



Russian Academy of Sciences  
Institute of Philosophy

**Pavel Gurevich, Elvira Spirova**

**DELIMITATIONS AND TENDENCIES  
OF MODERN PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY**

Moscow  
2015

Российская Академия Наук  
Институт философии

**П.С. Гуревич, Э.М. Спирова**

**РАЗМЕЖЕВАНИЯ И ТЕНДЕНЦИИ  
СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ  
АНТРОПОЛОГИИ**

Москва  
2015

УДК 111.82  
ББК 15.56  
Г 95

### В авторской редакции

#### Авторы:

*П.С. Гуревич* – Введение; Разд. I, Гл. 1, 3; Разд. II, Гл. 2, 3;  
Разд. III, Гл. 1, 3; Заключение

*Э.М. Спирина* – Введение; Разд. I, Гл. 1, 2; Разд. II, Гл. 1;  
Разд. III, Гл. 2; Заключение

#### Рецензенты

доктор филос. наук *В.В. Лазарев*  
доктор филос. наук *А.Н. Фатенков*

Г 95

**Гуревич, П.С.** Размежевания и тенденции современной философской антропологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; П.С. Гуревич, Э.М. Спирина. – М. : ИФ РАН, 2015. – 161 с. ; 20 см. – Рез.: англ. – Библиогр. в примеч.: с. 155–161. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0212-6.

В монографии анализируются дискуссионные проблемы, связанные с философским постижением человека. В отечественной философии сложились разные подходы к проблеме человека. Множество различных толкований, связанных с анализом наук о человеке, привели к тому, что философская антропология по сути дела утратила свой предмет. Сложился также апофатический проект философской антропологии (мизантропология). Серьезные размежевания произошли и в оценке методологии философской антропологии. Авторами рассматриваются современные версии редукционизма и релятивизма. Особое внимание уделено расшифровке формулы Э. Фромма: «Человек есть едва ли не самое экцентричное создание универсума».

ISBN 978-5-9540-0212-6

© Гуревич П.С., 2015

© Спирина Э.М., 2015

© Институт философии РАН, 2015

## Содержание

Введение .....	9
----------------	---

### Раздел I. РАЗВИЛКИ И КОНФИГУРАЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

<b>Глава 1. Философская антропология в поиске утраченного предмета .....</b>	<b>12</b>
Размытый статус .....	12
Горизонты философской антропологии .....	21
Разметка философского пространства .....	23
<b>Глава 2. Вильгельм Дильтей как философский антрополог .....</b>	<b>29</b>
Предмет гуманитарных наук .....	29
«Новый натурализм» .....	31
Принцип объяснения .....	35
Множество антропологических образов .....	38
Глубинное изучение человека .....	41
<b>Глава 3. Мизантропология как метанойя .....</b>	<b>44</b>
Грёзы о трансформации .....	44
Величие и нищета природы .....	50

### Раздел II. МЕТОДОЛОГИЯ

<b>Глава 1. Парадигмальность антропологического знания .....</b>	<b>53</b>
Философия и наука .....	53
После «смерти человека» .....	55
Наука оперирует знаниями .....	60
Картина мира .....	62
<b>Глава 2. Редукционизм как соблазн наук о человеке .....</b>	<b>70</b>
Редукционизм как новая опасность .....	70
Многообразие разумов .....	75
Что такое редукционизм? .....	78
Паранойя базальной извилины .....	86
Что такое эволюция? .....	94
<b>Глава 3. Релятивизм .....</b>	<b>95</b>
Многообразие интеллектов? .....	95
Философская антропология и релятивизм .....	101
О так называемом постмодернистском релятивизме .....	104
Релятивизм в историческом ракурсе .....	106

### Раздел III. ЭКСЦЕНТРИКА ЧЕЛОВЕКА

<b>Глава 1. Экспансия абсурда .....</b>	<b>110</b>
Выбор как феномен человеческого бытия .....	110
Муки поступка .....	115
Угрозы абсурда .....	120
Чувство абсурда .....	123

<b>Глава 2. Феноменология человеческой жестокости</b> .....	126
Крушение иллюзий.....	126
Человек – волк или овца?.....	129
Философия ненависти .....	138
<b>Глава 3. Похвальное слово глупости</b> .....	142
Апология безмыслия .....	142
Глупость историческая, поучительная .....	142
Глупость обыкновенная .....	144
Глупость стереотипная.....	146
Глупость мистическая, для избранных.....	147
Заключение .....	150
Summary .....	152
Примечания .....	155

## Contents

Introduction.....	9
-------------------	---

### Section I. BIFURCATIONS AND CONFIGURATIONS OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

<b>Chapter 1. Philosophical anthropology in search of the lost subject-matter.....</b>	<b>12</b>
Blurred status.....	12
Horizons of philosophical anthropology.....	21
The layout of philosophical space.....	23
<b>Chapter 2. Wilhelm Dilthey as a philosophical anthropologist.....</b>	<b>29</b>
The subject of the humanities.....	29
«New naturalism».....	31
The principle of explanation.....	35
Multiplicity of anthropological images.....	38
In-depth study of man.....	41
<b>Chapter 3. Misanthropology as metanoia.....</b>	<b>44</b>
Dreams of transformation.....	44
The grandeur and misery of nature.....	50

### Section II. METHODOLOGY

<b>Chapter 1. Paradigmality of anthropological knowledge.....</b>	<b>53</b>
Philosophy and science.....	53
After the «death of man».....	55
Science uses knowledge.....	60
The picture of the world.....	62
<b>Chapter 2. Reductionism as a temptation of human sciences.....</b>	<b>70</b>
Reductionism as a new danger.....	70
Diversity of minds.....	75
What is reductionism?.....	78
Paranoia of the basal gyrus.....	86
What is evolution?.....	94
<b>Chapter 3. Relativism.....</b>	<b>95</b>
Diversity of intellects?.....	95
Philosophical anthropology and relativism.....	101
About the so-called postmodern relativism.....	104
Relativism in a historical perspective.....	106

### Section III. HUMAN ECCENTRICITY

<b>Chapter 1. Expansion of the absurd.....</b>	<b>110</b>
Choice as a phenomenon of human being.....	110
Torments of a deed.....	115
Threats of the absurd.....	120
The feeling of the absurd.....	123

<b>Chapter 2. Phenomenology of human cruelty</b> .....	126
Collapse of illusions .....	126
Man – a wolf or a sheep? .....	129
Philosophy of hatred .....	138
<b>Chapter 3. A praise to stupidity</b> .....	142
Apology of thoughtlessness .....	142
Historic, didactic stupidity .....	142
Ordinary stupidity .....	144
Stereotypical stupidity .....	146
Mystic stupidity for the chosen .....	147
Conclusion .....	150
Summary .....	152



## Введение

*Что представляет собою философская антропология как самостоятельная философская наука? Каков её философский статус? Имеет ли она очевидные достижения по сравнению с другими областями философского знания? Когда возникла философская антропология? Каков характер её развития? Что можно назвать предметом философской антропологии? Как менялся круг её проблем? Каков понятийно-категориальный каркас философской антропологии? Обладает ли она относительной целостностью или распадается на множество течений и направлений? Каковы основания для систематики философско-антропологических учений? Что можно сказать о перспективах данной философской науки?*

Философская антропология (от слов «философия» и «антропология», «философия человека») – философская наука, изучающая сущность и природу человека. В более узком смысле – направление (школа) в западноевропейской (преимущественно немецкой) философии первой половины минувшего века, исходившее из идей философии жизни А. Шопенгауэра, В. Дильтея, феноменологии Э. Гуссерля и других течений, представители которых стремились к созданию целостного учения о человеке, отталкиваясь в философской рефлексии от данных различных наук – психологии, биологии, этологии, аксиологии, социологии, а также религии.

Предметом философской антропологии является человек во всей своей целостности. При этом речь идёт не столько об относительно разностороннем понимании человека, а скорее о тех потенциальных возможностях, которые в нём заложены. Однако само понятие философской антропологии оказалось многозначным. Оно употребляется, по крайней мере, в трёх 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 феномена человека. Но при этом философская антропология толкуется как особая сфера философского знания, как специфическое философское направление и как уникальный метод постижения бытия<sup>1</sup>.

В наши дни многие исследователи пришли к убеждению, что последовательные критические расчёты с декартовской концепцией субъекта и субъект-объектной когнитивной парадигмы приводят к радикальной постановке вопроса о статусе философской антропологии. Новая «герменевтика субъекта», казалось бы, открыла неожиданные перспективы философского постижения человека. Однако в конечном счёте сообщество осталось вообще без субъекта. Оно покрылось сетью сингулярностей. Так, шаг за шагом подвергся радикальному переосмыслению статус философской антропологии. В результате основательной зачистки оказались устранёнными прежние концепции личности, её конструкции, её идентичности. Деконструкция «ктожности» выбила из оснований философской антропологии её державный предмет – человека.

Так философская антропология трансформировалась в антиантропологию, в последовательное разоблачение всех её устоев. Парадокс заключается в том, что закат философской антропологии причудливым образом сопровождается выдвиганием этой тематики в центр всего философского и даже гуманитарного знания. Исследователи начинают осознавать, что ни один социальный или технологический проект не может быть реализован без философской рефлексии о человеке. Нередко постижение человека осуществляется в рамках так называемой негативной антропологии.

В монографии изучается радикальный поворот в судьбе философской антропологии, связанный с возникновением неклассического подхода к постижению человека. Приверженцы новой концепции о человеке усматривают обоснование такого подхода в размышлениях Гегеля, который полагал, что философское знание не может опираться ни на здравый смысл, ни на безоговорочные манифестации рассудка. Он писал: «Философия по своей природе – нечто эзотерическое, сделанное для себя, а не для толпы, не способное приспособить себя к толпе; она только потому философия, что прямо противопоставлена рассудку и, тем самым, в ещё большей степени – здравому смыслу, под которым разумеют ограниченность рода человеческого местом и временем. По отношению к здравому смыслу мир философии в себе и для себя есть некий мир наизнанку»<sup>2</sup>.

В классический период философская антропология рассматривала человека как высшее достижение эволюции. Естественно, она концентрировала своё внимание на разумности и вменяемо-

сти человека, толкуя его как образ и подобие Бога. Однако постепенное разочарование в человеке, вызванное обнаружением в нём негативных черт, разрушительности, неразумия, абсурдности поведения, подорвало представление о норме как показателе человеческой природы. Ф. Ницше подверг резкой критике идеал благородного человека, который был создан Джорджем Байроном, Виктором Гюго, Жорж Санд. Герои этих авторов были охвачены неистовым стремлением к защите угнетённых и обездоленных. Немецкий философ раскрыл оборотную сторону альтруизма, самоотречения и сентиментальности. Он изобличил тезис о присутствии человеку добре, о разуме как авторитете, о будущем как итоге прогресса, о царстве справедливости и свободы.

Уже в начале минувшего столетия З. Фрейд пришёл к убеждению, что между нормой и патологией существует зыбкая граница, что именно невротические и патогенные черты человека раскрывают с большей ясностью феномен человеческого. В философской антропологии обозначился интерес к исподней, оборотной стороне позитивных констатаций классической философии. «Поэтому, – писал М. Хайдеггер, – онтология и философия вообще, в отличие от наук о сущем, есть критическая наука или наука о мире наизнанку»<sup>3</sup>.

Неклассическая философская антропология во второй половине XX в. проявляет особый интерес к искажениям человеческой природы, к аномалиям, к сдвигам, к трансформациям в его натуре. Одновременно исследователи пытаются выявить смысл разных частных в поведении людей, раскрыть сущность отличий в человеческой активности и избежать всякой системности, доктринальности, обобщённости.

В монографии вместе с тем обращено внимание на кризис неклассического мышления в философской антропологии. В этом блоке знаний ощущается усталость от бесконечной инвентаризации частных человеческого поведения. Вновь обнаруживает себя стремление к целостности антропологического знания, к так называемой позитивной антропологии. Этот сложный спектр антропологических изысканий рассмотрен в данной монографии.

# РАЗДЕЛ I

## РАЗВИЛКИ И КОНФИГУРАЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

### Глава 1. Философская антропология в поиске утраченного предмета

#### Размытый статус

Пожалуй, ни одна философская проблема современности не требует столь неотложного решения, как статус философской антропологии. Само её существование поставлено под сомнение. В самом деле, чем должны заниматься специалисты данной области знаний, если «человек умер»? Изначальный философско-антропологический проект М. Фуко был неплохо вписан в классическую традицию. Однако вскоре Фуко приступил к критике её основных канонов. Прежде всего он обращается к темам отрицательности человека, устраняя знаки различия между психологией и психиатрией. Затем он приходит к убеждению, что без разбора «антропологической иллюзии» не обойтись. Кант имплантировал её в философию. Теперь философия уже не в состоянии избавиться от заблуждения теми средствами, которые свойственны ей на данном этапе.

Именно эти размышления Фуко привели его к переоценке статуса не только психологии, но и самой философской антропологии. Став одной из гуманитарных наук, эта область философского знания оказалась в западне. Но как вывести её из сновидческого состояния? Фуко вооружается методологической установкой «смерти человека». Однако стремление сбросить путы «всех философских антропологий» возымело эффект бумеранга. Прокламируя превосходство анализа над синтезом, объекта над субъектом, мыслимого над мыслящим, антропологи провозгласили торжество различий. Прежний предмет философской антропологии – человек –

стал утрачивать очертания, размываться, замещаться «следами», деталями. Историки философии немедленно отнесли сведения о человеке к маргинальным территориям. Вот, к примеру, фундаментальный труд отечественного философа А.Ф. Зотова «Современная западная философия»<sup>4</sup>. Автор выстраивает широкую панораму современных философских направлений. Но философской антропологии в этом спектре не оказалось. Да и сама проблема человека в этом учебнике отсутствует.

Отчего так? Суть в том, что философская антропология потеряла свой канонический облик. Притом, что ни одна область философского знания, судя по всему, не утратила свой предмет. Натурфилософия по-прежнему занимается природой. Этика сохраняет различные представления о нравственности. Логика, как и положено, остаётся учением о последовательности и методах познания. Социальные философы размышляют о специфике общественной организации и о её динамике. Но философская антропология по сути дела оказалась в беспредметном пространстве. После десяти тысяч лет истории человек впервые стал целиком и полностью проблематичным. Он уже не знает, что он такое, но знает об этом незнании.

Разумеется, некоторые сходные процессы затронули и другие сферы философского знания. Так, в теории познания укоренился релятивизм, что привело к умалению самого понятия знания. В эстетике «безобразное» заменило феномен красоты. В социальной философии размылось представление о её предмете, поскольку общество предстало как продукт деперсонализированных сил и тенденций.

В этих условиях философская антропология пережила множество неожиданных превращений. В ней прежде всего произошёл галактический взрыв: она «распалась» на необозримое число «антропологий» – политическую, культурную, социальную, педагогическую, религиозную. Этот процесс не получил завершения. Дробление философско-антропологического знания продолжается в виде различных «подходов» и «опытов»<sup>5</sup>. Отчётливо заявила о себе специализация философско-антропологического знания по направлениям и методам. Сегодня исследования ведутся в рамках «психоаналитической антропологии» (З. Фрейд, Ж. Лакан), «экзистенциальной антропологии» (Л. Бинсвангер, М. Босс, К. Ясперс), «юнгианской антропологии» (Л. Коуэн), «структурной антропо-

логии» К. Леви-Строса, «феноменологической антропологии» (М. Шелер, М. Мерло-Понти), «трансперсональной антропологии» (С. Гроф, К. Уилбер).

В.А. Подорога отмечает, что «сейчас трудно говорить о единой систематике философского (антропологического) знания как о “школе” или об общем взгляде на развитие философии как дисциплины. Так, термин “антропология”, предидируя различные аспекты современного знания (политику, философию, искусство, язык), теряет свои необмениваемые, только ей присущие дисциплинарные качества и области исследования»<sup>6</sup>. Одновременно появились отдельные комплексы рассуждений, обозначенных самими философами в качестве особых блоков философско-антропологического знания. Так, Ф.И. Гиренок использует слово «археоавангардист»<sup>7</sup>, В.А. Подорога, отделяя свои профессиональные интересы от занятий коллег, вводит термин «аналитическая антропология»<sup>8</sup>. С.С. Хоружий стремится обосновать проект синергийной антропологии<sup>9</sup>. Я.В. Чеснов в последних своих публикациях попытался разработать своеобразный вариант антропологии антропоценоза<sup>10</sup>. Обозначить контуры «позитивной» философской антропологии пытается А.А. Ивин<sup>11</sup>.

Направление своей исследовательской работы В.А. Подорога определяет как «аналитическую антропологию». Он ясно ограничивает свои профессиональные интересы от усилий коллег. В.А. Подорога отмечает размытость самого слова «антропология», независимо от того, трактуется ли оно в виде «понятия», «метода» или «философского учения». Он указывает на устойчивую попытку исследователей свести «антропологическое» к современному «квазинаучному» жаргону, лишить его устойчивой терминологической силы. В.А. Подорога пишет: «В отличие от этнолога и других наблюдателей – отчуждённых, случайных, “проходящих мимо”, т. е. занимающих всегда позицию со стороны, – мы имеем дело с литературой, причём в качестве глобального национального мифа. Наша изначальная вовлечённость в него не может быть оспорена. Литературный антрополог – прежде всего читатель, самоотверженный и цепкий, и только потом наблюдатель-аналитик. Поэтому первый исключаящий факт – это проверка самого акта вовлечённости в чтение/переживание. Можно ли разобрать на от-

дельные чувственные детали, элементы, линии? Что оказало наиболее сильное воздействие и как долго оно может поддерживать нашу вовлечённость в чтение?»<sup>12</sup>.

