54 Автор в данном случае оставляет без разбора другие концепции происхождения человека – Э.Фромма, Э.Кассирера, З.Фрейда, Э.Финка, о которых ему приходилось писать, см.: *Гуревич П.С.* Философия культуры. М., 1995.
- 55 *Мотрошилова Н.В.* Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М., 2010. С. 151.
- 56 *Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. М., 2009. С. 273.
- 57 Там же. С. 259.
- 58 *Бердяев Н.А.* О человеке, его свободе и духовности. С. 175.
- 59 Там же.
- 60 *Алейник Р.М.* Постмодернизм и социально-гуманитарное знание. М., 2009. С. 31–32.
- 61 *Смирнов С.А.* Современная антропология. Аналитический обзор // Человек. 2003. № 5. С. 28.
- 62 *Кутырев В.А.* Философский образ нашего времени. (Безжизненные миры постчеловечества). Смоленск, 2006. С. 65.
- 63 *Песков В.* Новоселье мурашей // Комсомольская правда. 2008. 24–31 июля. С. 5.
- 64 См.: *Гуревич П.С.* Логика биоса и мозг машины // Философия и культура. 2008. № 8. С. 14.
- 65 *Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. С. 63.
- 66 *Бердяев Н.А.* О человеке, его свободе и духовности. С. 168.
- 67 *Кант И.* Собр. соч. Т. 3. С. 544.

Глава 2

- 68 *Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв» // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет / Пер. А.В.Михайлова. М., 1993. С. 201, 202. Poleмические моменты в цитате отсылают к трактовке Ницше у Ясперса, который в 1936 г. выпустил монографию о Ницше, относил его к линии экзистенциальной философии и неоднократно сближал с Кьеркегором – ср., напр., в тексте 1938 г.: «Ницше нельзя классифицировать. Он стоит, возможно, в одном ряду с Паскалем, Кьеркегором и Достоевским». (K.Jaspers. Nietzsche und Christentum. München, 1963. S. 81). Понятно, что наша реконструкция Кьеркегора диктует позицию, полностью согласную с Хайдеггером в проблеме отношения Ницше к Кьеркегору и экзистенциальному дискурсу; что же до «метафизичности» Ницше, то ниже мы обнаружим у него заметные элементы энергичного дискурса (их отмечал и Делёз) – потенции и зачатки актуального «преодоления метафизики».
- 69 Там же. С. 204.
- 70 Там же. С. 203.
- 71 *Ницше Ф.* Сумерки идолов // *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 584. (Далее ссылки на произведения Ницше – без указания автора).
- 72 *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 118.
- 73 *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. С. 257.
- 74 Там же. С. 352.
- 75 *Ницше Ф.* Сумерки идолов. С. 585.
- 76 *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 118, 83.
- 77 *Ницше Ф.* Сумерки идолов. С. 583.
- 78 *Ницше Ф.* Антихрист. С. 683.
- 79 *Ницше Ф.* Сумерки идолов. С. 582.
- 80 *Ницше Ф.* Антихрист. С. 636.
- 81 *Ницше Ф.* Сумерки идолов. С. 587.
- 82 Там же. С. 586.
- 83 *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. С. 253.
- 84 *Ницше Ф.* К генеалогии морали. С. 490.
- 85 Там же. С. 431.
- 86 *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 135.
- 87 Там же. С. 122.
- 88 *Ницше Ф.* Сумерки идолов. С. 580.
- 89 *Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв». С. 174.
- 90 Там же.
- 91 *Ницше Ф.* Веселая наука. Т. 1. М., 1990. С. 662.
- 92 *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 206, 207.
- 93 *Делёз Ж.* Фуко. М., 1998. С. 168.
- 94 *Делёз Ж.* Различие и повторение. СПб., 1998. С. 24.
- 95 *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 211.
- 96 *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. Т. 1. М., 1990. С. 321.