Читая труды В.А. Подороги, мы осознаём, что, когда субъект читает рассказ, горизонт которого отличен от его собственного, и пытается понять смысл этого рассказа, мы имеем дело с явлением, которое Х.Г. Гадамер обозначил «слиянием» горизонтов. Понимание текста – это процесс проникновения в горизонт рассказа. Достижение такого понимания – самокоррективный процесс, когда интерпретация начинается с ряда вопросов и предсказаний относительно смысла текста. Самокоррективный процесс – это то, что называется «герменевтическим кругом», где значение частей служит для интерпретации целого, а целое контекстуализирует интерпретацию частей. Противоречие между горизонтом текста и горизонтом субъекта никогда не преодолевается до конца. Эта «герменевтическая направленность» имеет особое значение для понимания морального смысла рассказа. Каждый рассказ содержит в себе вопрос, обращённый к читателю и выявляющий границы его горизонта. В процессе интерпретации текста между читателем и текстом устанавливаются отношения диалога, в котором горизонты текста и особенно читателя расширяются. Понимание большинства текстов, в первую очередь классических, требует чередования горизонтов субъекта, что создаёт возможность альтернативного подхода к предмету.

Ф.И. Гиренок в своих работах провёл чёткую линию размежевания с постмодернизмом. Он объявил себя архоавангардистом. Ф.И. Гиренок не избежал искушения, которое обычно охватывает оригинально мыслящего философа. Создать иной стиль философствования. Преобразить современную философию, которая утратила ритм, экспрессию. Нужны иные драйвы, иной адреналин. Может быть, действительно придать философствованию элементы кинематографической образности и театральной драматургии. Ф.И. Гиренок принципиально несистемен. Он избегает логически сцепленных рядов мысли. Его академическая недисциплинированность обнаруживается в невероятных скачках и парадоксах. Вот он начинает определять свою философскую позицию. Неожиданно предлагает экранизировать философские тексты. Ну, разумеется, издевается над нами, когда сообщает проценты образности

в текстах Гегеля и Канта. Рождается смутное сопротивление: кто считал? где методики? Да и вообще, о какой образности идёт речь? Итак, Гегель в режиссёрской раскадровке, Платон в «крупешниках». Ожидаешь рассуждений о том, как мы разучились мыслить. И вдруг иное – не оскудели ли наши чувства? Нам предлагают дикие страсти, неистовый дионисизм, легко воспламеняющий хвост души. Нас заклинают быть пламенными<sup>13</sup>.

Фёдор Иванович заведомо отказывается от логически выверенной и унылой мысли. Он уподобляет себя сплавщику леса, который в исканиях смысла прыгает с бревна на бревно. Он, оказывается, имеет в виду нечто весьма понятное – отказаться от понятийного, эссенциалистского языка, работать с неустоявшимися смыслами, зыбкими значениями. Вот они, новые формы философствования. И даже простое разъяснение из Фуко: «попытка узнать на опыте, как и до какого предела возможно мыслить иначе».

Оценивая вклад постмодернистов в современную рефлексию, Гиренок отмечает, что они научили нас различать мыслящее и разумное. Разумное не значит мыслящее. Вообще говоря, до постмодернистов к этому суждению пришли экзистенциально настроенные психологи. Р. Лэинг, к примеру, писал о том, что шизофреник может быть действительно безумным. Он сошёл с ума. Но он не болен. Мы должны помнить, что живём во времена, когда смещается фундамент и потрясаются основы. Разум как некий дар способен остановить мысль, подорвать её беспокойствие. Когда человек сходит с ума, происходит глобальное смещение его позиции по отношению ко всем областям бытия. Является ли отход от разумности простым следствием патологического процесса? По-видимому, нет. Как человека мы постигаем в его предельных состояниях, так и мысль принимаем в её надрыве. Быть разумным – не значит мыслить.

Далее, оценивая вклад постмодернистов в философию, Ф.И. Гиренок отмечает, что в пространстве предела мышление носит не понятийный, а парадоксальный характер. «Постмодернизм, – пишет автор, – это не мода, которая приходит и уходит. Это отчаянный жест европейских интеллектуалов, открывший нам новый горизонт мысли. Лишь самые безнадежные поклонники рациональности всё ещё продолжают строить систему, лишённую противоречий. Они ищут то звено в цепи знания, которое превратит их знание в систему. Мы же ищем то, что не позволяет системе стать системой»<sup>14</sup>.



Классики психиатрии долгое время тщательно огораживали разум от неразумия. Люди ещё в начале минувшего века надеялись, что разум своей всепроникающей мощью устранил зло современного мира. Первая мировая война развеяла эти иллюзии. Оказалось, что человечество было вовлечено в бойню, которую не хотел ни один народ. Однако война разразилась, показав, что человеческий род вполне может истребить сам себя. Это едва ли не первое провозвестие грядущего апокалипсиса. Какое зловещее открытие минувшего столетия! Человек, оказывается, поступает безотчётно, не соотносясь с резонами разума. Его психика – просто огромное вместилище полуосознанных тревог, вязких страхов. Достаточно пустячного повода – и ужас охватывает всё существо человека.

Сегодня философы и психологи всё чаще начинают подчёркивать ограниченность разума и его неспособность быть ориентиром поведения в ситуации вселенского вздора. Наконец, в постмодернизме обнаруживается неумеренное увлечение алогичностью. Но ведь бесспорно, что человек является единственным на свете существом, которое может жить в ситуации абсурда. Постоянно углубляющийся опыт рационалистического постижения жизни и кошмарное нежелание реальности укладываться в этот опыт. Неиссякаемый поток творчества, рождающий разрушение. Томление по красоте, избыточно переходящее в соблазн безобразного. Бесконечность творения и предельность человеческой жизни. Как сохранить трезвость мысли внутри этих парадоксов?

Без философско-антропологической мысли здесь не обойтись. Человек выступает и как форма жизни, и как общественное существо, и как мыслящее создание, и как дух. Он не животное, но он и не ангел. Искусство как раз и призвано отразить все эти метаморфозы человеческого существования. Стремление к постижению целостности человеческого бытия, разумеется, просматривается во все века. Однако в силу логики культурно-художественного процесса увлечение отдельными гранями человеческого бытия неизбежно. Для тянущегося к Богу человека средневековья теряет свою значимость заволаживающая человеческая плоть. Для Ницше, оскорблённого всевластием рационалистической традиции, витальность человеческого существа, напротив, становится безоговорочной ценностью.

Ф.И. Гиренку, естественно, не хотелось бы обрести ярлык ниспровергателя истории философии или постмодерниста. Поэтому Ф.И. Гиренко специально упреждает читателей: он не сторонник постмодернистской философии без субъекта, без истины, без реальности, без сущности.

Современная философия, отмечается в книге «Удовольствие мыслить иначе», нуждается не в опыте, а в воображении, потому что опыт линейно упорядочен, вербально выразим. Воображению нужна галлюцинация, вневременная одномоментность, что не раскладывается в последовательности знаков. И далее: мир – это не текст, а объективированная галлюцинация.

Неудовлетворённые желания есть движущие силы фантазии. Многие философские антропологи полагали, что в фантазии заключены все возможности действительности. Поэтому человека было бы правильнее характеризовать как «фантазирующее существо», а не как носителя разума. Г. Башляр призывал расковать шизофренические возможности психики. Воображаемые миры определяют глубокие связи грёз. Предел мысли, согласно Гиренку, в немыслимом, в безумном, или, как хорошо сказали обэриуты, в заумном, поэтому история философии – это не история ума, а археография связей опыта и воображения, ума и безумия<sup>15</sup>.

Фёдор Иванович, разумеется, парадоксалист. Именно поэтому, читая его работы, хочется зацепиться за любую фразу, за каждое философское измышление или парадокс. Но при этом он способен на узком интеллектуальном пространстве прописать каждую мысль, придав ей относительную неопровержимость и внутреннюю энергию. Он пишет с такой убедительностью, что его ученики искренне убеждены: понятие «антропологическая катастрофа» ввел он, Фёдор Иванович Гиренко. Об этом и оповещают мир его студенты и аспиранты.

Судя по всему, именно М. Шелер заявил о том, что человек для самого себя стал проблемой. В работе «Человек и история» он писал о том, что человек оказывается проблемой для самого себя, когда задаёт себе вопрос о смысле собственного существования, границах своего бытия, об отличии от себе подобных, от всех живых существ. Но в чем же источник проблемы? Ф.И. Гиренко пишет: «Главное в том, что сознание испарило душу, умертвило инстинкты, чувства и эмоции. На их месте остались “вмятины”,

антропологические пустоты»<sup>16</sup>. И далее: знание природы своей тяжестью раздавило мировую иерархию. Человек лишился привилегий. Он сам себя их лишил. И вот уже нет ни верха, ни низа, ни начала, ни конца. И место человека не определено. Он потерял свою сущность, то, что от Бога. Что не нуждается во времени. Поэтому он стал испытывать нужду во времени. Погрузился в сферу субъективного, временного, непрочного. Вся эта временность человеческого существования была предъявлена человеку экзистенциалистами<sup>17</sup>.

Можно ли определить человека? Нет, окончательное суждение о человеке также невозможно. Человек обладает открытой природой. Он находится в авантюре самораскрытия. Все определения связаны с сущностью, «с как бы определённой бесконечностью, а ведь эту бесконечность ещё надо пройти. Человеку ещё нужно жить. Поэтому экзистенциально человек хватается, как за соломинку, за “здесь и теперь”»<sup>18</sup>.

С.С. Хоружий тоже обозначает дистанцию по отношению к постмодернизму. Он пишет: «Из других областей гуманитарного контекста теснее всего нас касается *топос антропологии*. Несомненно, он тоже из самых существенных как для “времени разрыва”, так и для предшествующего “времени утрат”. Постмодернистской зачистке с вынесением смертного приговора подвергнут был не только субъект, но и человек. Однако загробная судьба двух концептуальных персонажей была разной, ибо за человеком, в отличие от субъекта, не стояло столь же отчётливой концептуализации. Поэтому, хотя “смерть человека”, объявленная в 1966 г. в финале “Слов и вещей” Фуко, вызвала много больше шума, чем “смерть субъекта”, но во всём этом шуме оставалось весьма неясным, в чём же шум, смерть – кого?»<sup>19</sup>.

Из рассуждений С.С. Хоружего следует, что крайне важно восстановить в правах человека как предмет философской антропологии. Он также призывает к продумыванию самой антропологии как дискурса и дисциплины. Однако на чём строятся эти дискурсы? По мнению С.С. Хоружего, твёрдые принципы при этом отсутствуют. Но в чём же специфика подхода к человеку у С.С. Хоружего? Он относит к сфере антропологии любые описания и исследования «антропологических проявлений»: проявлений человека как отдельного существа, в отличие от его «обще-

ственных», т. е. социально окрашенных – политических, юридических, хозяйственных и т. п. – проявлений (разграничение с социальными науками)<sup>20</sup>.

С.С. Хоружий обращается к понятию «практик». Они разделяются на антропологические и социальные. Изучение антропологических практик принадлежит антропологии. Однако ей не принадлежат плоды этих практик, создаваемые в интеллектуальных и художественных практиках человека. Состояние современной философской практики С.С. Хоружий оценивает как кризисное. Он указывает на отсутствие какого-либо общепризнанного базового понимания антропологии и её предметных границ.

Особый вариант философско-антропологической мысли разрабатывал Я.В. Чеснов. Он отмечал, что в философско-антропологической парадигме ландшафт высокого статуса принято называть *сакральным*. Для гуманитарной мысли постнеклассического времени характерно, по его мнению, обращение к неформальным способам организации интеллектуального труда. Я.В. Чеснов показывал, что человек, освобождаясь от рутинной социально-нормативной зависимости, не теряет связей с людьми, сохраняет отношения по поводам эмпатии и отчуждения, знания и незнания, правды и лжи, наконец, по поводу веры. Все эти отношения территориально размещены. Такой аспект человеческих отношений внутри сообщества имеет ценозный характер.

В последних работах Я.В. Чеснов приближался к уточнённому понятию антропоценоза. Говоря упрощённо, когда мы объединяем виртуальное пространство с культурно значимым, получаем антропоценоз. Он описывается динамичным пространством, состоящим из людей, вещей и событий, с которыми у человека возникают персональные неформальные отношения. Каждый из нас находится в своем интимном мире. Его мы создаём когнитивно и самостоятельно. Структура антропоценоза состоит из самоценного ядра, размещённого в личном локусном ландшафте, который окружён поисковым маршрутным пространством. Раскрыть данное понятие можно только с помощью философско-антропологического подхода. В обобщённой формулировке антропоценоз и есть философия индивидуального человека.

Я.В. Чеснов подчёркивал, что М. Хайдеггер повседневное бытие самости видел в заботе об отличии от другого и в хранении этой дистанции<sup>21</sup>. Он полагал, что антропоценозы слабо исследова-

ны. Научный интерес до сих пор сосредоточен на консервативных макролокальностях вроде государства, цивилизации, географических регионов. Он же делал попытку найти другую локальность. Я.В. Чеснову пришлось, идя от этнографической регионалистики, обратиться к архаическим способам освоения пространства.

### **Горизонты философской антропологии**

За последние десятилетия философская антропология обогатилась множеством поразительных открытий. Эти выводы нередко оцениваются негативно, как предумышленный отход от классического мышления. Однако нельзя не заметить, что в процессе расчётов с классикой возникают и новые откровения, столь важные для развития философии в целом. Скажем, критика трактованного Декартом субъекта и его субъект-объектной парадигмы во многом эпатировала гуманитарную общественность концепциями «смерти субъекта», «смерти человека», устранением различных структурных образований личности, размыванием процесса идентичности.

Но вместе с тем философия не только демонстрирует крушение многих классических представлений. Философская антропология наполняется новыми смыслами, констелляциями, драматургическими узорами. Нет никаких оснований ставить вопрос о полном отречении от классических парадигм мышления. Но можно говорить о нарождающейся плодотворной перекличке новейших философско-антропологических конструкций с классическими философскими подходами. В 1991 г. под редакцией Ж.Л. Нанси вышел коллективный сборник «Кто приходит после субъекта?». 19 участников этого проекта изложили своё понимание тем, связанных с субъектом и субъектностью. Нельзя не обнаружить при этом коренного преобразования данных проблем.

Поздние работы М. Фуко, его курс «Герменевтика субъекта» открыли новые горизонты философско-антропологической рефлексии. В новейших дискуссиях возникает образ «сообщества без субъекта», некая сеть сингулярностей, каждая из которых подводит других дивидумов к их пределу, обязывает ощутить собственную конечность<sup>22</sup>. Каждая из этих сингулярностей может быть обозначена лишь как аноним, безымянный Никто. Деконструкция

ктойности имеет ясно обозначенный вектор – сходность с буддийским ходом мысли, с буддийским пониманием действительности. Эссенциалистская трактовка субъектности, связанная с исканием предзаданной и вневременной природы человека, уходит. Стремление философов дать наиболее удачное и адекватное определение человеческой природы – событие прошлого.

Нанси размышляет: «Что такое быть человеком?». И отвечает: быть человеком означает не располагать никакой сущностью. «Нет такой сущности человека, посредством которой можно было бы определить или заключить, каким образом этот “человек” должен жить, иметь свои права, свою политику, свою этику. Ибо для нас... такая сущность действительно просто исчезла»<sup>23</sup>. Всё «беспощаднее» по сути становится представлением о том, что человек в его целостности остаётся в пределах непостижимого. Однако в рамках данной презумпции не утрачивается основной пафос философско-антропологических изысканий. Открываются новые, подчас неслыханные грани человеческого бытия. Оказывается внятными и допущением, что только присутствие человека в мировом бытии позволяет сохранять потребность человечества в философии как роде занятий.

Дезавуации подверглась не только субъектность. Карающая десница настигла и человека. Тема «смерти человека», хотя она и не вызвала столь бурной реакции после того, как была озвучена Фуко в 1966 г. «Наличное состояние топоса антропологии, – пишет С.С. Хоружий, – хорошо соответствует идеям Делёза, который, создав сам целое множество разработок, явно принадлежащих к антропологии, принципиально избегал их сведения в некий интегральный “опыт антропологии”. В согласии с базовой для его мысли парадигмой складки, все эти отдельные вклады в антропологию, отдельные черты или блоки антропологической реальности имеют природу “складок и изгибов” – а все подобные образования существенно сингулярны, они ни во что меж собой не складываются и не образуют никакого единства»<sup>24</sup>.

В то же время именно в антропологическом ракурсе возникают такие ходы мысли, которые выдвигают данную философскую дисциплину на особое место в гуманитарном познании. И.П. Смирнов, в частности, пишет: «*Антропология – наука наук о человеке*, долженствующая взять под своё идейное покрови-

тельство и социологию, и психологию»<sup>25</sup>. Итак, в нашем исследовании нам предстоит проанализировать ещё один аспект: как эпоха влияет на постижение человека. Манделштам писал о двух возможных типах социальной организации человеческого сообщества, двух типах социальной архитектуры: «Бывают эпохи, которые говорят, что им нет дела до человека, что его нужно использовать как кирпич, как цемент, что из него нужно строить, а не для него. Социальная архитектура измеряется масштабом человека. Иногда она становится враждебной человеку и питает своё величие его уничтожением и ничтожеством. Но есть другая социальная архитектура, её масштабом, её мерой тоже является человек, но она строит не из человека, а для человека, не на ничтожестве личности строит она своё величие, а на высшей целесообразности в соответствии с её потребностями»<sup>26</sup>. Антропологические идеи рождаются, расцветают, умирают и воскресают в новом историческом контексте.

### **Разметка философского пространства**

Человек как особый род сущего живёт в трёх реальностях – природной, социальной и трансцендентной. Соответственно многочисленные подходы к человеку в современной литературе можно свести к трём вариантам: 1) человек как природное создание, 2) человек в социальном пространстве и 3) трансцендентное измерение человека. Природность человека выражает его уникальность как биологического организма. Социальность раскрывает коллективные формы человеческого существования в социуме и истории. Трансцендентность окончательно вырывает человека из животного царства.

Сегодня часть исследователей полагает, что только биология способна определить основные признаки и достоинства человека. Без глубокого изучения природы этого существа невозможно понять его специфику, его особость. Разумеется, он выделяется из природного царства, но вовсе не становится при этом особым родом сущего. Это находит своё отражение в проекте так называемого нового натурализма. Достижения естественных наук преобразуют знание о человеке. Рождается желание с гораздо большей по-

грузённостью изучить биологическую природу человека. В связи с этим усиливается критика интроспективных методов самообоснования духа.