- 97 *Harpham G.G.* The Ascetic Imperative in Culture and Criticism. The Univ. of Chicago Press, 1987. P. 235.
- 98 *Хоружий С.С.* Диптих безмолвия. М., 1991; *Он же.* К феноменологии аскезы. М., 1998; *Он же.* О старом и новом. СПб., 2000.
- 99 *Ман П. де.* Аллегории чтения. Екатеринбург, 1999. С. 110.
- 100 *Harpham G.G.* Op. cit. P. 211.
- 101 *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. С. 346.
- 102 *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 82.
- 103 Там же. С. 66.
- 104 *Ницше Ф.* Сумерки идолов. С. 622.
- 105 Там же.
- 106 *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 207.
- 107 Там же. С. 108.
- 108 *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 166–167.
- 109 *Делёз Ж.* Различие и повторение. С. 296.
- 110 Там же. С. 298.
- 111 *Слотердаjk П.* Мыслитель на сцене. Материализм Ницше // *Ницше Ф.* Рождение трагедии. М., 2001. С. 554.

Глава 3

- 112 *Соловьёв В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 125.
- 113 Там же. Ч. V. Теорема 42. С. 617.

Глава 4

- 114 *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1. Образ и действительность. Новосибирск, 1993.
- 115 *Бергсон А.* Творческая эволюция. М., 1998.
- 116 *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии. М.–Киев, 1996.
- 117 *Генон Р.* Кризис современного мира. М., 1991; *Генон Р.* Царство количества и знаменья времени. М., 1994.
- 118 Новейший философский словарь. 3-е изд. Минск, 2003. С. 171.
- 119 *Николай Кузанский.* О видении Бога // *Николай Кузанский.* Соч. Т. 2. М., 1979. С. 45–46.
- 120 *Гегель Г.Ф.В.* Лекции по философии истории. Введение. СПб., 1993.
- 121 *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М., 1990. С. 59.
- 122 *Булгаков С.Н.* Два града: исследование о природе общественных идеалов. М., 1991. С. 103.
- 123 *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994.
- 124 *Андреев Д.Л.* Роза Мира. М., 1992. С. 54.
- 125 Там же.
- 126 Там же. С. 55–57.
- 127 Там же. С. 38.

- 128 Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург, 2002. С. 492–493.
- 129 Цымбурский В.Л. Метаистория и теория трагедии: к поэтике политики // Общественные науки и современность. 1993. № 5–6; Ульрих И.В. Жизнь человека: Введение в Метаисторию. М., 1999.
- 130 Румянцева Т.Г. Ницше. Минск, 2008. С. 73.
- 131 Там же. С. 74.
- 132 Там же. С. 78, 95, 97.
- 133 Генон Р. Кризис современного мира. М., 1991.
- 134 Генон Р. Царство количества и знамения времени. М., 1994.
- 135 Генон Р. Восток и Запад. М., 2005.
- 136 Мотрошилова Н.В. Варварство как оборотная сторона цивилизации // Философия. Наука. Цивилизация. М., 1999. С. 264–265.
- 137 Берлянд И.Е. К проблеме формирования навыков в Школе диалога культур // Философско-психологические предположения Школы диалога культур. М., 1998. С. 177.
- 138 Новейший философский словарь. Постмодернизм. Минск, 2007. С. 510.
- 139 Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 404.

Глава 5

- 140 К 50-летию журнала «Вопросы философии». Интервью с И.Т.Фроловым // Академик И.Т.Фролов. Очерки. Воспоминания. Материалы. М., 2001. С. 62.
- 141 Новейший философский словарь. 2-е изд., перераб. и доп. Минск, 2001.
- 142 Делёз Ж. Ницше. СПб., 2001, С. 171–172.
- 143 Делёз Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2000. С. 346.
- 144 Ошо ZEN. Риндзай: мастер иррационального. М., 2004. С. 42.
- 145 Делёз Ж. Логика смысла. М.–Екатеринбург, 1998. С. 181–182.
- 146 Там же. С. 245.
- 147 Там же. С. 190.
- 148 Там же.
- 149 Там же.
- 150 Там же.

Глава 6

- 151 Например, Ф.Энгельс.
- 152 См. например <http://www.transhumanism-russia.ru/>, <http://www.inauka.ru/blogs/article5018> 7 и др.
- 153 См. например: Хоружий С. С. К антропологической модели третьего тысячелетия // <http://www.anthropology.ru/ru/index.html>. Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000.
- 154 См. например: Нойманн Э. Глубинная психология и новая этика. Человек мистический. СПб., 1999.