Этот поворот к натуралистическому пониманию сознания, языка и культуры начался с 80-х годов минувшего столетия. Вновь возникла вера в естествознание. Особую роль получили биология и нейронаука. Сложилось убеждение, что в результате развития науки произойдёт вытеснение повседневного языка или психологии для объяснения вопроса о том, почему люди делают то, что они делают. Многие исследователи убеждены в том, что толкование сознания и культуры возможно только через познание мозга. «Каковы бы ни были действительные успехи эмпирических нейронаук, мы всё же вправе утверждать, что искомое нами понимание такого объекта, как человек, фундаментальным и нередуцируемым образом связано со смыслами, ценностями, социальными правилами и обеспечиваемой языком способностью к самовыражению»<sup>27</sup>. Позиция Р. Смита состоит в том, что нет возможности определить «человеческое» только в терминах анатомии или физиологии. Чувствует и мыслит не мозг, а человек, погружая каждого в мир нуминозности.

Пытаясь раскрыть природу рефлексивного сознания, многие специалисты полагают, что тайны мозга можно выявить чисто эмпирическим путем, исследуя различные зоны мозговой ткани и их действие. Так, английская исследовательница Сьюзен Гринфилд, которая специализируется в области физиологии мозга, полагает, что важно понять, «как именно нервные ткани производят сознание»<sup>28</sup>. Разумеется, сознание связано с нервными тканями. Но можно ли полагать, что именно они напрямую продуцируют сознание во всём его многообразии? С. Гринфилд, как и другие специалисты, убеждена, что не существует единой проблемы сознания. Этот феномен, в свою очередь, разнолик. Одно дело самосознание, т. е. способность анализировать собственные желания и мысли, и другое – процессы, которые образуют бессознательное. Как соотносятся общие установки сознания и присущее ему содержание, т. е. то, что мы осознаём в данный конкретный момент?

Все эти вопросы имеют солидную историко-философскую традицию. Однако специалисты по нейронаукам сетуют лишь на то, что пока не обладают достаточными знаниями о внутренних



процессах в мозге, чтобы точно сказать, как сознание возникает из электрической и химической активности нейронов. Они уверены в том, что ответ можно отыскать, увеличивая объём нейробиологических, клинических и психологических данных. Можно согласиться с тем, что первая система отображает разные стимулы, которые воздействуют на органы чувств. Например, один уникальный нейронный коррелят сознания рождает восприятие красного пятна, второй продуцирует гнев.

С. Гринфилд убеждена, что не за горами момент, когда мы будем располагать в этой области точными экспериментальными данными. Эта уверенность поддерживается исследованиями мозга, которые опираются на компьютерное моделирование и когнитивную психологию. Нет сомнения в том, что нейроны специализированы. Но нет полной убежденности в том, что самая тщательная картография нейронов позволит упростить понимание сознания. Многие специалисты умышленно отвергают философские представления о сознании. В то же время не только представители нейронауки, но и отдельные философы приходят к мысли, что «умственные процессы суть не что иное, как мозговые процессы, рассматриваемые особым способом»<sup>29</sup>.

Традиционное представление о том, что нейроны порождают разнообразные психические процессы, которые в силу не до конца разгаданной закономерности рождают сознание, уходит в прошлое. Названные философы полагают, что последовательно проведённый научный подход устранил само понятие психики. Активность сознания предполагается объяснять лишь различными состояниями мозга. Правда, многие известные специалисты не вполне разделяют эту установку. К примеру, известный приверженец эволюционной психологии С. Пинкер, размышляя о том, как мозг может непосредственно продуцировать качественные восприятия сознания, заявляет: «Не представляю... как подступиться к поискам убедительного ответа. Да и никто не представляет»<sup>30</sup>.

*Другая тенденция* связывает толкование человеческой природы с достижениями структурной антропологии и лингвистики, полагая, что «специфически человеческое» невозможно понять из достижений биологии. Оно раскрывается в тайнах социальности, в символических образованиях. К этому варианту антропологических исследований примыкает наследие Ж. Лакана.

Он вышел за рамки и классического структурализма, и ортодоксального фрейдизма, наметил новые перспективы исследований, возглавил влиятельную научную школу, не распавшуюся и после его смерти. Лакан исходит из того, что бессознательное структурировано как язык. Задача структурного психоанализа – восстановить понятие либидо как воплощения творческого начала в человеческой жизни, источника плодотворных конфликтов, двигателя человеческого прогресса. Развивая ставшие традиционными для нео- и постфрейдизма тенденции десексуализации бессознательного, Лакан выстраивает оригинальную концепцию его денатурации, дебиологизации. Он закладывает новую традицию трактовки бессознательного желания как структурно упорядоченной пульсации. Идея эта активно развивается его последователями, термин «пульсация» – один из ключевых для постфрейдистской эстетики. Утрачивая хаотичность, бессознательное становится окультуренным, что и позволяет преобразовывать пульсации в произведения искусства и другие явления культуры.

Однако традиция, согласно которой человек рассматривается лишь как социальное создание, натолкнулась на множество трудностей. Н.А. Бердяев в своё время указывал на те опасности, которые несёт в себе развитие социальности. Конечно, ни о каком тотальном отвержении социальности у Бердяева нет и речи. Ж. Бодрийяр тоже подчёркивает, что сегодня только сумасшедшие отказываются пользоваться такими благами цивилизации, как письменность, вакцинация или социальные гарантии. Но Бодрийяр указывает также на прогрессирующее в современном обществе сопротивление социальности, феномены эскапизма, политической индифферентности. В наши дни социальность как бесспорная привилегия личности вызывает реальные сомнения.

Сегодня много говорят и пишут о том, что общество существует не потому, что есть люди. А людей соответственно нельзя рассматривать как строительный материал для социальной организации. Справедливо также утверждение, что общество, даже если оно опирается на демократические механизмы, обладает огромной принудительной мощью, которая обедняет личности, оскопляет гуманистический потенциал и в конечном счёте подрывает сам социум. Социальные мыслители прошлого считали, что сила общества прирастает мощью составляющих её личностей. Однако ре-

альная картина оказалась сложнее. Закон общества – усреднение, уравнивание. Личность превышает возможности социума. Поэтому гасится, нейтрализуется огромный неиспользованный потенциал. Личность «хаотизирует» общество. Общество, в свою очередь, призывает индивидов к банальному ранжиру. Оно по определению не может подстраиваться под личность. Вот почему государство зачастую мыслится именно как Левиафан.

Наконец, набирает обороты тенденция, связанная с феноменом трансцендентности. По словам Н.А. Бердяева, духовное начало в человеке имеет трансцендентное основание. Иначе говоря, оно не выводится из природы, из окружающего мира. Недовольство человека конечным, устремленность к бесконечному обнаруживает божественное в человеке. Согласно Н.А. Бердяеву, человек не может быть самодостаточен, это означало бы, что его нет. «В этом тайна человеческого существования, – показывает Н.А. Бердяев, – оно доказывает существование высшего, чем человек, и в этом достоинство человека. Человек есть существо, преодолевающее свою ограниченность, трансцендирующее к высшему»<sup>31</sup>.

К. Маркс, как известно, называл три фактора, которые возвышают человека над природой, – способность к целенаправленному труду, сознательная деятельность и утвердившиеся формы социального бытия. Но ведь человек осваивает реальность и другими средствами, позволяющими ему преодолеть животность. Благодаря воображению человек создал искусство. Вера как человеческая возможность указала человеку на существование трансцендентности.

Есть основания полагать, что трансцендентное чувство – самое драгоценное обретение человека. Оно обуславливает параметры духовности, поиска мира идеальных сущностей, божественной веры. Именно поэтому человек равно принадлежит двум мирам, земному и небесному. Эта двумирность, по нашему мнению, и составляет сущность человека. Потомок Адама может трансформировать, преобразить собственную природу, стать киборгом, кибернавтом. Но устранение трансцендентности человека является тем пределом, за которым исчезает человек и рождается новое кибернетическое чудо.

В последнее время явно возрастает интерес к феномену духовности. Об этом свидетельствует широкое экспериментирование с древними, туземными или современными «технологиями священ-

ного». Усиливается внимание и к приёмам, которые расширяют сознание и способствуют духовному раскрытию. Здесь и разнообразные шаманские приёмы, и восточные методы медитации, и мощные психотерапии переживания, и психоделические вещества. «Кажется, что всё большее число людей осознаёт, что подлинная духовность, основанная на глубоком личном переживании, – необычайно важное измерение жизни. Из-за разрастания мирового кризиса, вызванного материалистической направленностью западной технологической цивилизации, становится очевидным, что мы слишком высокой ценой расплачиваемся за то, что отвергли духовное начало. Ведь из своей жизни мы изгнали силу, которая питает, укрепляет, придаёт смысл человеческому существованию»<sup>32</sup>.

Что происходит сегодня с философским постижением человека? Как можно оценить современное состояние философской антропологии? Ответы на эти вопросы не отличаются общим согласием. Напротив, выявляется широкий спектр разных позиций. Исследователи размышляют о неоспоримом крахе классического антропологического дискурса. Однако нередко при самом радикальном дистанцировании от классики многие видные представители этой области философского знания сохраняют интенсивный интерес к её отдельным сюжетам. Фиксируют базовые признаки современного антропологического кризиса и антропологического поворота. И одновременно обнаруживают их во всей их аутентичности в истории философского толкования человека. Заявляют о закате философской антропологии и в то же время демонстрируют выдвижение этой тематики в центр всего философского и даже гуманитарного знания. Описывают превращение антропологии в антиантропологию и тут же элиминируют её как некую фикцию.

Кризис современной философской антропологии – скорее всего, пауза перед её новым ренессансом. Спор между её различными направлениями и подходами завершится (и снова продлится) относительно целостным представлением о горизонтах философского постижения человека.

## Глава 2. Вильгельм Дильтей как философский антрополог

### Предмет гуманитарных наук

В развёрнутых исследованиях, посвящённых истории философско-антропологической мысли, имя Вильгельма Дильтея по существу не фигурирует. Это несправедливо по многим причинам. Во-первых, сам немецкий исследователь выступил как весьма компетентный и оригинальный знаток истории философско-антропологической мысли<sup>33</sup>. Во-вторых, он является автором достаточно оригинальных идей, связанных с постижением человека. И, наконец, его идея о разделении наук о природе и наук о духе может рассматриваться как методологически ценная, поскольку открывает возможности для обоснования так называемых гуманитарных наук, без которых невозможно и понимание человека<sup>34</sup>.

Вот как характеризует эту проблему В.Л. Махлин: «Предмет гуманитарных наук – исторический (социально-исторический) опыт, “бытие”, или “мир жизни”; поэтому научные дисциплины, предметом которых является подлежащий исследованию и истолкованию исторический опыт (его феномены), есть резон называть также “науками исторического опыта”, или интерпретативными науками»<sup>35</sup>. Такой подход к интерпретации человека находит отклик у многих современных исследователей. Укажем, в частности, на работу Роджера Смита «Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы»<sup>36</sup>.

Р. Смит, обосновывая данный методологический подход, утверждает, что его исследование «имеет целью показать, что концепция науки о человеке – науки, не зависящей от биологии, и, тем не менее, науки, – обладает собственной долгой и достойной историей. Примеры её мы находим в творчестве философов континентальной Европы, таких как Вико, Вильгельм Дильтей и Ханс-Георг Гадамер»<sup>37</sup>. Не вызывает сомнений тезис о том, что знание о «человеческом» существенно отличается от других видов знания. Само стремление Р. Смита воссоздать летопись философско-антропологической мысли не нуждается в особом одобрении. Без исторического знания постижение человека, вероятно, вообще

немыслимо, ведь мы имеем возможность проследить, как рождались те или иные представления о человеке, как шло обогащение знаний о «человеческом».

Всё же, судя по всему, этот историзм тоже нуждается в уточнениях и корректировке. В частности, в наших работах о книге Р. Смита написано: «Попытка автора изложить историю философско-антропологического постижения человека заслуживает признания. Историческое знание, согласимся с автором, фундаментально для человеческого самопонимания. Оно позволяет нам увидеть “человеческое” как процесс созидания человеком самого себя, идущий из прошлого и продлённый в будущее. Самосозидание человека становится возможным благодаря рефлексивному кругу мысли и действия».

При первом приближении всё в этой постановке вопроса правильно. Человек действительно обладает открытой природой и находится в аванюре собственного саморазвития. Однако допустимо ли отождествлять становление человека и постепенное обогащение мысли о нём? Это, судя по всему, разные процессы. Нам легко допустить, что мучительно накапливаемые знания о человеке на протяжении многих веков на самом деле во многом не имеют ничего общего с самим объектом философской рефлексии»<sup>38</sup>.

В 1883 г. В. Дильтей выпустил книгу «Введение в науки о человеке». В ней он обозначил деление на «Naturwissenschaft» (науки о природе) и «Geisteswissenschaft» (науки о духе). Эта идея, несомненно, родилась в результате изучения тех концепций, которые сложились в эпоху Возрождения и Просвещения. Уже у Н. Макиавелли мы находим мысль о единообразии человеческой природы. Общество, полагал этот политик, можно считать механизмом влечений. Игру аффектов можно исчислить, поскольку человеческая природа неизменна. В. Дильтей был убеждён в том, что человек живёт в рамках своего опыта. Это относится и ко всему человеческому роду.

В. Дильтей считал, что, несмотря на единообразие человеческой природы, раскрыть её формулу непросто. Многообразна и не поддаётся инвентаризации деятельность людей. Обширно поле познания. Поэтому трудно даже приискать термин, который отражал хотя бы базовые черты человека. Дильтей писал: «Совокупность духовных явлений, подпадающая под понятие науки, обычно де-

лится на две части; одна обозначает именем наук о природе; для другой странным образом общепризнанного обозначения не существует. Мы присоединяемся к словоупотреблению тех мыслителей, которые это второе полушарие интеллектуального глобуса именуют науками о духе... Впрочем, выражение “науки о духе” разделяет этот свой недостаток с любым другим применявшимся здесь выражением; наука об обществе (социология), науки нравственные, исторические, историко-культурные – все эти обозначения страдают одним и тем же пороком: они слишком узки применительно к предмету, который призваны выражать»<sup>39</sup>.

Впрочем, Дильтей всё-таки склонялся к мысли, что предложенное им название, по крайней мере, удовлетворительно очерчивает главный круг фактов, в реальной опоре на которые осмысливается единство этих наук и намечается их сфера. А главное – позволяет отграничить знание от тех подходов, которые содержатся в науках о природе. Очевидно, что немецкий философ удачно выразил специфику исторического опыта, что позволило затем показать отличие данной логики от логики естественнонаучной. Вместе с тем можно утверждать, что между представителями двух рефлексивных подходов возник и конфликт, который сегодня во многом определяет характер философско-антропологического мышления.

### **«Новый натурализм»**

Так называемый новый натурализм в наши дни надеется на получение адекватного и полного знания о человеке на базе новейших открытий в области биологии. Так обозначается убеждение в том, что только на основе эволюции и при мобилизации нейронаук можно разгадать тайну мозга, тайну сознания и всей психической жизни человека. Противники такого энтузиазма показывают, что биология не может прояснить феномен «человеческого», поскольку человек как особый род сущего выломился из животного царства. Парадокс заключается в том, что такие видные философы, как, допустим, М. Фуко или Ж. Деррида, которые внесли весомый вклад в гуманитарные науки, тем не менее не готовы рекрутировать себя в это русло.

Р. Смит в книге «Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы» обстоятельно анализирует лингвистические трудности, которые сопровождают дильтеевское различение наук. Он отмечает, что даже в немецком языке трудно отыскать единый термин, который отразил бы все смыслы данного сопоставления. Одна из трудностей состоит в том, что слово «Geist» в романтико-идеалистической традиции обозначает зачастую словосочетание «человеческий дух». Р. Смит отмечает: «Существование этих проблем заставило ряд других переводчиков и комментаторов переводить Geisteswissenschaft как “гуманитарные науки”, видя в нём собирательный термин для психологических и социальных наук, лингвистики, антропологии и т. д.»<sup>40</sup>.

Дильтей, как и многие другие исследователи, не был противником естественнонаучного знания. Достижения биологии были весьма значительными, чтобы можно было их игнорировать. Но немецкий философ с тревогой отмечал всеислие такого знания, тот статус, который придавали ему многие учёные и философы. Дильтей писал, что «*натурализм* и натуралистически ориентированный *позитивизм* также представляют собой такой тип жизне- и мировоззрения, который закономерно развивался в историческом континууме»<sup>41</sup>. Поэтому немецкий философ, выступая в качестве историка философско-антропологической рефлексии, тщательно анализирует разные виды позитивизма, подчёркивая нередко, что многие выводы науки основаны на внутреннем опыте изучения психических закономерностей.

В философии закрепилось представление о том, что В. Дильтей разрабатывал иррационалистическую версию философской антропологии<sup>42</sup>. Это положение можно оценить как весьма спорное. Да, В. Дильтей как мыслитель относится к представителям философии жизни. Он не пытается найти рационалистические предпосылки человеческого бытия. Жизнь, по его мнению, следует оценивать и анализировать из неё самой. Немецкий философ отказывается от рассмотрения неких вечных сущностей, которые обуславливают человеческую жизнь. Однако эти подходы ещё не дают основания считать В. Дильтея представителем философского иррационализма. Традиционное отнесение «философии жизни» к иррационализму требует, на наш взгляд, уточнений. Такое противопоставление рационализма и иррационализма в известной степе-



ни было оправданно, когда отступление от гегелевской парадигмы воспринималось как отречение от эвристической модели разума. Однако пора признать, что проведённое Дильтеем сопоставление наук гораздо больше отвечает смыслу, позволяющему проводить сравнение философских направлений.