- ¹⁵⁵ См. например: *Налимов В.В.* В поисках иных смыслов. М., 1993; *Бронников В.М.* Конструкция человека, Профессия человек и др. <http://www.sverhsoznanie.ru/literatura/>
- ¹⁵⁶ См. например: *Кутырев В.А.* Прельщение бессмертием (об абиотических тенденциях современной цивилизации) <http://library303.narod.ru/holo/yoga119.htm>
- ¹⁵⁷ Опираясь на идеи таких авторитетных для современности авторов как Делез, Фуко, Деррида, Кассирер, Гелен, Плеснер и др.
- ¹⁵⁸ См. например: *Плеснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004.
- ¹⁵⁹ См. подробнее: *Губин В.Д.* Основные характеристики человека // *Губин В.Д.* Философия. М., 2005.
- ¹⁶⁰ Подробнее об этом см.: *Щичанина Ю.В.* Человек «иномерный»: парадоксы антропологической меры. Ростов н/Д., 2006.
- ¹⁶¹ Например, у Маркса.
- ¹⁶² *Бубер М.* Я и Ты // *Квинтэссенция: Филос. альманах*, 1991. М., 1992. С. 231.
- ¹⁶³ В этом преимущественно и состоит задача всех интегральных методик в философии, психологии, космопсихобиологии и т. д.
- ¹⁶⁴ См.: *Постчеловеческая персонология, Инолога, Мультиверсум, Мультивид, ИнтелНет // Проективный философский словарь.* СПб., 2002.
- ¹⁶⁵ См. например: *Янкевич В.* Смерть. М., 1999.
- ¹⁶⁶ См. например: Декларация независимости киберпространства. Барлоу Джон Перри, основатель и вице-председатель Фонда электронных рубежей. Давос, Швейцария, 8 февраля 1996 года (<http://www.eff.org/~barlow>).
- ¹⁶⁷ В философии XX в. такой взгляд на человека разделяют и сторонники рациовитализма и перспективизма (Х.Ортега-и-Гассет) и немецкая философская антропология, например, в лице Х.Плеснера, и экзистенциально-феноменологическое направление исследования человека в лице М.Мерло-Понти, и др.
- ¹⁶⁸ Как считает, например, А.Маслоу, в результате обретения «олимпийской» точки зрения происходит «прорыв» в бытие, в единство, личность преобразуется. К числу поддающихся объективному вербальному описанию последствий-результатов подобного преобразования Маслоу относит: большую открытость переживаниям; ясное, более эффективное восприятие реальности; большую интегрированность, целостность и единство личности; спонтанность и экспрессивность; жизнеспособность; подлинную самость, автономность, самобытность и уникальность; более высокую степень объективности, отстраненности, умения подняться над своим «Я»; новое обретение творческого подхода; умение соединять конкретику с абстракциями; демократизм в структуре характера; способность любить. По мнению С.Грофа, например, обогашенный трансперсональным опытом человек не боится смерти, экзистенциальных кризисов и мирских трагедий. Он устойчив к ударам судьбы, т. к. знает, что воплощенная личность лишь иллюзия, что добро и зло, экстаз и страдание – суть одно: все есть порождение космической игры (Лилы) Вселенского Разума.

Глава 7

- ¹⁶⁹ Далее цит. по: *Agassi J.* Toward a rational philosophical anthropology. The Hague, 1977.
- ¹⁷⁰ *Гуревич П.С.* Антропологический ренессанс // Феномен человека. Антология. М., 1993. С. 5.
- ¹⁷¹ См.: *Порус В.Н.* Идея «открытого общества»: от теории к российской практике // На пути к открытому обществу. М., 1998.
- ¹⁷² *Понтер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2. М., 1992. С. 270.
- ¹⁷³ *Гуревич П.С.* Современный гуманитарный словарь-справочник. М., 1999. С. 344.
- ¹⁷⁴ *Розин В.М.* Введение в культурологию: учебник для высш. школы. М., 1998. С. 6.
- ¹⁷⁵ *Гуревич П.С.* Философская антропология: Учебн. пособие. М., 1997. С. 13.
- ¹⁷⁶ *Федотова В.Г.* Человеческий капитал, персональная модернизация и проблема развития человека // Философская Россия. 2007. № 2. С. 109.