Известно, что О.Ф. Больнов оценивает позицию Дильтея как выражение исторической философии жизни. Эта апелляция к истории, а не только к вечному потоку жизни «сбивает» неукоснительность оценки, данной, к примеру, В. Брюнингом, одним из известных историков философской антропологии. Конечно, немецкого мыслителя интересует живая человеческая индивидуальность «сама по себе». Но разве гуманитарность подхода к феномену человеческого, принципиальный отказ от строгих правил естествознания даёт основание для рубрикации иррационализма? Учитывая тот факт, что в современной ситуации философы вынуждены вновь отстаивать науки исторического опыта, вряд ли целесообразны оговорки того же Больнова о том, что корректнее называть философию Дильтея переходным феноменом к философии жизни. Показательно, что такие ученики Дильтея, как О.Ф. Больнов, Э. Шпрангер и Т. Литт, чаще всего анализируются уже как представители прагматического, трансценденталистского или объективно-идеалистического мышления.

Дильтей считает, что любые попытки понять человека на основе аксиологических, трансценденталистских, разумных принципов несостоятельны. В человеке всегда есть некий нерастворимый осадок, который не улавливается рационалистическими средствами. В той же мере бессмысленно в характеристике человеческой природы опираться на категории причинности и законы детерминизма. Человеческое бытие не может стать объектом реконструкции. Оно вообще не подчиняется никаким механическим принципам. Невозможно проникнуть в тайны человеческого, инвентаризуя отдельные компоненты духовной жизни.

Отказ Дильтея от исходных предпосылок в понимании человека, критика натуралистического представления о том, что человеческая природа сформирована изначально, на основе эволюции, тоже не свидетельствует в пользу иррационализма. «Человек как сущность, предшествующая истории и обществу, – писал В. Дильтей, – есть фикция генетического объяснения: тот человек, кото-

рого имеет своим объектом здравомыслящая аналитическая наука, есть индивид как составная часть общества. Трудная проблема, которую призвана разрешить психология, заключается в аналитическом познании всеобщих свойств этого человека»<sup>43</sup>.

В этих утверждениях нет никакого иррационализма. Ведь они родились в условиях критики гегелевского панлогизма. Именно поэтому Дильтей и группа неокантианцев проявили интерес к теории познания. Они стремились показать, что логика точной науки должна быть соединена с ценностным измерением. В процессе самопознания факты и ценности выполняют разную роль. Об этом, в частности, писал и М. Вебер: «Судьба нашей эпохи с характерной для неё рационализацией и интеллектуализацией и прежде всего расколдовыванием мира заключается в том, что высшие благороднейшие ценности ушли из общественной сферы или в братскую близость непосредственных отношений отдельных индивидов друг к другу»<sup>44</sup>.

Понятное дело, что сопротивление тотальной рационализации и интеллектуализации не может служить основанием для обозначения стереотипа иррационализма. Надежда на историческое сознание, на его способность приблизиться к тайне человека тоже находится за пределами собственно отказа от рациональности. Различие между естественными науками и гуманитарными проводилось по многим линиям. Здесь важно указать на два понятия, которыми оперирует В. Дильтей. Естественные науки занимаются объяснением, а науки о духе – пониманием. Но разве объяснение не приводит к пониманию? В. Дильтей настаивает на особом методе гуманитарных наук, методе понимания, который позволяет схватывать смысл в целом, а не продвигаться к нему путём длительных экспериментальных шагов.

Объяснение не будет состоявшимся, если не удастся показать, что то или иное физическое преобразование произошло в результате хорошо известных причинно-следственных связей. Но можно, допустим, тем же методом интерпретировать, скажем, некий исторический факт. Безусловно, в развёртывании истории есть определённая закономерность. Однако это не избавляет, допустим, О. Шпенглера от постановки такого вопроса: существует ли логика истории? Дело в том, что в толкование исторических событий неизбежно вклиниваются вопросы внутренней жизни людей, пси-

хологии индивидов и групп. В человеческом сознании существуют рациональные цели и ценности. Они, условно говоря, накладываются на общие исторические законы. Именно поэтому В. Дильтей писал, что у наук о человеке «основание и структура... совершенно иные, нежели у наук о природе. Их объект – некие единства, данные нам, а не выведенные путём умозаключения, единства, внутренне понятные нам. Мы сначала знаем и понимаем нечто и только затем начинаем его познавать»<sup>45</sup>.

С этой точки зрения не выглядит архаичным воззрение Г. Лессинга, согласно которому человеческий разум рассматривается как державная сила истории. Мы постоянно соотносим развёртывание общемировой цивилизации с развёртыванием производительных сил, хозяйственных связей, средств коммуникации или политической воли великих вождей. Хотя не всегда отдаём себе отчёт в том, что эти объективные факторы создают только предпосылки для Вселенской Соборности. Человеческому роду надлежит ещё осознать свою общность: к этой мысли мы сейчас привыкаем. Но Лессинг придаёт огромное значение Провидению. Речь идёт о том, что история развивается не только по воле людей. В ней есть божественный план, предначертания Провидения. Людям ведь с давних пор было понятно, что помимо явных и ясных причин в движении событий участвуют некие скрытые факторы, которые на всех языках именовались провидением, роком или судьбой.

### **Принцип объяснения**

По мнению В. Дильтея, принцип объяснения не годится для анализа духовных процессов. Этому соответствует понимание человеческого субъекта у Дильтея – он не позиционируется как субъект логики или как субъект теории познания. Он выступает во всей универсальности человеческой жизни, которая обнаруживает себя как в разумном поведении, так и в присутствии бессознательных мотиваций. «Непрерывная и настойчивая сосредоточенность на рациональности, зародившаяся в семнадцатом веке, – пишет канадский учёный Джон Сол, – дала неожиданный результат. Постепенно разум начал дистанцироваться и отделять себя от других – так или иначе признанных – характеристик человека – духа,

инстинктивных потребностей, веры и эмоций, а также интуиции, воли и самое главное – опыта. Это постоянное выдвижение разума на передний план продолжается и в наши дни. И оно уже достигло такой степени дисбаланса, что мифическая важность разума затмила все другие категории и едва ли не поставила под сомнение их важность»<sup>46</sup>.

Дильтей пришёл к убеждению, что ошибка рационалистов заключается в том, что, выдвигая некие безусловные правила развёртывания рефлексии, они, по сути дела, оскопляют разум, «очищая» его от ценностей, эмоций, обнаружений инстинкта. Восстановление полноты сознания – цель, поставленная немецким философом. И это менее всего является манифестом иррационализма. В. Дильтей не пытается объяснить поведение человека внерациональными аргументами. Он уверен в том, что естественные науки стремятся к неопровержимости, а гуманитарные – к доказательности.

Немецкий философ был убеждён в том, что гуманитарные науки тоже дают знание о мире. Но оно структурируется смыслом. Объяснение не может выявить этот смысл и даже не стремится к нему. «Представим себе такую картину. На лужайке пасётся ягнёнок. Вдруг появляется волк и разрывает его на части. Наука, разумеется, способна объяснить, что тут произошло. Однако само это истолкование, по существу, не затронет вопроса о смысле эпизода. Учёный может сказать: хищники поедают травоядных – так устроен мир. Однако отчего и во имя чего ягнёнок оказывается жертвой? Увы, такой вопрос не соотнесён с логикой науки как средства объяснения мира»<sup>47</sup>. Но человек нуждается не только в объяснении секретов жизни, но и в их понимании.

Понятие смысла многозначно. Его философская направленность связана со стремлением создать относительно целостную картину мира. Смысл имеет глубокий эвристический потенциал. В науке о нравственности смысл позволяет отделить ценность того или иного представления от «жизненных впечатлений». В философской антропологии смысл обозначает глубины понимания человеческих помышлений и поступков. Психология минувшего столетия показала, что любое наше действие неслучайно: оно имеет определённый смысл. Это положение, выдвинутое З. Фрейдом, сделало эффективным поиск, связанный с обнаружением смысла в человеческих действиях. Так, А. Адлер показал, что люди живут в

мире смыслов, которые управляют их действием<sup>48</sup>. В. Франкл открыл, что мы стремимся в первую очередь к поиску и реализации смысла<sup>49</sup>. А.Н. Леонтьев зафиксировал несовпадение объективного значения и личностного смысла наших действий и их предметов<sup>50</sup>.

Дильтей в поисках понимания обратился к психологии, полагая, что она вооружает его неким знанием о глубинах человеческой психики. Немецкий учёный отстаивает принцип спонтанности в поведении людей. Невозможно обнаружить некую субстанцию, которая обуславливает индивидуальное поведение. Дильтей не приемлет мысль о том, что внутренняя, интроспективная жизнь человека может быть познана через обнаружение такого содержания внутри психики, которое неподвластно времени и всегда сохраняет свою сущность. Понятие субстанции относится к миру вещей и не может переноситься на дух. Можно ли такую установку в постижении человека считать иррациональной? На наш взгляд, нет. Когда, допустим, Н.А. Бердяев в поисках разгадки тайны человека выдвигает положение о свободе, которая ни из чего не выводима, а является лишь исходным пунктом экзистенциального размышления, это вовсе не означает, что русский мыслитель отступает от философской логики.

Немецкий философ действует в этом же русле. Прежде чем опираться на арсенал накопленных эмпирических данных о человеке, на теорию эволюции с её представлением о том, что человек вступил в историю с набором уже заранее приобретённых свойств, В. Дильтей предлагает вести философско-антропологическое размышление с чистого листа. Он советует начинать рефлексию о человеке, сбросив все преднайденные заготовки, и освободить философскую мысль от привязки к биологии. Разумеется, речь не идёт о том, чтобы заниматься изобретением абстрактных умозрительных моделей. В. Дильтей по этому поводу пишет: «Человек постигает самого себя не посредством праздных размышлений и не через постановку психологических экспериментов, а через историю»<sup>51</sup>.

Возможность познания человека эмпирически и внеэмпирически, путём философского умозрения, рассматривал позже и К. Ясперс. Он писал о том, что порой гораздо продуктивнее отойти от массы накопленных фактов и попытаться понять человека через напряжение мысли, с помощью интуиции. Он писал о том, что «методы исследования “человеческого” не предоставляют в

наше распоряжение никакого единого образа человека как такового; вместо этого мы имеем ряд образов, каждый из которых наделён собственной, неповторимой убедительностью. Эмпирическое исследование, понимание возможностей и философское озарение кардинально отличаются по смыслу. Исследуя человека, нельзя относиться к нему так, как если бы он был объектом, всецело познаваемым в рамках одного только измерения и во всей совокупности своих причинно-следственных связей»<sup>52</sup>.

### **Множество антропологических образов**

Человек, как полагал Ясперс, существует во множестве образов. Может быть, данные, накопленные в разных сферах исследования, можно свести в обширное, всеобъемлющее единство? – спрашивал он. Однако реальный опыт исследований показывает, что только с помощью смысла, а не на основе общих причинно-следственных связей можно приблизиться к этой цели. Возможна, по К. Ясперсу, лишь относительная целостность. Конечно, каждый человек может быть объектом эмпирического научного исследования. Однако в этом контексте он не свободен. А в реальной жизни он живёт с ощущением определённой свободы. И это различие надо осознавать.

К. Ясперс писал: «Неустанно анализируя человека, умозрительно “расчлняя” его на составные части, отдельные факторы и т. п., мы вполне можем спросить себя, почему изучаемые нами компоненты “человеческого” таковы, и именно таковы, почему их не больше и не меньше и т. п. Ответ на этот вопрос достаточно прост: кроме нашего, возможны и многочисленные иные аналитические подходы (и они, наверняка, реально существуют). Многообразие наших методов и точек зрения на способы и возможности разделения “человеческого” как объекта эмпирического исследования, равно как и общая “открытость” исследовательской ситуации, – вот те фундаментальные истины, с которыми мы сталкиваемся в процессе познания человека в целом. Любая попытка постичь человека полностью и окончательно как некую безусловную целостность обречена на неудачу. Реально мы можем постичь только нечто конечное и изолированное; и это “нечто” не тождественно человеку как таковому»<sup>53</sup>.

Духовное бытие человека, по мнению Дильтея, всецело включено в иррациональный поток становления. Однако Дильтей здесь существенно расходится с философией жизни – потому что не доходит до крайностей. Индивидуум, согласно его учению, не обладает субстанциональностью. Однако он всё же обладает структурой. Его структура, правда, претерпевает определённые исторические изменения, но она не полностью растворяется в непрерывном потоке. Дильтей, без сомнения, подчёркивает приоритет становления по отношению к бытию, но речь здесь идёт не о каком-то происходящем, совершенно лишённом формы, а о некоей целостной жизни, разделённой на отдельные исторические ситуации. Функционирование сознательного опыта возможно только в том случае, если этот опыт соотнесён с осмысленностью и структурированием, находится в согласии с наличными суждениями и их значимостью. «Та значимость, которую обретает факт в качестве элемента, определяющего смысл в целом, – считал Дильтей, – основана на жизненных, а не интеллектуальных отношениях; речь здесь идёт не о навязывании событию в какой-то его части разума и мысли: значимость берётся нами из самой жизни»<sup>54</sup>.

История, согласно В. Дильтею, не просто способность разворачивать смыслы и, стало быть, не просто потребность смыслополагания. «Мир, предстающий нашему сознанию как сырой материал, *текуч*; не случайно говорят о потоке сознания как о неконтролируемом и необработанном. Слова выхватывают отдельные моменты этой текучести, фиксируя их: капельки потока застывают, как смола, своей прозрачностью намекая на континуальность породившего их потока, а отвердевшей поверхностью – на собственную ограниченность. Так текучесть схватывается как ограниченность отдельного; так отдельное выхватывается из континуального потока. Это отдельное – именно отдельно, т. е. отделено: неназванная текучесть прерывается как *названность несвязного*; только так и возможно слово»<sup>55</sup>.

Понятие жизненного потока у Дильтея не следует отождествлять с тёмной, неподвластной пучиной, лишённой всякой структуры. Закреплённость и текучесть в нём – лишь разные этапы общего становления. Именно поэтому историческая жизнь то развёртывает себя в разных формах, то растворяется в чистом потоке. Отдельный человек не рассматривается им как изолированная осо-

бость. Индивид включён в общую жизнь. Дильтей в историческом плане показал, что науки о человеке и обществе вступают в нерасторжимую связь. Однако насколько эта связь упорядочена, системна? Да, человек образует живое единство с миром и другими людьми. Но неужели её можно представить как хорошо продуманную и логически выверенную тождественность, связность? Думать так – значит оценивать социальные отношения слишком рационалистично. На самом деле, по словам В. Брюнинга, это нечто непостижимое, тёмное, бездонное, загадочное, даже угрожающее<sup>56</sup>.

Отдельный человек не представляет собой самостоятельную единицу. Он вписан в определённый социальный порядок. Жизненный, исторический контекст испытывает соблазн поглотить индивида, растворить его в социальных отношениях. Разумеется, у общества как социального феномена есть надёжный критерий – многообразие и эффективность общественных связей. Однако индивид сопротивляется общественному диктату. Так возникает другой феномен – атомизация общества. Мы не воспринимаем человека в целом, а включаемся, как вилка в розетку, в один из модулей его личности. Каждая личность может быть представлена как некая уникальная конфигурация из тысяч таких модулей.

Этот нескончаемый социальный поток кажется непостижимым. Но Дильтей не склонен придавать этому движению непостижимый смысл. Он отмечает, что в социальной философии выработался перечень категорий, в том числе отношение, структура, значение, ценность, целое и части, развитие, идеал, сущность, которые позволяют анализировать общественную реальность. Свести разнообразие социальной жизни к единой формуле не представляется возможным. Но пытаясь понять эту проблему, Дильтей отвергает все вневременные принципы, натуралистические или трансцендентальные. Между индивидом и обществом возникает множество конфликтов. И есть две угрозы. Одна из них может проявиться в форме отрешённости, замкнутости индивида, другая – в исчезновении внутри жизненного потока.

Жизнь способна к творческому созданию новых форм. Внутри культурных систем человечества возникают очевидные манифестации жизненного потока – его манифестации. Различные объективации потока порой превращаются в великие культурные системы человечества. Это касается философии, религии, искусства,



науки, политики, права и т. д. Эти социальные образования, как поясняет В. Дильтей, сохраняют свою стабильность и устойчивость. Постигание человека возможно только через эти структуры.

Дильтей сводит эти социальные образования, возникающие в историческом процессе, к трём основным типам. Здесь он опирается на платоновское понимание структуры психики, он определяет три модуса человеческих действий – познание, воление и чувство. Но вместе с тем Дильтей приходит к мысли, что творческая свобода жизни гораздо богаче этих принципов. В социальной сфере могут возникнуть новые формы, которые преобразят наличную социальность. Личность всегда находится в конфликте с обществом. Если рассмотреть проекты общественного устройства, которые возникли в истории социальной мысли, то нельзя не отметить, что многие философы стремились к идеальному общественному проекту.

Однако гуманистически ориентированные философы, напротив, выражали общий протест против тирании социума. Н.А. Бердяев, скажем, полагал, что личность важнее социума, что благодаря отдельным людям выстраивается история. Разумеется, не только В. Дильтей размышляет о социуме через культ индивида. Он в этом отношении не одинок. Хотя другие мыслители ориентировались в основном на всеобщие трансцендентальные и идеалистические структуры разума. В. Брюнинг в своей работе ссылается на многих исследователей, которые, по его мнению, сохраняют приверженность этой традиции.

### **Глубинное изучение человека**

Здесь мы подходим к вопросу о том, как В. Дильтей вообще понимал философскую антропологию, как он рассматривал человека. В своей исторической концепции он утверждает, что глубинное изучение человека началось в европейской традиции не в XVIII в., а значительно раньше, по крайней мере, на два столетия. Он, в частности, отмечает рождение новой антропологии в культуре XVI в. Эта антропология, по его словам, в отличие от современной психологии, уже исследует саму человеческую природу. Она «изучает совокупность жизни, в которой находят своё выражение её содержания и

ценности, её стадии развития, отношения к окружающей среде; наконец, индивидуальные формы существования, по которым дифференцируется человек, и таким образом из неё со всей логичностью возникает учение о жизненном поведении, суждение о жизненных ценностях, короче говоря, философия жизни»<sup>57</sup>.

В. Дильтей отмечает, что аристотелевско-схоластическая и платоновско-мистическая антропологии, которые получили развитие в средние века, не исчезли и в XVI в. Особую ценность в данном случае имеет попытка немецкого философа ввести в русло философского постижения человека чувственный мир, сферу человеческих страстей. Обращаясь к Аристотелю, Дильтей рассматривает описанные им состояния вожелдений и страстей. Он показывает, что различие, которое проводит Фома Аквинский, предполагает выделение отдельных аффектов по их внутренним признакам. Фома Аквинский выстраивает следующую цепочку: любовь, желание, радость или ненависть, отклонение и страдание.