Глава 8

- ¹⁷⁷ *Алейник Р.М.* А. Адлер – социальный гений? // Психология и психотехника. 2009. № 5.
- ¹⁷⁸ См.: *Адлер А.* Понять природу человека. СПб., 1997.
- ¹⁷⁹ *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 282.
- ¹⁸⁰ *Адлер А.* Практика и теория индивидуальной психологии. М., 1995. С. 38.
- ¹⁸¹ *Адлер А.* Понять природу человека. С. 68.
- ¹⁸² Там же.
- ¹⁸³ См.: *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 65.
- ¹⁸⁴ *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1990. С. 140.
- ¹⁸⁵ Там же. С. 70.
- ¹⁸⁶ Там же. С. 70–71.
- ¹⁸⁷ *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. М., 1998.

Глава 9

- ¹⁸⁸ См.: *Резник Ю.М.* Введение в социальную теорию. Ч. 1: Социальная эпистемология. М., 1999; *Резник Ю.М.* Введение в социальную теорию. Ч. 1: Социальная онтология. М., 1999; *Резник Ю.М.* Введение в социальную теорию. Ч. 1: Социальная системология. М., 2003.
- ¹⁸⁹ Приведем близкую нам позицию Э.Гидденса. «Социальная теория, – считает он, – должна охватывать те проблемы, которые имеют значение для всех социальных наук. Это проблемы, связанные с природой человеческого действия; проблемы взаимодействия членов общества и проблемы отношения этого взаимодействия с институтами общества, а также проблемы применения и практических последствий социального анализа... Социологическая теория должна рассматриваться как часть общей социальной теории, а не как нечто совершенно самостоятельное». (См.: Современная западная теоретическая социология. Вып. 3. Энтони Гидденс. М., 1995. С. 43.)

- ¹⁹⁰ См.: *Филиппов А.Ф.* Теоретическая социология // Теория общества. М., 1999. С. 7.
- ¹⁹¹ Там же. С. 7–8.
- ¹⁹² К какому же направлению мировой социальной мысли причисляет себя А.Ф.Филиппов трудно сказать. К сожалению, хотя мы и не знакомы в полной мере с его теоретическими взглядами, но не разделяю его позицию в том, что в современной России нет претензий на разработку теоретического проекта в области социальных наук. Об этом свидетельствует созданная им же самим серия «Социальная теория, политика и право» совместно с С.П.Баньковской и Н.Д.Саркитовым.
- ¹⁹³ К ним относятся значительное число российских социальных ученых, представляющее в основном старшее поколение.
- ¹⁹⁴ *Руткевич М.Н.* Общество как система. Социологические очерки. М., 2001. С. 55.
- ¹⁹⁵ Там же. С. 45.
- ¹⁹⁶ См.: Разработка и апробация метода теоретической истории / Под ред. Н.С.Розова. М., 2001.

Глава 10

- ¹⁹⁷ *Адлер А.* Понять природу человека. С. 7.
- ¹⁹⁸ *Бубер М.* Проблема человека // *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995. С. 163–164.
- ¹⁹⁹ Там же. С. 166.
- ²⁰⁰ *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 139.
- ²⁰¹ Там же. Т. 3.
- ²⁰² *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 2. М., 1975. С. 297.
- ²⁰³ *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 2. М., 1977. С. 389.
- ²⁰⁴ *Шелер М.* Избр. произведения. М., 1994. С. 153.
- ²⁰⁵ Там же. С. 190.

Содержание

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Глава 1. Антропологическое учение Канта (<i>П.С. Гуревич</i>).....	3
Глава 2. Переоценка всех антропоценностей (<i>С.С. Хоружий</i>)	41
Глава 3. Огюст Конт о человеке (<i>Э.М. Спирова</i>).....	58

ЧАСТЬ ВТОРАЯ НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Глава 4. Проблемы эволюции природы человека в метаисторической перспективе (<i>А.А. Грицанов</i>).....	79
Глава 5. Конструкция постчеловека: концептуальный персонаж в персональном компьютере (<i>В.А. Кутырев</i>).....	93
Глава 6. Основные тенденции информационной антропологии (<i>Ю.В. Шичанина</i>).....	114
Глава 7. Возможна ли рациональная философская антропология? (<i>М.А. Султанова</i>).....	131

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ ОТДЕЛЬНЫЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ

Глава 8. Антропологические идеи А. Адлера (<i>Л.П. Буева</i>).....	145
Глава 9. О статусе современной социальной теории и её антропологической ориентации (<i>Ю.М. Резник</i>).....	162
Глава 10. Феномен духа в философской антропологии (<i>Е.Н. Федина</i>).....	174
Примечания	186

Научное издание

Спектр антропологических учений Выпуск 3

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 01.06.10.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 12,5. Уч.-изд. л. 10,23. Тираж 500 экз. Заказ № 013.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: iph.ras.ru

ВЫШЛИ В СВЕТ

1. **Антропологическое измерение российского государства [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М.: ИФРАН, 2009. – 214 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0149-5.**

В коллективной монографии обсуждается одна из самых острых и малоисследованных проблем в отечественной философии и науке, связанная с теоретическим изучением отношения «российское государство–человек». На основе представлений об антропологическом измерении российского государства как императиве современной эпохи в монографии дается критический анализ состояния духовной культуры и социальных качеств российского человека, а также дается сопоставительный анализ качества политического руководства в России и в Китае.

Книга предназначена для научных работников, преподавателей, аспирантов, а также для широкого круга читателей, интересующихся историей и современными проблемами российского государства, положением человека в российском обществе, поиском новых принципов отношений между государством и человеком.

2. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза: комплексное изучение человека и виртуалистика. Вып. 3 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2009. – 236 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0147-1.**

Сборник представляет результаты исследований сотрудников сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики ИФРАН в области комплексного изучения человека, завершенных в 2008 году. Авторы освещают новейшие проблемы биоэтики, гуманитарной экспертизы, антропологии и виртуалистики.

3. **Бурмистров, К.Ю. «Ибо Он как огонь плавильщика»: каббала и алхимия / РАН. Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2009. – 295 с.**

В монографии впервые в отечественной науке проводится сопоставление учений двух эзотерических традиций – каббалы и алхимии. При анализе особенностей интерпретации алхимических проблем в каббале используется широкий круг еврейских каббалистических и натурфилософских источников, а также тексты европейской алхимии XII–XVIII вв. Основным объектом исследования служит алхимико-каббалистический трактат «Эш мецареф» (XVI–XVII вв.), оригинальный текст и перевод которого публикуется в приложении. Монография предназначена для тех, кого интересует история еврейской философии и мистики, а также европейская натурфилософия Средних веков и Нового времени.

4. **Горелов, А.А. Истина и смысл [Текст] / А.А. Горелов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 147 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 141–146. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0162-4.**

Рассматривается соотношение понятий «истина» и «смысл». Работа состоит из двух частей. В первой части анализируются различные концепции истины, сформировавшиеся в античности и в Новое время, а также виды истины в раз-

личных отраслях культуры. Во второй части дается определение смысла жизни как трансформации телесного в духовное и показывается, как данное определение связано с определением истины как процесса и результата познания.

Для тех, кто интересуется проблемами истины и смысла жизни.

5. **Гуревич, Павел. Расколотость человеческого бытия [Текст] / П.С. Гуревич ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2009. – 199 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч.: с. 193–198. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0144-0.**

Данная монография представляет собой развитие ряда идей, которые содержатся в работе автора «Проблема целостности человека» (М., 2004). Раскрывая смысл современного толкования человеческого бытия, автор предлагает свое прочтение данной проблемы. Расколотость человеческого бытия показана через бинарные оппозиции бытия и небытия, целостного и раздробленного, телесного и духовного, имманентного и трансцендентного, индивидуального и социального, идентичного и безликого, творческого и разрушительного. Особое внимание в монографии уделено анализу современных философско-антропологических концепций. В книге развивается ряд полемических сюжетов, обращенных к проблеме «смерти человека», «целостности человека», «распаду идентичности» и т.д.

6. **История философии. № 14 / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. А.В. Никитин. – М.: ИФРАН, 2009. – 264 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0125-9.**

Данный номер журнала включает статьи и публикации, посвященные главным образом философской мысли стран Востока. Основные темы статей, составляющих номер: индийская классическая философия, современная и средневековая арабо-мусульманская философия, еврейская каббала и восприятие ее идей в европейской культуре, методология китайской классической философии, язык и мышление в китайской культуре. В номере также публикуются статьи, освещающие проблемы средневековой западной философии, психоаналитического учения Э.Фромма, формирования русской философской лексики. Раздел «Переводы» представлен главой «Пратьякша» (Очное восприятие) из «Ньяя-бинду» Дхармакирти с комментарием Дхармотгары, джайнским трактатом «Найя-карника», фрагментами из фундаментального сочинения ал-Газали «Возрождение религиозных наук».