По мнению Дильтея, Платон наиболее отчётливо характеризовал ступени аффективного поведения, которые соответствуют его ступеням познания, в области Эроса. «Эрос как стремление к длащемуся *благу*, основанное на родственной Богу природе человека, – одновременно и стремление этой природы в её чувственной конечности; сын полноты и достатка, он проходит ступени любви к прекрасным образам, прекрасным душам, прекрасным наукам, чтобы найти своё осуществление в любви к вечной идее»<sup>58</sup>.

Самая главная черта новой антропологии эпохи Возрождения, по мнению В. Дильтея, – изменённая оценка чувственности человека в восприятии и аффекте. Мыслители этой эпохи стремились восстановить единство человеческого бытия из разъединений, разорвавших тело и душу, чувственное восприятие и интеллект, аффект и волевое решение. Ещё одна черта новой антропологии заключается в познании телесных процессов в организации жизни.

Характеристика антропологических идей у столь известных философов, как Г. Лейбниц, Б. Спиноза, Р. Декарт, имеет сегодня непреходящее значение. Отметим, что ни у М. Бубера, ни у Э. Кассирера, ни у М. Шелера нет столь глубокого погружения в историю философско-антропологической мысли. В этом отношении эксперты Дильтея имеют ценность для воссоздания полной истории философского постижения человека.

Каков же общий вклад В. Дильтея в современную философскую антропологию? Отметим, что принцип деления наук, предложенный им, не только эвристически ценен. Он обозначил огромный поворот в судьбе европейского знания путём демаркации двух форм его получения. В конечном счёте у Дильтея оказалось множество последователей. Можно согласиться с тем, что «науки о человеке» не замещают «наук о духе» и не достигают того уровня тематизации социально-исторического опыта, который связан с термином «науки о духе». Однако несомненно, что выделение наук о духе оказало огромное воздействие на развитие философской антропологии.

Дильтей выступил как последовательный противник натурализма в философском осмыслении проблемы человека. Он в значительной степени повлиял на структурно-лингвистическую антропологию, которая сыграла огромную роль в становлении современной гуманитаристики. Разумеется, многие понятия, введённые Дильтеем, претерпели разительное преобразование в процессе духовной жизни минувшего столетия. Само понятие «структура» вошло в философский обиход в первые десятилетия XX в. Последователи Дильтея выступили с программой «критики исторического разума». Несмотря на то, что это понятие тяготеет сегодня к лингвистике, ощущается потребность в его обновлении и расширении сферы эпистемологии<sup>59</sup>.

Э. Кассирер после В. Дильтея пытался осмыслить проблему познания, стремясь основательно разобрать вопрос о том, каким образом разум «оформляет» опыт. Однако радикальный пересмотр герменевтической традиции осуществил Х. Гадамер. Он писал: «Ясно, что в сфере наук о духе невозможно говорить о равном себе объекте исследования в том смысле, в каком мы с полным правом говорим о нём применительно к наукам о природе, где исследование проникает в природу всё глубже и глубже. Относительно наук о духе скорее следует сказать, что исследовательский интерес, обращаясь к преданию, каждый раз совершенно особым образом мотивирован здесь современностью и её интересом. Лишь благодаря подобной мотивации самой постановки вопроса конституируется тема и предмет исследования»<sup>60</sup>. В основе исторического исследования лежит историческое движение. В него и вовлечена сама жизнь. Поэтому историческое движение нельзя понять телеологически, с точки зрения самого объекта. Согласно Гадамеру, такого объекта вообще не существует.

## Глава 3. Мизантропология как метанойя

### Грёзы о трансформации

Вряд ли кто-нибудь из земных мыслителей предвидел, что в сложном и разнообразном спектре современных направлений и оттенков философско-антропологической мысли в наши дни обозначится мизантропология. Её суть в тотальной критике человека как аналога сущего. Речь идёт не просто о разочаровании в разумности, моральности, идеальности потомка Адама. Имеется в виду не феномен киборгизации человека, неистощимое стремление сбросить с людей прежний антропологический образ. Мизантропологию можно рассматривать как своеобразную метанойю, т. е. как радикальную смену умонастроения.

Нет оснований сомневаться в том, что данный результат интеллектуального напряжения вызревал издревле. За тотальной идеализацией человека в глубинах постигающей мысли был упрятан деструктивный смысл, отрицающий ценность человека вообще. «Сам феномен антропогенеза во многом обязан развитию у наших предков важного свойства *изменчивости*, качественно нового уровня способности *подражания* другим видам, что вылилось в результате невероятной пластичностью символических миров человека. При этом представляется правдоподобным, что мистические, трансцендентные порывы, мифологизирующие, сакрализирующие действительность, были более важны для очеловечивания, чем конкретные орудия и практики»<sup>61</sup>.

Особая драматичность данной проблемы связана с тем, что такой ход событий в известной мере не может считаться в философской антропологии извращением, тупиком, патологией в развёртывании человеческой природы. Человек в качестве данности уже в мистической традиции рассматривался как существо, не только способное к преображению, но в значительной степени даже приговорённое к нему. Разве древние гностики не считали человека сверхприродным субъектом, разве они не грезили о его немислимой трансформации? Неужели мы не ощущаем в мистических текстах этого едва ли скрытого и неумолимого желания освободиться от греховной плоти, от подавленности природным миром?

Адам Кадмон – «Адам первоначальный», «человек первоначальный» – первоначальная духовная форма существа, состоящего из света, одарённого всяческой мудростью и живущего с Богом в Эдемских садах или на вышней небесной земле. Это первообраз духовного мира. Представление об Адаме Кадмане соотносимо с гностическим понятием антропоса. Антропос – человек, в гностических представлениях – духовный первочеловек, вечное начало, присутствующее в человеке. Наибольшее развитие эта концепция получила в каббалистической мистике, где Адам Кадман осмысливается как соединительное звено между бескачественным и беспредельным Богом и его самоопределением через полагаемые им же формы. Согласно «Зоару», образ человека заключает в себе миры горние и дольные.

Окультные и мистические учения, – писал Н.А. Бердяев, – всегда учили о многосоставности, сложности человека, включающего в себя все планы космоса, изживающего в себе всю вселенную. Та философия, которая видит в человеке лишь частное явление природного мира, всего менее видит в человеке космос, малую вселенную. И лишь та философия в силах прозреть космос в человеке, которая видит, что человек превышает все явления природного мира и являет собой верховный центр бытия. Что в человеке скрыты тайные, окультные космические силы, неведомые официальной науке и будничному, дневному сознанию человека, в этом почти невозможно уже сомневаться<sup>62</sup>.

Но разве не об этих скрытых, окультных космических силах пишут современные архитекторы будущего человека? Они создают новые метафоры, ритуалы и стили жизни в информационной вселенной. Всё больше людей становятся шаманами нечёткой логики и алхимиками виртуальных пространств. Мистики утверждали, что ангелы (как первообразы) находятся за пределами эволюции. Иное дело – человек. Он обязан пройти длительный и драматический путь развития. При этом «расставание» с телом вовсе не является для мистиков странным и неожиданным сюжетом. По мнению каббалистов, человека следует идентифицировать только с духом. Тело – это только одежда для души, ни в коем случае не сам человек. Мистики в общем не считали человека идеальным созданием. Они говорили и об ущербности человеческой природы.

Эти представления в конечном счёте привели к развёрнутой критике человека как биологического существа. Английский писатель и философ А. Кёстлер создал трилогию о природе человека.

Однако если в первых двух томах («Лунатики» и «Акт творчества») он оценивал позитивные достижения человека (способность человека создавать орудия труда, язык, культуру, социальные институты), то в последней работе «Призрак в машине» он сосредоточил своё внимание на «патологических чертах человеческого сознания»<sup>63</sup>. Автор исходит из утверждения, что «творческая способность и патология – две стороны одной и той же медали, отлитой в тигле эволюции»<sup>64</sup>.

А. Кёстлер доказывает, что эволюция похожа на лабиринт с множеством тупиков, и нет ничего удивительного и невероятного в допущении, что природная оснастка человека, как бы она ни превосходила экипировку других биологических видов, тем не менее содержит какой-то просчёт в конструкции, предрасполагающий человека к самоуничтожению. С биологической точки зрения человек невозможен, ибо ему не дано выжить. Бросается в глаза контраст между пафосом первых двух частей (гимн «хитроумию жизни и эволюции») и отрицательным эмоциональным зарядом третьей части (именно человек попадает в компанию «уродцев» и «пасынков» эволюции).

Устранение позитивной уникальности человека, апофеоз безличности воспринимаются многими отечественными авторами как неправомерное мировоззренческое допущение постмодернистов. С этой точки зрения они считают необходимым «защитить» человека, отстоять характерные для классической философии представления о человеке как венце творения, о личности как кристаллизации положительных достижений человека, обрётённых в ходе эволюции, о неисчерпаемости человеческой субъективности и значимости гуманизма.

Правда ли, что человек «благороден разумом» и «беспредель в своих способностях», как писал в своих бессмертных строках Уильям Шекспир? И создан по образу и подобию Богию, как утверждают церковники? Едва ли. «Будь человечество творением интеллигентного сердобольного Создателя, – пишет Гарри Маркус, – наши мысли были бы рациональными, а логика – безукоризненной. Наша память была бы тверда, а воспоминания надежны. Наши высказывания были бы чётки, слова точны, язык систематичен и организован, а не запутан неправильными глаголами...»<sup>65</sup>.

В противовес классической философской традиции, которая рассматривала человека как венец природы, Г. Маркус в своей работе доказывает, что наш мозг и наше тело формировались в ходе эволюции совершенно случайно, из «подручных материалов» природы. Он использует слово «клубж», которое характеризуется как нелепое, неуклюжее приспособление или решение проблемы. Так вот, по мнению Маркуса, «дизайн» человеческого мозга никуда не годится. Его можно назвать «ошибкой природы». Это дефектный механизм, хотя практически мы не замечаем его ущербности.

Затем Г. Маркус начинает разбирать человеческий позвоночник и оценивает его как отвратительное решение проблемы – как поддержать двуногое существо в вертикальном положении. Далее начинается перечисление бесчисленных дефектов человека. Вот, скажем, сетчатка человеческого глаза. Она расположена задом наперёд и обращена к задней части головы, а не вперёд. В результате всё предстаёт перед нами особым образом, в частности в каждом глазу человека есть слепые пятна – области, нечувствительные к свету.

Подытоживая свои выводы, Г. Маркус начинает критиковать эволюцию как процесс. В подтверждение он приводит слова Франсуа Жакоба о том, что живые организмы представляют собой «не идеальную инженерную конструкцию, а лоскутное одеяло, состоящее из разрозненных частей, по случаю соединённых вместе»<sup>66</sup>.

Однако живые организмы не могут создаваться природой как идеальные инженерные конструкции. Природа – не мегамашина. А эволюция действительно демонстрирует огромное разнообразие природных феноменов – от поразительных чудес до откровенной халтуры. Развитие живого мира не предполагает заранее обдуманного и проверенного плана. Напротив, в ходе эволюции происходит выбраковка неудачных проектов, обречённых на гибель. Нелепо, как нам кажется, предъявлять природе те же требования, что действуют в мире техники.

Человеческое тело – действительно набор несовершенств. Человек располагает большими ногами, ноющей спиной, оголённой нежной кожей, беззащитной перед порезами, укусами и солнечными ожогами. Мы – плохие бегуны и в три раза слабее шимпанзе, хотя они меньше нас по размеру. К этому перечню типично людских несовершенств можно добавить десятки других, присущих всему земному миру. «Природа склонна создавать клубжи,

так как ей нет дела до того, насколько совершенно и прекрасно её произведение: если оно работает, то размножается. Если не работает, то умирает»<sup>67</sup>.

Но насколько справедливо предъявлять такой счёт природе, видя в ней лишь несоответствие параметрам механизма? Прежде всего обратим внимание на тот факт, что именно природа даёт возможность некоторым живым организмам обнаружить поразительное совершенство и стойкость. Возьмём для примера попытки отдельных современных мыслителей искать модель социального устройства в природном царстве. Так, энтомологи с огромным энтузиазмом пишут о цивилизации термитов. Такой уклад белых муравьёв сложился за сто миллионов лет до появления человека на нашей планете. Эта древнейшая из известных цивилизаций – самая интересная, самая сложная, самая разумная и, в определённом смысле, самая логичная и лучше всего приспособленная к трудностям существования. Она появилась задолго до человеческой цивилизации. Исследователи пишут, что, несмотря на жестокость, мрачность и даже омерзительность, её жизненный уклад стоит выше цивилизации пчёл, муравьёв и самого человека.

Авторы бросают колкие реплики прежним утопистам, которые ищут социальный идеал на границах, где угасает воображение. А в это время у нас под носом существуют цивилизации, хотя и фантастические, но весьма, по их мнению, продуктивные. Они даже заявляют, что люди могут столкнуться с таким социальным укладом где-нибудь на Марсе, Венере или Юпитере. Мысль исследователей сводится примерно к такому суждению: если природа не дала живому существу особых преимуществ в процессе выживания, то есть шанс восполнить свою незащищённость удачной формой социальной организации. У термитов, к примеру, нет жала, как у пчелы, нет отличной хитиновой брони, как у муравья. Между прочим, он – самый безжалостный враг термитов. У термита нет крыльев, а если есть у некоторых особей, то очень слабые, позволяющие долететь лишь до гекатомбы. Термит неповоротлив, не может спастись бегством. Все жаждут его сочной плоти – птицы, рептилии, насекомые. В чём-то его ситуация сходна с человеческой. Ведь природа по отношению к человеку тоже проявила несправедливость, многим обделила его.



Термиты, как и люди, обладают лишь одним преимуществом: они имеют разум, который, в случае насекомых, может быть, стоит назвать природным даром.

Исследователи подчёркивают, что нет ничего более поразительного и фантастического, чем архитектура жилищ, которые строят термиты. Причём она меняется в зависимости от территории, местных условий и даже имеющихся материалов. К. Маркс считал, что любое животное может реализовать только ту программу, которая записана в инстинкте. Но гений термитов способен творить при любых обстоятельствах. Если сравнить сооружения этих особей с человеческим масштабом, то окажется, что таких гигантских зданий люди никогда не строили. Их агломерации издавна кажутся огромным городом. Но вот что поразительно. Морис Метерлинк в своё время описал улей как пример идеальной социальной организации. В улье есть рабочие пчёлы, расплод, трутни и матка. В термитнике же царит удивительный полиморфизм. В улье царит полный матриархат. В термитнике же «придуманно» добровольное оскопление. Там есть две касты – рабочие и солдаты. Можно условно назвать такое общежитие коммунистическим, экологически чистым – как угодно.

Термиты изобрели оружие, непобедимое для своих врагов. Человек сумел обрести силу с помощью внешних орудий. Термиты же выковали оружие в собственном теле, извлекли его из самих себя. С этой точки зрения вспоминается концепция американского социолога Льюиса Мамфорда, который считал, что люди упустили реальную возможность создать биологическую цивилизацию. Они предпочли камень, порох, пилу. На это у людей ушли долгие тысячелетия страха и горя.

Хорошо, термитники представляют собой сложную социальную организацию. Но в нашей теме нам интересно, кто же правит в термитнике. На самом деле, кто отдаёт приказы, предвидит грядущее, строит дальнедействующие планы, восстанавливает утраченное равновесие, ведёт разнохарактерную управленческую деятельность? Наконец, кому принадлежит право осудить на смерть других особей?

Парадокс в том, что в термитнике власть принадлежит не царям и не воинам. Подлинными хозяевами этой формы социальной жизни оказывается «толпа». Мудрые особи и воины отстранены

от управления. Для сравнения – в человеческой истории не было такой демократической республики. Термитник при такой организации может простоять целые столетия. В истории человечества демократия постоянно «перерождается» либо в тиранию, либо во власть хаоса. Об этом писали уже античные философы.

### **Величие и нищета природы**

Эти идеи, несомненно, не являются чуждыми философской антропологии. Сначала А. Шопенгауэр, а затем Ф. Ницше задумываются над странностью человека как живого существа. Путём чисто философского умозрения формулируется мысль о том, что человек, вероятно, выпадает из цепи природных тварей. Он эксцентричен как особый род сущего и вовсе не производит впечатления венца творения. Напротив, если сделать, условно говоря, допущение, что человек – уже установившееся животное, то ничего, кроме «халтуры природы», не получается. Так впервые в истории философии появляется мысль об ущербности человека. «Я учу о сверхчеловеке», – писал Ф. Ницше.

По-новому осмыслив ницшеанскую формулу о человеке как ещё незавершённом животном, М. Шелер и его коллеги представили «мыслящее существо» как свободное, открытое. Опираясь на средневековую традицию, на взгляды агностиков, философские антропологи подошли к проблеме слабой укоренённости человека в природе с радикально иных позиций.

Они постулировали ущербность человека как биологического организма. По их мнению, став вольноотпущенником природы, человек обрёл возможность саморазвития, преобразования. Однако никто не предложил ему маршрута этого движения. Сам путь развития человека оказался чистой авантюрой – потомок Адама находится в процессе становления, но без предустановленных ориентиров. Если эволюция – это езда в неизвестное, то в какой мере оправданы наши сетования по поводу нынешнего глобального преобразования человека? Если отвлечься от постмодернистской философии, то человек действительно находится сегодня на рубеже невероятных трансформаций, поскольку каждый вариант культурного бытия может привести к появлению нового антропологического персонажа.

Без преувеличения можно, судя по всему, назвать Ницше родоначальником мизантропологии. Его взгляд на человека свободен от всякой идеализации. Слишком долго в истории философии человек рассматривался как разумное и благородное создание. Это как раз и породило желание избежать этого пресыщения. «Мизантропия, – писал Ницше, – есть следствие слишком ненасытной любви к людям и “людоедства” – но кто же просил тебя глотать людей, как устриц, мой принц Гамлет»<sup>68</sup>.

В основе мизантропологии Ницше лежит не ненависть к человеку, а презрение к нему. По его мнению, ненависть оплачивается слишком дорого. Немецкий философ приближается к проблеме двойственности (амбивалентности) человеческих чувств. Любой идеал, согласно Ницше, – школа любви и ненависти, а также почтения и презрения. Задолго до Фрейда немецкий философ пытался показать сплетение противоречивых чувств: в каждой любви таится ненависть, в ненависти прячется любовь.

Вот почему Ницше заявляет, что он – не мизантроп... Подлинным мизантропом он считал Тимона Афинского (V в. до н. э.). Этот человек разочаровался в друзьях и согражданах и поэтому стал отшельником. Тимон упоминается в сочинениях Лукиана, на основе которых были написаны трагедия У. Шекспира «Тимон Афинский» и «Человеконенавистник» Ф. Шиллера.

Чтобы ненавидеть так, как прежде ненавидели *человека*, потимоновски, целиком, без всяких скидок, от всего сердца, из *всей любви* ненависти, – для этого следовало бы отказаться от презрения: а какой утончённой радостью, каким терпением, каким добродушием обязаны мы именно своему презрению!»<sup>69</sup>. В этом чувстве Ницше различает особые оттенки, считая обнаружение этого состояния настоящим искусством. В ненависти можно найти уважение, страх. Презрение же к человеку – это совсем иное, по Ницше. Он отмечает, что «при каждом общении с людьми нас слегка знобит; что при всей нашей кротости, терпеливости, человечности, учтивости мы не в силах уговорить собственный нос отказаться от своего предубеждения к близко стоящему человеку; что мы тем более любим природу, чем меньше в ней человеческого, и искусство, если оно есть бегство художника от человека, или насмешка художника над человеком, или насмешка художника над самим собой...»<sup>70</sup>.

Феноменология злобы у Ницше связана с особым феноменом, который он обозначает французским словом *ressentiment* – «негодование, злопамятность, озлобление». Он ввёл это понятие в сво-

ей работе «Генеалогия морали»<sup>71</sup>. Так было обозначено чувство враждебности к тому, что человек считает причиной своих неудач («врагу»), бессильная зависть, «тягостное сознание тщетности попыток повысить свой статус в жизни или в обществе»<sup>72</sup>.

Чувство слабости или неполноценности, а также зависти по отношению к «врагу» приводит к формированию системы ценностей, которая отрицает систему ценностей «врага». Субъект создаёт образ «врага», чтобы избавиться от чувства вины за собственные неудачи. За несколько столетий до Фрейда, который открыл защитный механизм проекции, Ницше показал, как конструируется клише ненавистника. Нам уже приходилось писать об этом: «Уже в средние века “образ врага” был поставлен на поток. Он лепился истово, с использованием всех вытесненных влечений и враждебных импульсов. Ведь вождь протестантизма Мартин Лютер, по заключению Эриха Фромма, был авторитарной личностью. Чем обусловлена его безмерная ненависть к католицизму? Раздвоенностью натуры. Он ненавидел других, особенно “чёрнь”, презирал себя, отвергал жизнь, и из этой ненависти выросло страстное и отчаянное стремление быть любимым. Вся его жизнь прошла в непрерывных сомнениях, во внутренней изоляции. На такой личной почве он и смог стать глашатаем тех социальных сил, которые находились в аналогичном психологическом состоянии, — несли сокрушительный заряд неприязни»<sup>73</sup>.

## РАЗДЕЛ II МЕТОДОЛОГИЯ

### Глава 1. Парадигмальность антропологического знания

#### Философия и наука

Допустимо ли использовать понятие парадигмы применительно к философско-антропологическому знанию? Известно, что философия не соотносится напрямую с тремя признаками науки – общезначимостью своих положений, их экспериментальной проверкой и парадигмальной оформленностью полученных результатов. Философы не проводят эмпирических исследований, не добиваются абсолютного согласия даже по базовым метафизическим вопросам. Философию можно назвать авантюрой мысли. Она превосходит определённое, окончательное знание. Смысл метафизики в том, что она использует ряд допущений, которые родились до всякого опыта и вне зависимости от него.

Философия учитывает достижения науки, хотя во многих случаях опережает конкретное знание. В истории философии мы наблюдаем не только сближение философии и науки, но и их радикальное галактическое разбегание. Философия Гераклита, пожалуй, ближе нам сегодня, чем космологические взгляды его эпохи. Платон оказывается более актуальным, нежели научные достижения античности. Философия не претендует на плавное линейное развитие своих основоположений. Они теряются, возобновляются, вновь обретают значимость или утопают в забвении.

Некоторые учёные считают, что философия не приносит пользы для науки. Её роль, пожалуй, чисто негативная. Однако философия способна не только опережать научные открытия, но и указывать им направление. Платоновское учение о бессмертной душе

получает неожиданное теоретическое подкрепление в современных концепциях Джона Экклза или Пима ванн Ломмеля. А. Бергсон в книге «Я и тело» писал: «Мозг не орган мысли, чувств, сознания, но он то, что приковывает сознание, чувства, мысли к действительной жизни, заставляет их прислушиваться к действительным нуждам и делает их способными к полезному действию. Мозг, собственно, орган внимания к жизни, принорования к действительности»<sup>74</sup>.

Философ путём чистого философского умозрения предугадал открытия, которые были сделаны И.П. Павловым. Поразительный факт сообщает, к примеру, архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий). Он писал о том, что при вскрытии черепа одного больного он с удивлением обнаружил, что почти вся правая половина его пуста, а всё правое полушарие сдавлено почти до невозможности его различить<sup>75</sup>. Возникает вопрос, чем же мыслит этот человек, если не мозгом.

Оберегая принцип научности, доказательности своих выводов, философия далеко не всегда стремится к системности, парадигмальной отточенности. В научных публикациях сегодня просматривается стремление расширить содержание понятия «парадигмы», включив в её пространство самые различные обнаружения культурных феноменов. В философии, напротив, основное достижение трактуется как событие. В.А. Подорога пишет: «Вот уже более века никто не созидает великих философских систем и даже не думает об этом (кроме как зачарованных собственных безумием неопитов). А это значит, что что-то завершилось, время одной философии закончилось. Философия не наследуется нами как вечный инструмент познания жизни. Мыслить – это как раз видеть, почему прежний образец познания непригоден к использованию в сегодняшнем времени. Или в чём по-прежнему “пригоден”. Это часть современной философской работы»<sup>76</sup>. Философия, по словам автора, – определённое ментальное событие в культуре.

Стало быть, философско-антропологическое знание по определению антисистемно. В наши дни окончательно устраняется популярное толкование философии через её связь с «мировоззрением». Постмодернистская практика философствования в процессе зачистки классической философской антропологии отвергает самотождественность, суверенность, единство, постоянство, цен-

трированность человека. После работ М. Фуко индивид рассматривается в основном как бледная форма, которая возникает на мгновение из огромного океана возможностей. Французский философ показал, что человек – недавнее изобретение. Он связан с коротким хронологическим отрезком истории. Поэтому человек изглядится, как лицо, нарисованное на песке.

В этом контексте обнаружение человеческой сущности стало рассматриваться как деконструкция ктойности. Поскольку исчезла сущность человека, то философская антропология последних десятилетий обратилась к толкованию различных сингулярностей, к изучению зыбких, переменчивых состояний, принципиально несовместимых с какой-либо парадигмальностью.

Тема человека становится всё более проблематичной. Она не помещается ни в какую системность, ускользает от определений, не подчиняется логике. Представление о рациональности человека замещается убеждением в его иррациональности. Обнаруживая всё новые реалии бытия, в том числе случайность, фактичность, конечность, исследователи пытались переосмыслить человека иначе, в рождающейся иномерности. Однако данная тенденция обернулась ещё большим парадоксом. Философы столкнулись с феноменом, который получил название «смерть человека».

### **После «смерти человека»**

Однако нам кажется, что сегодня ситуация в определённой степени изменилась. Что происходит в наши дни с философским постижением человека? Как можно оценить современное состояние философской антропологии? Ответы на эти вопросы не отличаются общим согласием. Напротив, выявляется широкий спектр разных позиций. Исследователи размышляют о неоспоримом крахе классического антропологического дискурса. Однако нередко, при самом радикальном дистанцировании от классики, многие видные представители этой области философского знания сохраняют интенсивный интерес к её отдельным сюжетам. Фиксируют базовые признаки современного антропологического кризиса и антропологического поворота. И одновременно обнаруживают их во всей их аутентичности в истории философского толкования

человека. Заявляют о закате философской антропологии и в то же время демонстрируют выдвижение этой тематики в центр всего философского и даже гуманитарного знания. Описывают превращение антропологии в антиантропологию и тут же элиминируют её как некую фикцию.

Французский философ Мишель Фуко в середине минувшего столетия заявил о смерти человека. Один из пороков современной философии Фуко усмотрел в том, что она навевает «антропологический сон». Он показал, что наше восприятие мира во многом галлюцинаторное, сходное с покрывалом майи. В наше восприятие входит только то, что мы способны воспринять. Поэтому мир скорее предстаёт как копия наших душевных состояний. Внутренний мир человека закрыт для новых впечатлений: «А душу можно ль рассказать?». Современная культура стремится приспособить наше сознание к тому, что по определению является лишь результатом наших согласованных реакций. Фуко писал о том, что приоритет сновидения становится абсолютным для антропологического познания конкретного человека. Вместе с тем он полагал, что следует преодолеть приоритет сновидения и прорваться к изучению реального человека.

Человек неотделим от своих внутренних состояний. «Значит, чтобы создать науку о человеке, – отмечает Ф.И. Гиренок, – нужно либо найти такое пространство, в котором человек теряет своё внутреннее, скрытое измерение, либо же нужно отказаться от построения научного знания о человеке, отказаться от прозрачности сознания внешнего наблюдателя»<sup>77</sup>. Науки о человеке тем и отличаются, по мнению Ф.И. Гиренка, от наук о природе, что они пытаются найти такую точку отсчёта, с которой была бы видна и внутренняя сторона человека, и внешняя. И по одной стороне можно было бы судить о состоянии другой.

Сегодня философская антропология не может пройти мимо внушительных достижений научного знания. За последние десятилетия мировая наука осуществила значительный прорыв в постижении мира. Серьёзные открытия сделаны по сути дела в самых различных областях знания – физике, биологии, физиологии, психологии, социологии, истории и в других теоретических областях. Прежняя картина мира испытывает сильные потрясения. Многие достижения учёных не вписываются в систему сложившихся пред-



ставлений. Они призывают к глубокому переосмыслению базовых основ науки. Потребность в систематизации новейших успехов, связанных с истолкованием природы, общества и человека, становится настоящей необходимостью.

Развитие науки отнюдь не сводится к неуклонному и постепенному накоплению теоретических данных. Оно не выражает себя полностью в уточнении сложившихся научных сведений. «Парадигму можно определить как собрание убеждений, ценностей и методов, – пишет С. Гроф, – разделяемых членами сообщества в тот или иной исторический период. Парадигма направляет мышление и исследовательскую деятельность учёных до тех пор, пока новые наблюдения не подвергают серьёзному сомнению её основные допущения. Это ведёт к кризису и появлению предложений радикально новых способов рассмотрения и интерпретации феноменов, которые не способна объяснить старая парадигма. В конце концов, одна из этих альтернатив удовлетворяет новым требованиям, чтобы стать новой парадигмой, которая затем господствует в научном мышлении в следующий период истории науки»<sup>78</sup>.

Но в философии такие различия проступают с большей очевидностью. Ф. Ницше пришёл к убеждению, что человек XIX в. гораздо беднее, нежели личность эпохи Возрождения. Нет, стало быть, одностороннего прогресса и в самом философском постижении человека. Аристотель и Бэкон в философии не отражают лишь простую преемственность идей. Разрабатывая понятие «парадигмы», Т. Кун, как известно, пытался отстоять идеал точного знания и показать его отличие от других видов освоения реальности. Мы не находим, к примеру, в искусстве ленточного накопления эстетических взглядов. Классицизм и романтизм, Ренессанс и барокко олицетворяют разные эпохи. Несомненна их связь с научной картиной мира. Вместе с тем это разные художественные миры<sup>79</sup>.

В то же время стремление к парадигмальности философско-антропологического знания очевидно. Дело не только в том, что учёные, давая расширительную трактовку понятию парадигмы, относят к ней, наряду с чётко оформленным рациональным содержанием, пласт бессознательных интуитивных озарений, не получивших ещё окончательного оформления, однако ждущих своего обнаружения. Здесь возникают очевидные переключки науки и философии. Но всё же в парадигме акцент ставится на рациональ-

ном, отрефлексированном содержании. Парадигма трактуется как некий аналог «эпистемы», но всё же в ней подчёркивается рациональный аспект.

Сегодня многие научные открытия нуждаются в философской рефлексии. Более того, отношения между наукой и философией обретают характер очевидного соперничества. Нередко философия даже противостоит концептуально передовым рубежам научного знания. Очевидную остроту приобретают вопросы биологической эволюции и социальной истории, телесной и психической организации человека, особенностей духовного бытия человека, окружающего мира и виртуальных реальностей. Спорным и весьма сложным оказался вопрос о том, что такое сознание и как оно формируется. Эту ситуацию Ф.И. Гиренок обозначил словом «распря»<sup>80</sup>.

Философы считают, что сознание автономно, обретает содержание в себе самом через самосознание человека. Учёные продолжают развивать парадигмальную мысль, которая обнаружилась в конце XIX в. Именно тогда физиологи, как они полагают, поставили психологию на вполне научную почву. Сознание и психика в ту пору были объявлены функцией мозга. Несколько десятилетий спустя Л.С. Выготский выразил тревогу, как бы физиология не поглотила психологию. И эта тенденция сегодня стала пугающей очевидностью. В наши дни исследуется каждая извилина, каждая ганглия мозга, однако его тайна остаётся открытой. Познание мозговых структур не внесло ясности в природу сознания. В известной степени это можно рассматривать как кризис физиологической парадигмы. Поразительно, что в современной философской и научной литературе парадоксальным образом соседствуют традиционные взгляды и прорывы к новой парадигмальности.

Наука утверждает, что сознание в своих недоразвитых формах существует и у животных. Философия же настаивает на том, что сознание существует во множестве форм и разновидностей, что не позволяет выстраивать иерархию различных способов понимания реальности и отношения к ней. Находясь в утробе матери, эмбрион ещё не обладает сознанием взрослого человека. Однако он способен понимать, что происходит за пределами материнского организма, и реагировать на вербальные сигналы, идущие извне. Мозг ребёнка ещё не сформировался, но его восприятие внешнего мира поражает неожиданностью и глубиной.

Животные могут иметь чувства, которые кажутся нам сплошной мистерией. На что, например, похожа чайка в период инкубации? Что представляют собой карнавалы шимпанзе? Почему слоны проявляют глубокий интерес к своим мёртвым собратьям, порой пытаясь их захоронить<sup>81</sup>? Мы ещё слабо понимаем такие природные феномены, как изгнание муравья из стаи, взаимная нежность крокодилов, убийство сыновей от прежнего брака матерями львами, смертельные бои оленей и смерть от неразделённой любви у совсем безмозглой канарейки. Эволюционная антропология знает такие случаи, когда вид в относительно неизменном варианте существует уже многие миллионы лет, а потом с ним вдруг что-то начинает происходить, не объяснимое наукой, и он в течение относительно короткого времени выбрасывает из себя новую ветку, разделяется на два подвида, а потом они обособляются в новые виды.

Философско-антропологическая мысль в рамках новой парадигмальности рассматривает разум и мозг как отдельные и независимые сущности. Джон Эклз предложил «гипотезу связи взаимодействия между мозгом и разумом» для объяснения происходящего между ними интерактивного процесса. Он писал о том, что человеческое сознание невозможно свести к уже известным структурам. Оценивая теорию Дарвина, Д. Эклз отметил, что она не безупречна, поскольку совсем не рассматривает необычные проблемы, связанные с теми живыми организмами, которые обладают мозговой деятельностью нематериального свойства.

В книге «Тайна человека» Эклз доказывает, что способен экспериментально подтвердить, что деятельность сознания не может быть объяснена деятельностью мозга. Сознание существует независимо от мозга и состоит из элементарных единиц «психонов», которые подают мозгу зашифрованные сигналы извне. Эклз также склоняется к мысли, что, поскольку доля нашего бытия в мире не является материальной, то, следовательно, при умирании она не подвержена деинтеграции. О некоторых загадочных «протоструктурах реальности» писала и Н.П. Бехтерева. Она называла их «зазеркальем». Это зазеркалье представлялось ей глубоким и таинственным. Атомно-молекулярные структуры мозга вряд ли, по её мнению, способны прояснить истинную природу сознания.

Такую же гипотезу разрабатывают современные голландские физиологи под руководством Пима ванн Ломмеля. Он полагает, что мыслящей материи, возможно, вообще не существует. Ломмель доказывал, что сознание существует даже после того, как мозг перестаёт функционировать. Мозг, следовательно, – не мыслящая материя, а орган, который выполняет строго определённые функции, как и любой другой орган. Сходную позицию занимают английские учёные Сэм Парния и Питер Фенвик. Они утверждают, что мозг состоит из клеток, как и любой другой орган тела. Он неспособен мыслить. Мозг похож на устройство, которое обнаруживает мысли.

Прежняя парадигма, которая сводила всё многообразие духовной жизни человека к функционированию мозга, утрачивает свои позиции. Благородные душевные порывы невозможно объяснить электрической деятельностью мозга. Разум и дух ни в коей мере не вторичны, как это устанавливала традиционная наука. Космос – вовсе не мёртвая материя, а живое Присутствие, она упорядочена, человеческая душа бессмертна. Прежняя же парадигма не предлагает нам никаких трансцендентных ценностей.

### Наука оперирует знаниями

Источники этих знаний различны. Поэтому крайне важно осознавать границы того ареала, который сообщает нам некие ценные сведения. Св. Бонавентура полагал, что люди обладают, по крайней мере, тремя типами знания. Он соотносил эти различия с антропологическим рассуждением. Есть проблемы, которые распознаются через человеческое тело, причем сама плоть и диктует сюжеты познания. Но есть проблемы, которые требуют подключения рассудочности, разума. И, наконец, многие истины приходят к нам посредством духа. Эти источники знания называются «тремя очами».