Издание рассчитано на историков философии, востоковедов.

7. **Кара-Мурза, А.А. Интеллектуальные портреты: Очерки о русских мыслителях XIX–XX вв. Вып. 2 [Текст] / А.А. Кара-Мурза ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2009. – 155 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0136-5.**

Книга известного философа и политолога, доктора философских наук А.А.Кара-Мурзы представляет собой сборник оригинальных интеллектуальных биографий крупных политических мыслителей России XIX–XX вв. – Владимира Соловьева, Михаила Стаховича, Николая Волконского, Михаила Комисарова, Василия Караулова, Степана Востротина, Бориса Зайцева. Важной задачей автора является выстраивание «интеллектуальной родословной» либерально-центристской (либерально-консервативной) традиции в истории русской политической и философской мысли.

8. **Киященко, Л.П., Моисеев В.И. Философия трансдисциплинарности [Текст] / Л.П. Киященко, В.И. Моисеев; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2009. – 205 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0152-5.**

В монографии рассмотрена история становления и современные проблемы трансдисциплинарных исследований. Введено основание различения мульти-, меж- и трансдисциплинарных исследований. Представлено онто-логико-гносеологическое измерение опыта трансдисциплинарности, показаны его роль и значение для разрешения кризиса современной философии и науки, прояснены логико-философские основания трансдисциплинарных исследований в виде интегрального, интервального и субъектно-ориентированного подходов. В книге показано, как феномен трансдисциплинарности сочетается в себе традиционные формы дисциплинарного научного знания с широким спектром знаний обыденного, коммуникативного, личностного и иного вида социального опыта, ориентируясь на горизонт универсального знания. Рассмотрены принципы обоснования философии трансдисциплинарности, обуславливающие практическую направленность в решении современных социо-гуманитарных проблем.

9. **Коммуникативная рациональность: эпистемологический подход [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: И.Т. Касавин, В.Н. Порус. – М. : ИФРАН, 2009. – 215 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0145-7.**

«Коммуникативная рациональность» – одно из наиболее дискуссионных понятий в современной философии. Его содержание определяется различными методологическими и эпистемологическими «парадигмами», спор между которыми имеет принципиальный характер и привлекает внимание исследователей во всем мире. В статьях, вошедших в этот сборник, освещены важные аспекты этого понятия, от логико-семантических до социокультурных. Обсуждаются возможности коммуникативной интерпретации эпистемологических проблем и эпистемологической интерпретации проблем коммуникации

10. **Кричевский А.В. Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга [Текст] /А.В. Кричевский ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2009. – 199 с. ; 20 см. –500 экз. – ISBN 978-5-9540-0142-6.**

Книга представляет собой первую – общеметафизическую – часть монографического исследования, где предпринимается попытка на основе детальной проработки первоисточников и воспроизведения основных ходов мысли и интуиций Гегеля и позднего Шеллинга провести сравнительный анализ их учений об абсолюте. В центре рассмотрения – проблема бесконечности, свободы и триединства абсолюта как абсолютного духа, а также размышления о возможностях и пределах его умозрительного познания.

Предназначается философам, теологам и всем, кого интересуют фундаментальные проблемы метафизики и кто стремится выстраивать свободное и осмысленное отношение к религии.

11. **Культурные трансформации в современной России (соц.-филос. анализ) [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. С.А. Никольский. – М.: ИФРАН, 2009. – 159 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0150-1.**

В работе ставится цель прояснить функции культуры и культурные изменения в современной России. Авторы размышляют над вопросом о возможности культуры быть средством демократизации российского общества, об отношениях между культурой и властью с точки зрения укрепления гражданских начал, о статусе интеллигенции и «срединной культуры», о путях минимизации последствий интеллектуальной эмиграции из нашей страны. Прослеживается динамика образов прошлого в советской и постсоветской России, анализируются характерные изменения в гендерном символическом порядке. Применительно к российским условиям актуализируется концепция «символического обмена» Ж.Бодрийера. Возможность преодоления социокультурного кризиса обосновывается наличием «сверхкультурного измерения», хранителями и наиболее адекватными аналитиками которых выступают философия и религия.