Сначала **«око тела»**. С его помощью люди постигают внешний мир, оперируя такими понятиями, как время, пространство, объекты. **«Око рассудка»** приносит нам знания, обретенные через философию, логику и посредством самого разума. Наконец, **«око духа»** позволяет нам обратиться к постижению трансцендентных реальностей.

Такая демаркация знаний – око тела, око ума и око созерцания – сложилась в христианстве. Однако сходные подходы к знанию можно отыскать в любой развёрнутой системе психологии, философии и религии. «Три ока» человеческого существа, – пишет К. Уилбер, – соответствуют трём основным сферам бытия, описанным вечной философией, а именно: грубой и материальной, тонкой (ментальной анимистической) и каузальной (трансцендентной и созерцательной) сферами»<sup>82</sup>.

Развивая мысли Бонавентуры, К. Уилбер отмечает, что телесное зрение включается в особый мир общего сенсорного опыта, частично создавая, частично раскрывая его. Эта сфера подвластна всем, кто обладает оком плоти. Основой этого знания служит базисный сенсомоторный интеллект. Так, согласно взглядам Ж. Пиаже, называется первый уровень развития человеческого интеллекта, который формируется в период до интенсивного овладения речью до двух лет на основе координации восприятия и движения. Так называется тип мышления, который характеризует доречевой период жизни ребёнка. Этот интеллект фиксирует постоянство объектов. Речь идёт о чувственном опыте.

«Око разума», или «око ума», вводит нас в мир идей, образов, понятий и логики. Ментальное око вполне автономно, оно несводимо к оку плоти, хотя во многих случаях опирается в своей основе на эмпирический опыт. Нет оснований рассматривать феномен чувствования как открытие последних лет. В разных философских системах прошлого фиксировались в познавательной деятельности наличие особого рода неявного знания, которое инспирировалось интуитивностью, чувственностью, эмпатичностью. Отвлечённое знание, несомненно, опирается на чувствование. «В современной философии познания отмечается отход от традиционного когнитивизма, ориентированного в основном на научное знание и научно-рациональное познание. Внимание обращается к антропологическим смыслам познания, существенно меняя традиционные представления о субъекте познания, что приводит к направленности на изучение глубинных оснований познавательной активности человека. Меняются представления о характере и специфике субъект-объектных отношений, а также видение познавательного процесса в целом. Обнаружение не фиксируемых ранее компонентов, как в познавательной деятельности, так и в структуре самого знания,

вызвало интерес к исследованию неявного знания (М. Полани), локализуемого в структурах накопленного социокультурного опыта, а также в сфере бессознательного субъекта познания»<sup>83</sup>.

## Картина мира

Чтобы осмыслить суть новой парадигмы, недостаточно указать на новейшие открытия науки, которые не соотносятся с прежней системой теоретического знания.

Не будет реализована поставленная задача и в том случае, если не будет обеспечена намечающаяся логическая связь между этими новейшими представлениями науки. Неизбежным окажется ещё одно усилие – вновь и вновь поставить и отрефлексировать вопрос о том, что такое знание, каким образом оно возникает и в чём ограниченность пределов познания конкретного, уже устоявшегося источника знания. Однако эти проблемы невозможно решить в рамках только научного знания. Неизбежно приходится включить и философскую рефлексию.

Разумеется, сама наука успешно проводит необходимые расчёты с теми схемами мышления, которые уже не получают признания научного сообщества. В 70-х годах прошлого столетия американский философ П. Фейерабенд, как известно, дал критику всех рационалистических концепций философии науки. Одновременно он предложил оригинальную концепцию «эпистемологического анархизма». К сожалению, предложенная программа радикального пересмотра многих оснований рационалистической философии науки не получила поддержки и последующего развития.

Между тем каноны научной рациональности по-прежнему не могут отстоять своей непреложности. Однако сами правила научного мышления никто не отменял. Несмотря на внутренние противоречия, разного рода несостыковки, которыми изобилует история науки, гордыня строгого и непререкаемого знания сохранилась. Призыв Фейерабенда к свободному использованию метода, к более раскрепощённой научной мысли, освобождённой от диктата неотменяемых правил, остался по существу нереализованным.

Повторная попытка ревизии научного знания предпринята сегодня в рамках трансперсональной психологии. Её представители справедливо указывают на тот факт, что наука, одержав ряд

внушительных побед в познании природы, превратилась в методологическую твердыню. Столь же бесспорным влиянием пользовалась в своё время римско-католическая церковь. Она не позволяла сделать шаг в сторону от тех установлений, которые предлагались без сколько-нибудь дозволенной крупницы сомнений. Тому, кто отступал от незыблемых канонов, грозила участь еретиков с последующими известными результатами. Но речь ведь шла не только о религиозных представлениях. Научные взгляды строго корректировались источниками древности, которые интерпретировались в соответствии с догмами религии. Мог ли учёный толковать о природе естественной реальности, не апеллируя к авторитету Аристотеля? Разумеется, это было невозможно.

Открывающиеся горизонты научных представлений никогда не были окончательными, очевидными. Напротив, новое знание оказывалось до известной поры фрагментарным, неполным. Поэтому всегда существовала угроза объявить полученные результаты теоретических усилий неопровержимыми. Но всегда ли при этом в оценке конкретных теорий учитывались только объективные факты строгого и логического мышления? Не вступали ли в силу субъективные факторы, которые не связаны напрямую с самой исследовательской мыслью? Допустимо ли к числу этих факторов отнести, к примеру, лень или невысокий уровень ментальных навыков вообще? Не оказывает ли влияния на одобрение нового открытия в науке такой, скажем, показатель, как отсутствие быстрой реакции научного сообщества? Сделано, к примеру, обескураживающее научное открытие, но способна ли наличная исследовательская корпорация к стремительному и тотальному пересмотру тех следствий, которые содержатся в этом научном прорыве?

Ч. Тарт пишет: «Скажем, мы анализируем предел прочности балок различного размера. При этом нам нет никакого дела до конкретной балки – наша задача заключается в том, чтобы понять, как построить дом, который не рухнет. Иными словами, нам необходимы обобщённые данные, точные факты, складывающиеся в стройную теорию, которая позволила бы рассчитать прочность устройства мира, чтобы успешно справляться с возникающими ситуациями»<sup>84</sup>.

О чём идёт речь? О том, чтобы воспитать свой ум. Снова и снова мы обращаемся к сомнению: не стали ли мы заложниками наших иллюзорных представлений о науке? Не подводит ли нас

здравый смысл? И не обрёл ли этот трезвый, но сомнительный способ мышления непререкаемого гражданства в науке? Нельзя ли предположить, что, придя в своё время к неточным выводам, мы затем усердно подбираем факты, которые могут подтвердить этот вывод, но отмечаем при этом другие соображения, несовместимые с предзаданным ходом теоретической мысли?

Современная наука пользуется различными методами научного познания. Картиной мира мы называем знание, которое мы имеем о мире, человеке и месте человека в этом мире в конкретный исторический период. Картина мира – это своеобразный образ эпохи. Вот как М. Хайдеггер описывает, например, картину мира Нового времени. К сущностным явлениям он относит прежде всего науку. Равно важное по рангу явление – машинная техника. Последнюю, однако, было бы неверно истолковывать просто как практическое применение новоевропейского естествознания. Сама машинная техника есть самостоятельное видоизменение практики, такого рода, что практика начинает требовать применения математического естествознания. Машинная техника, по словам Хайдеггера, до сих пор остаётся наиболее бросающимся в глаза производным существа новоевропейской техники, тождественного с существом новоевропейской метафизики<sup>85</sup>. Третье существенное явление Нового времени, по мнению Хайдеггера, заключается в том процессе, что искусство вдвигается в горизонт эстетики. Это значит: художественное произведение становится предметом переживания и, соответственно, искусство считается выражением жизни человека. Четвёртое явление Нового времени даёт о себе знать тем, что человеческая деятельность понимается и осуществляется как культура. Культура в этой связи – реализация верховных ценностей путём заботы о высших благах человека. В существе культуры заложено, что подобная забота со своей стороны начинает заботиться о самой себе и так становится культурной политикой.

По мнению Хайдеггера, пятое явление Нового времени – обезбожение. Это выражение не означает простого изгнания богов, грубого атеизма. Обезбожение – двоякий процесс, когда, с одной стороны, картина мира расхристианизируется, поскольку вводится основание мира в качестве бесконечного, безусловного и абсолютного, а с другой – христиане перетолковывают своё христианство в мировоззрение и таким образом соотносятся с Новым време-



нем. Обезбожение есть состояние принципиальной нерешённости относительно Бога и богов. В её укоренённости христианам принадлежит главная роль. Но обезбоженность настолько не исключает религиозности, что, наоборот, благодаря ей отношение к богам впервые дошло и превращается в религиозное переживание. Если до такого дошло дело, то боги улетучились. Возникшая пустота заменяется историческим и психологическим исследованием мифа<sup>86</sup>.

Итак, картина мира – это целостный образ мира, имеющий исторически обусловленный характер. Она формируется в обществе в рамках исходных мировоззренческих установок. Картина мира является важным моментом жизнедеятельности индивида. Она обуславливает специфический способ восприятия мира. По мнению В.С. Стёпина, исторически попытки последовательного построения картины мира в основном были связаны с натурфилософией. В современной науке осмысление картины мира происходит по линии рефлексии над наукой и в русле культурологического, лингвистического и семиотического анализа коллективного сознания, прежде всего на материале изучения фольклора и мифа<sup>87</sup>.

Современная научная картина определяется синтезом разнообразных областей знания, прежде всего за счёт выработки общенаучных эволюционистских концепций, распространяемых и на неживую природу. Эта тенденция уже привела к формированию идей синергетики и глобального эволюционизма. *Синергетика* (от греч. *synergetikos* – совместный, согласованно действующий) – междисциплинарное направление научных исследований, возникших в 70-х годах прошлого столетия. Она ставит своей задачей познание общих закономерностей и принципов, лежащих в основе процессов самоорганизации в системах самой разной природы: физических, химических, биологических, технических, экономических, социальных и т. д.

Большинство членов научного сообщества с трудом принимают вторжение новых научных достижений. Им кажется, что прежняя парадигма дала исчерпывающее описание действительных процессов, происходящих во Вселенной. Им трудно свыкнуться с мыслью, что развитие науки связано с определёнными циклами. Отдельные открытия вызывают даже радикальные сомнения, касающиеся не только познания, но и вообще человеческих возможностей. В наши дни физики обнаружили ось, вокруг которой вращается Вселенная.

Она, оказывается, не только расширяется, но и крутится вокруг. Если руководствоваться результатами исследований, опубликованных в журнале «Astrophysical Journal Supplement», то, оказывается, что Солнечная система движется всё медленнее и медленнее. За последние 15 лет её скорость в межзвездном пространстве снизилась более чем на 10 %. Другим стало и направление движения. Объяснить данные выводы учёные не могут.

Британский астрофизик Мартин Рис заявил, что прежние, уже укоренившиеся предположения о Большом взрыве, будто бы породившем окружающий нас мир, или о том, что параллельно с нашей Вселенной могут существовать множество других, всего лишь догадки, если не домыслы. М. Рис полагает, что человеческий разум ограничен. Возможно, он достиг своего потолка. Доказать любую гипотезу становится всё труднее. Дальше – интеллектуальный тупик. Он примерно такого же рода, как если бы мы пытались объяснить обезьяне теорию относительности.

Выраженный скепсис имеет свои основания. Границы человеческих познавательных способностей не беспредельны. Но ведь теория познания ничего не берёт на веру. Это положение тоже требует доказательств. Можно предположить, что познавательный процесс будет эволюционировать и дальше, достигнет совершенства. Кроме того, человек создал в помощь своим органам восприятия и опыта новейшие инструменты. И ещё создаст. Познание станет более проникающим, универсальным. Но и тогда нельзя будет абсолютно доказательно утверждать, насколько точно наше познание «постигает» действительность.

Мыслители XVIII в. полагали, что сознание человека предельно прозрачно, а процесс мышления протекает без всяких помех. Если логически доказана некая истина, то она оказывается приемлемой для всех. На то и дан человеческий разум, чтобы откликаться на зов ума. Мышление понималось как чистый процесс приближения к ясному и всеобщему знанию. За минувшие два столетия картина резко изменилась. Оказалось, что сознание реализует себя не просто, а преодолевая внутренние коллизии разума. Истина нередко соседствует или вовсе сплетается с предрассудками.

Однако нельзя не видеть, что различные открытия тяготеют к единой теории. Проступают общие очертания новой парадигмы, хотя отдельные факты науки кажутся курьёзными, гротескными,

что позволяет вообще не утруждать себя объяснениями и разгадками данных феноменов. Возникают сомнения в том, что такие открытия вообще заслуживают объяснения. Их выносят за пределы достойной науки.

Возьмём в качестве примера судьбу Хамбо Итигэлова. Через несколько десятилетий после смерти его тело не подверглось тлению. Как это объяснить с помощью современной науки? Учёные, которые изучали этот феномен, остались в недоумении: такого быть не должно. Возникли домыслы: а может, это уже не тот монах или тот, но погребённый вместе с солью, которая играет роль консерванта? Но, может быть, грань между физическим и тонким миром не так уж и значительна? Они неразделимы, и об этом свидетельствует феномен Итигэлова?

Рождение новой парадигмы не является стремительным. Ведь для разносторонней оценки нового открытия требуется ещё и точность методологического толкования. В современной системе мышлений основную роль в познании мира играет человеческий интеллект. Но постижение мира реализуется не только посредством разума. Огромную роль играют интуиция, страсти. Благодаря разуму человечество располагает наукой и философией. Эмоции вызвали к жизни потребность в искусстве. Но у человека также есть и трансцендентное чувство. Оно связано с верой, с ощущением таинственной неизбежности этого мира. Глубокая вера может быть присуща и простому пастуху, который переживает удивительное и благостное растворение в красоте мира. Она может захватить и мудрого атеиста Вольтера в канун его смерти.

Трансцендентное чувство не рождается напрямую из интеллекта. Оно преисполнено тайны, которую разум может разрушить. Но интеллект не в состоянии полностью истребить потребность человека в трансценденции. Неслучайно Э. Фромм толкует данное переживание как особую настроенность человеческой природы, как самостоятельную, отдельную потребность человека. К вере может привести и напряжённая рациональная деятельность, исключаящая по своему предназначению надобность в божественном. Так, британский философ Энтони Флю в возрасте 82 года заявил, что у природы есть Творец. Непостижимая сложность мироздания не может, по его мнению, быть объяснена эволюцией. «Биологическое исследование ДНК показало, что для возникновения жиз-

ни требуется поистине невероятное сочетание множества различных факторов, а это, несомненно, приводит к выводу об участии во всём этом того, кто может творить»<sup>88</sup>. Флю писал о том, что «сейчас даже сама мысль о возможности происхождения первого организма, способного к самовоспроизводству, по сценарию спонтанной естественной эволюции, видится мне кошмарной»<sup>89</sup>. Он заявил, что существующие факты убедили его в абсурдности теории, утверждающей, что первый живой организм произошёл из неживой материи, а затем путём эволюции превратился в создание необычайной сложности.

Руководитель проекта «Геном человека» Френсис Коллинз тоже признал, что Господь не только существует, но и вмешивается в нашу жизнь. Есть даже сборник изречений 100 великих учёных, политических деятелей, астронавтов, крупных писателей и бизнесменов, которые, опираясь на собственный жизненный опыт, утверждали, что присутствие Всевышнего не вызывает сомнений.

А теперь обратимся к исследованию, которое провели специалисты из Рочестерского и Северо-Восточного университетов США. С 1908 по 1912 гг. они организовали 63 эксперимента. Суть их усилий заключалась в том, чтобы понять, почему современные люди верят в высшие силы? Учёные решили проверить, как соотносится уровень интеллекта и религиозности. Разумеется, такое исследование правомерно. Но в нём с самого начала просматривается врождённый просчёт. Под «интеллектом» учёные понимали способность планировать, решать задачи, абстрактно мыслить, осознавать сложные идеи, быстро учиться. Иначе говоря, объектом изучения стал аналитический интеллект. При этом корни религиозности была трактованы весьма упрощённо.

В поле внимания учёных попали школьные аттестаты, результаты вступительных экзаменов в вузы, показатели IQ-тестов, по которым выводился так называемый средний академический балл. Уровень религиозности оценивали по частоте походов в церковь, соблюдению обрядов и силе веры в сверхъестественное. Были протестированы десятки тысяч документов, опрошены тысячи людей. Авторы исследования пришли к выводу, что интеллект и религиозность связаны в том смысле, что чем умнее человек, тем меньше он верит в Бога. Причастность к Всевышнему, стало быть, свидетельствует о слабых интеллектуальных способностях человека.

Он верит в Бога, потому что обделён разумом. К такому выводу пришли и другие исследователи, которые изучали 1500 одарённых детей. Многие из них получили религиозное воспитание, но так и остались атеистами.

Ущербность данного подхода заключается в том, что исследователи отождествляют человека и интеллект, точнее сказать, рассматривают человека лишь как носителя интеллекта. Но потомок Адама не только совершенствует свой IQ. Он живёт, страдает, мучается, испытывает потребность в сакральном. Исследователи утверждают, что связь между религиозностью и интеллектом не зависит от пола и образования. А вот от возраста зависит. Верующих много среди пожилых людей. После 50 лет у каждого человека гибель нейронов – клеток головного мозга – становится наиболее интенсивной. Мозг даже теряет в весе. Теперь – хотите знать, почему И.П. Павлов или Ч. Дарвин были верующими? Вера, мол, пришла на выручку в старости, когда интеллект ослабел. Вот, пожалуй, и Вольтер, который отчаянно ругал католическую веру, перед смертью принял причастие. Совсем оскудел умом... Такое исследование очень обрадовало бы российских воинствующих атеистов, вроде Емельяна Ярославского.