12. **На пути к неклассической эпистемологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: ИФРАН, 2009. – 237 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0151-8.**

В книге рассматривается ряд проблем, связанных с новым осмыслением классических сюжетов эпистемологии. Обсуждается сама идея неклассической философии и неклассической эпистемологии, а также такие вопросы, как конструктивистское понимание эпистемологии, рациональность как ценность познания, философии и культуры, проблема взаимоотношения теоретического и эмпирического знания в современном контексте, возможность нового понимания наглядного опыта и др. Все эти вопросы находились в центре внимания выдающегося отечественного философа Владимира Сергеевича Швырёва (1934–2008), который всю жизнь работал в Институте философии РАН и которому посвящена данная книга.

13. **Наука: от методологии к онтологии / РАН. Ин-т философии; Отв. ред.: А.П.Огурцов, В.М.Розин. – М.: ИФ РАН, 2009. – 287 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0138-9.**

Сборник подготовлен на основе докладов на семинаре Центра методологии и этики науки ИФ РАН и продолжает ранее вышедшие сборники по методологии науки. Основная идея данной книги заключается в том, чтобы показать осознание границ методологии и те процессы, которые привели к поискам новых онтологических единиц в различных науках и к выдвижению в философии новых вариантов онтологии. Вопрос о том, как анализировать предмет исследования, сменился поисками новых онтологических структур. Центральное место в сборнике (статьи А.П.Огурцова, Ф.Н.Блюхера и др.) занимают проблемы методологии истории и конструирование в исторических науках новых онтологических структур (событие, действие, ментальность и др.). Исследуется развитие классической логики и методологии науки, уясняются ее трудности и противоречия, приведшие к осмыслению новых

предметных областей (статьи В.М.Розина, К.А.Павлова и др.). Сборник представляет интерес для философов, историков науки и гуманитариев различных специальностей.

14. **«Наука и человеческая природа: российская и западная перспектива», конф. (2008; Вако (США)). Международная конференция «Наука и человеческая природа: российская и западная перспектива», 6–8 ноября 2008 г. [Текст]: [материалы] / Отв. ред. В.К. Шохин. – М. : ИФРАН, 2009. – 207 с. ; 20 см. – В надзаг.: Рос. акад. наук, Ин-т философии. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0153-2.**

Сборник включает тексты докладов философов, антропологов и теологов, посвященных широкому спектру антропологической проблематики, которые были представлены на международной конференции «Наука и человеческая природа: российская и западная перспектива» (Бэйлорский университет, г. Вако (Уэйко), шт. Техас, США). Доклады демонстрируют многообразие подходов к проблеме человека со стороны экспериментальной науки, аналитической философии и историко-философских и теологических исследований.

15. **Ориентиры... Вып. 5 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М. : ИФ РАН, 2009. – 215 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0132-7.**

Пятый выпуск сборника «Ориентиры...» продолжает избранную авторами общую для всей серии тему метафизики как важной части философии. Конкретизацией главной темы для данного выпуска нами принята следующая сюжетная линия: миф, утопия, проект, прогноз. В границах этого смыслового поля каждый автор решает проблему, которая представляется ему значимой: здесь исследуются доминирующие в общественном сознании парадигмы, соотношение метафизики и науки, эзотерические построения антропософии, Розы Мира, а также метафизические аспекты социальных утопий и революций.

16. **Политико-философский ежегодник. Вып. 2 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.К. Пантин. – М. : ИФРАН, 2009. – 207 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0146-4.**

Второй выпуск «Политико-философского ежегодника», издаваемого Отделом социальной и политической философии ИФ РАН, открывается рубрикой «Россия сегодня». Статьи этой рубрики знакомят читателя с проблемами и трудностями демократического строительства в России. В рубрике «Интерпретации» выделяется статья А.Г.Мысливченко, где автор анализирует опыт и противоречия т.н. шведской модели социализма. В этом выпуске Ежегодника мы начинаем рубрику «Визитная карточка», где будем знакомить читателей с творчеством современных ученых – политологов и обществоведов.