Но истории известны мудрецы, которые от веры в старости пришли к атеизму. Можно ли считать это признаком слабоумия? Теоретическая оснащённость американского исследования скудна. Нет сомнений в том, что вера не строится на логике. Тот, кто силен в рассуждениях и логических обоснованиях, не найдёт ни веры, ни «метафизической тропы» (М. Хайдеггер). Логика сильна там, где нет трансцендентного измерения мира. Напомним, что в науке есть представление о двух интеллектах. Аналитический интеллект базируется на левом полушарии. Он предполагает умение логически мыслить, проводить вычисления и делать умозаключения. Но как раз эти интеллектуальные операции нужны для обыденного, житейски достоверного мира. В трансцендентном мире им нет опоры.

Эмоциональный интеллект базируется на правом полушарии.

Возьмем простой пример. Верующего человека спрашивают: допустима ли эвтаназия? Он полагает, что нельзя самовольно отвергать дар Божий. Атеист же считает, что эвтаназия логична по многим причинам, которые он немедленно представит. Однако кто тут в большей степени отличается слабоумием? В исследовании

ощущается непреодолимое противоречие. Оказывается, многие учёные (равно как и писатели) в пожилом возрасте достигли внушительной плодотворности. Это свидетельствует об их крепнущем интеллекте. А их приход к вере тот же интеллект характеризует как частичную утрату разума.

Итак, по нашему мнению, понятие парадигмы применительно к антропологическому знанию правомерно. Это и обязывает к уточнению специфики тех выводов, к которым приходят современные науки о человеке.

## **Глава 2. Редукционизм как соблазн наук о человеке**

### **Редукционизм как новая опасность**

Нетрудно заметить, как новое ошеломляющее научное открытие неожиданно стягивает к себе огромное мыслительное пространство. Возникает убеждение, что именно это открытие является путеводной нитью, способной надёжно ориентировать нас в лабиринте науки. Незамедлительно отводятся в сторону внушительные пласты знания, давно получившие методологический статус. Выстраивается причинно-следственная связь, которая отбрасывает важнейшие звенья теоретической рефлексии. Обедняются или вообще устраняются более сложные зависимости, которые могли бы участвовать в этом процессе научного объяснения.

Редукционизм неоднороден. Традиционный его вариант сводит сложные системы к простым, механическим. В другой, усложнённой версии редукционизм бесосновательно рассматривает простые системы как всегда включённые в сложные. Это лишает данные частные комплексы их специфичности, они сразу толкуются по законам сложных систем без учёта самостоятельности, оригинальности более простых феноменов, не являющихся просто лишь частью более общей системы. Редукционизмом обозначается тенденция сводить сложные феномены к простой сумме составных частей, которые считаются онтологически первичными единицами, имеющими причинный характер.

Вот началась расшифровка генома человека. Обнаружены неожиданные парадоксы механизмов наследственности. И, разумеется, возникает искушение дать простой и ясный как солнце ответ на загадку, которая мучила человечество. Допустим, мы хотим размышлять о том, в чём смысл жизни? В нашем распоряжении огромный арсенал философской рефлексии, связанной с этой темой. Но зачарованность генами отвлекает от этой ментальной сокровищницы. На вопрос о смысле жизни отвечает доктор биологических наук, эволюционист Сергей Савельев: «Цель любого биологического организма – перенос генома в следующее поколение. И смысл нашей жизни в том же. Поскольку человек – животное, смысл его существования определяется тремя мотивами: желания еды, размножения и доминирования. Всё остальное проистекает из этих трёх, зачастую просто маскируя их»<sup>90</sup>.

Но ведь философия на протяжении многих веков доказывала, что человек, разумеется, животное, но он и не животное. Если человек только животное, тогда вопрос о смысле жизни вообще отпадает. Разве животное, не располагающее ни сознанием, ни культурой, способно рефлексировать на эту тему? Цель определяется в психологии как один из элементов поведения и сознательной деятельности человека, который характеризует предвосхищение в мышлении результата деятельности и пути его реализации с помощью определённых средств. Уместно ли говорить, что у генома есть цель? Такое возможно только как некая метафора, как антропоцентрическое утверждение. Биолог в данном случае наделяет геном человеческими качествами, но в то же время утверждает, что человек всего лишь животное. Далее эволюционист выделяет три потребности человека, которые он считает базовыми. Но в этом случае элиминируются философские размышления Э. Фромма о чисто человеческих потребностях, размышления А. Маслоу об иерархии потребностей человека. Но разве потребность человека в познании вызвана надобностью в еде? Неужели потребность человека в идентичности порождается сексуальным инстинктом? И верно ли, что человеческие устремления – не что иное, как маскировка физиологических потребностей?

Конечно, можно и не вовлекаться в этот спор, поскольку биолог высказывает лишь свой узкопрофессиональный взгляд на проблему. Однако речь идёт не о частном высказывании, а о целом

явлении, которое можно обозначить как генетический шовинизм. Биологи ищут ген любви, власти, гомосексуализма. Однако попытка связать всю сложность социальной и духовной жизни человека с расшифровкой генома становится опасной и курьёзной. Генетики убеждают нас в том, что мы сильно промахнулись, включившись в амурные отношения, не располагая картой генома. Такая карта могла бы «заказать», допустим, подругу жизни, идеальную по всем генетическим параметрам. Но она не способна вызвать великий дар – любовь....

Вот немецкие учёные обнародовали результаты удивительного открытия. Им удалось отыскать средство от мужской неверности. Начало кажется комичным. Однако обратим внимание на комментарии. Достаточно без особых сверхусилий впрыснуть в нос мужа специальный спрей. Дело в том, что в состав лекарства входит так называемый гормон любви – окситоцин. По мнению специалистов, мужчины с высоким содержанием этого вещества в крови впадают в прекрасное состояние – их жены кажутся им красивыми и весьма привлекательными. Никак приворотное зелье? Ничего подобного, исследование трактуется как прорыв в науке. Мужья любят свои жены и даже прислушиваются к их мнениям. Мужья перестают думать о других женщинах.

Оказывается, любовь – поразительный феномен, который веками оценивался как дар Бога, как некое просветление и немислимая тайна, развенчан спреем. Всего трудов-то – раздобыть нужный гормон и через нос ввести его любимому человеку. Так из праздника жизни вытекает психологическое и поэтическое содержание. Он целиком сводится к фармацевтическому эффекту.

Биология, анатомия и физиология дали человечеству огромный эмпирический материал, позволяющий судить о том, как функционирует человеческое тело. Произошло аналитическое расчленение тела. Возникла молекулярная генетика, которая наследует эту тенденцию. Она имеет дело с телесными процессами на более высоком, отвлечённом и модельном уровне. Речь идёт об управлении ядром клетки на уровне самого генетического кода. Геном человека почти расшифрован.

Пройден принципиально важный, но только начальный технологический этап расшифровки генома, не требующий никаких существенных усилий, кроме больших материальных вложений.



Расшифровать – значит понять смысл написанного. Мы же пока ничего не расшифровали. Для этого потребуется, по мнению специалистов, около столетия. Итак, клинописью составлен длинный-длинный текст – 3 млрд букв. Но до открытия относительно окончательной истины – ясности, как функционирует геном, – пока ещё далеко. Получили расшифровку 6–8 тыс. генов. Но ведь это лишь десятая часть генов, всего в геноме человека закодировано примерно 80 тыс. генов. На повестке дня создание единого геномного информационного поля.

Каковы, однако, мировоззренческие последствия данного проекта? Всё ли продумано в нём с философской точки зрения? Судя по всему, развёрнутой философской экспертизы пока нет. Мы можем опираться на предварительные суждения Жана Бодрийяра, который отмечает, что с механистической и функциональной точки зрения каждый орган может рассматриваться как отдельный протез, который отличается от других. Так возникает тема искусственности, противостоящей природности организма. С кибернетической и информационной точки зрения каждый орган – это самый маленький недифференцируемый элемент. В этом смысле каждая клетка оказывается эмбриональным протезом данного конкретного тела.

Но при генетической расшифровке проблема усложняется. Имитация протеза завершается настоящим протезированием. «Генетическая формула, записанная в каждой клетке, становится настоящим современным протезом всех тел. Если в общепринятом понимании протез представляет собой артефакт, замещающий неполноценный орган, то формула ДНК, заключающая всю информацию относительно тела, – превосходный протез, который позволит продлить *тело до бесконечности за счёт его самого*, поскольку само тело представляет собой лишь бесконечную серию протезов»<sup>91</sup>.

Протез, будучи интегрированным в целое, преобразует это целое, подделывает его. Так актуализируется сложная тематика соотношения части и целого, которая имеет в философии давнюю традицию. Генетический код, таким образом, – это не элементы организма, а некий артефакт, абстрактная матрица, подменяющая собой живую плоть.

При таком техническом репродуцировании с человеком происходит то же самое, что с производением искусства, которое подвергается тиражированию и репродукции. Произведение искусства

в принципе всегда поддавалось *воспроизведению*. То, что было создано людьми, всегда могло быть повторено другими. По сравнению с этой деятельностью техническое репродуцирование произведения искусства представляет собой новое явление, которое приобретает всё большее историческое значение. Подлинность какой-либо вещи – это совокупность всего, что она способна нести в себе с момента возникновения, от своего материального возраста до исторической ценности. Однако при тиражировании произведения искусства утрачивает свою подлинность, свою ауру<sup>92</sup>.

Известны классические примеры редукционизма. Например, идея о том, что можно объяснить свойства молекулы белка, исходя из свойств, которыми обладают элементарные частицы атомов. В той же мере банальным будет объяснение агрессивности сообщества сложением настроений членов этого сообщества. Многие исследователи отмечают, что человеческое общество управляется цепью детерминаций, которая идёт от генов к индивиду и обществу. Теперь всё чаще говорится о том, что человеческая природа обусловлена генами. Утверждается, что свобода человека целиком зависит от его биологии. Поэтому здоровым обществом можно считать такое, которое соотносится с геномом человека. Биологический детерминизм, оказавшись научной установкой, акцентирует внимание на неравенстве и состязательности внутри общества.

Получается, что если формы социального неравенства predeterminedены на уровне биологии, то нет никаких шансов изменить социальную структуру общества, положение групп внутри любого сообщества. На самом деле индивидуальные различия могут быть врождёнными, не будучи биологически наследственными. С биологической точки зрения огромное количество физиологических и морфологических вариаций между индивидами (как показывают эксперименты над животными) обязано своим происхождением случайностям в развитии, которые не имеют отношения к наследственности.

Элементарный взгляд на статистику передачи социальных статусных позиций от поколения к поколению доказывает, что проблема генетической предрасположенности социальной иерархии не столь банальна. Конечно, наследование здесь играет огромную роль, но лишь постольку, поскольку это слово обладает кроме биологического социальным содержанием. Для объяснения весьма вы-

сокой (порой почти полной) корреляции социального статуса между родителями и детьми важно признать естественный характер этой корреляции. Такова точка зрения биологического детерминизма.

Редукционизм опасен тем, что он упрощает картину мира, сложность проблем, предлагает банальное решение, которое оказывается заведомо неверным и коварным. Расшифровка генома – огромное достижение человечества. Но разве она позволяет устранить социальную теорию или философское размышление?

### **Многообразие разумов**

Современные науки о человеке буквально осыпают нас своими открытиями. В каждой из них – биологии, психологии, социологии – множество утверждений, догадок и констатаций, которые отвергают прежнюю научную картину мира. Мы являемся свидетелями пересмотра традиционных представлений о таких фундаментальных понятиях философии, как жизнь, разум, человек, природа, существование. Зарождение жизни в течение многих веков считалось неразрешимой проблемой. Теперь же как будто устраняется привычное различие между живой и неживой материей. Исследователи утверждают, что принципиальной разницы между живым и неживым не существует. Она определяется отныне наличием тех признаков, которые связаны с жизнью. Живое, следовательно, характеризуется не как особая форма существования материи, а как некая структурная сложность. Это означает, что привычная демаркация между мыслящей системой, включающей в себя свободу воли, и иной, имеющей жёсткую запрограммированность без наличия разумности, судя по всему, стирается.

Переосмысливается и понятие разума, который толковался философами как особый дар эволюции, направленный на постижение окружающего мира. Теперь всё чаще говорят о том, что разум как феномен отличается многообразием. То, что мы называем разумом в европейской культуре, отличается от сходного понимания феномена в культуре Востока. Человеческий разум – неоспоримое достояние человечества – подвергается в наши дни суровой феноменологической проверке. Многие исследователи продолжают размышлять об удивительной человеческой способности пости-

гать сущность вещей, улавливать смыслы, создавать рациональную картину мира. До сих пор разум считался достоянием только человека, причём вне зависимости от той культуры, представителем которой он является.

Историки, изучая конкретные эпохи и культуры, пришли сначала к выводу о разных ментальных навыках, присущих народам. Однако при этом никто не оспаривал непреложность и единство разума как уникального достояния людей. Теперь же толкуют о том, что европейцу вообще трудно понять разумность, скажем, японцев. Это не просто другой менталитет, но даже источник умственных операций иной, не тот, что вызвал к жизни европейскую цивилизацию. Карл-Густав Юнг в своё время отмечал, что туземцы считают американцев глупыми, поскольку те говорят, будто мыслят головой. На самом деле аборигены утверждали, что мысль рождается в сердце. В те годы это считалось этнографической подробностью, не более.

Если мы работаем в пределах – по большому счёту – одного типа связности (в пределах, как я его называю, одного макрокультурного времени), – отмечает А.В. Смирнов, – то есть если мы занимаемся греческой культурой или средневековой западной культурой, мы можем в принципе не обращать на это внимания, потому что наша интуиция смысловой логики, то есть логики, определяющей, как должны быть связываемы разные значения, в целом срабатывает. Но если мы работаем с другой культурой, например, с арабской, эта интуиция не будет срабатывать...<sup>93</sup>

Можно полагать, что в данном случае проводится различие между разумом и сознанием. Сознание оказывается в этой системе координат не единственной возможностью постижения реальности. Разум как общее понятие обладает множеством средств, позволяющих осмысливать и осваивать окружающую действительность.

В современных нейронауках мозг, с одной стороны, рассматривается как объект, инициирующий не только когнитивные процессы. Он, по сути дела, обуславливает и психическую жизнь людей, причём в виде непосредственного рефлекса. Так фактически стирается грань между сознанием и психикой. Интуиция как особый способ ориентации в этом мире тоже, согласно новейшим исследованиям, направляется мозгом. Найдено будто бы даже место, где она располагается. Это небольшой участок мозга над лобными долями, прямо над глазами. Повреждение этого участка мозга, согласно проведённым экспериментам, лишает людей эмоций, а

это в свою очередь устраняет возможность выбора в конкретной ситуации. Исследователи Калифорнийского университета показали, что адекватные решения принимаются сердцем. Однако другие учёные настаивают на том, что верные позиции вырабатываются только на основе разума.

С другой стороны, мозг лишается этого своего решающего предназначения, поскольку присущие ему функции имеют значительную автономность. Поэтому определённые способности мозга (скажем, распознавание лиц, постановка целей) могут моделироваться отдельно. Их можно внедрить в другой организм. Перекомбинация таких качеств является предпосылкой для моделирования более сложной системы, чем мозг. В этой системе размышления мозг лишается своей сакральности и превращается в одну из возможностей моделирования систем вообще.

Нередко сознание и психика рассматриваются сегодня почти как синонимы. Но при этом всё равно эти понятия характеризуют лишь совокупность функций мозга. Новая позиция получила название элиминационного материализма. Её последователи полагают, что нет никакого особого ментального вещества. Возникает непростой философско-онтологический вопрос: какова природа ментальных свойств человека. Является ли она субстанциональной или атрибутивной? Существует ли ментальное вещество или суть ментальной жизни – это смена атрибутов материи? Представители элиминационного материализма считают, что научное познание приведёт к вытеснению дневного языка или психологии в части объяснения того, почему люди делают то, что делают.

Есть, разумеется, и другие позиции. К примеру, Джон Сёрл не принимает натуралистическую концепцию. Он утверждает, что сознание есть свойство ментальных состояний (а не их функция). Последним внутренне присуще то, что он называет «онтологией от первого лица» – эти ментальные состояния просто обладают субъективностью. Тем самым он отвергает материализм и элиминацию описания ментальных состояний средствами повседневного языка, хотя вместе с тем продолжает считать сознание объектом биологического познания. «Если мы, – пишет Сёрл, – попытаемся нарисовать наше сознание, то в конечном счёте рисуем то, что составляет его содержание. Если сознание является стартовой площадкой, с которой мы начинаем путешествие

в реальность, мы не можем прийти к реальности сознания тем же способом, каким, используя сознание, постигаем реальность других явлений»<sup>94</sup>.

### Что такое редукционизм?

Когда наука прощупывает новые возможности познания и изучения мира, а общая картина окружающего не сложилась, появляется соблазн редукционизма, т. е. простого толкования исследуемых процессов. Редукционизм (от лат *reductio* – возвращение, приведение обратно) – методологический принцип, согласно которому сложные явления могут быть полностью объяснены с помощью законов, свойственных явлениям более простым (например, социологические явления объясняются биологическими или экономическими законами, а ментальные процессы – физиологическими причинами). Так называется широко распространённая философская точка зрения, согласно которой сложные явления лучше всего могут быть поняты путём анализа компонентов, которые разбивают их на фундаментальные, элементарные аспекты.

Несомненно, неврологические и биохимические факторы в конечном счёте лежат в основе всего поведения. Но как объяснить столь сложные феномены человеческой активности, как, например, ценности? Ранние структуралисты стремились свести восприятие к элементарным ощущениям. С ними полемизировали представители гештальт-психологии, которые были убеждены в том, что воспринимаемое целое не является эквивалентом суммы его частей. Бихевиористы надеялись свести все сложные действия к формуле стимул – реакция. Некоторые психологи оценивали личность как своеобразную и неповторимую группировку отдельных черт, присущих людям.

Разумеется, в известной мере редукционизм имеет позитивное назначение. Простая модель естественных и социальных процессов в условиях, когда более сложные зависимости не выявлены, обладает нужной когнитивной ценностью. Но зачастую редукционизм сохраняет свои позиции, не уступая место более сложным и адекватным моделям окружающего нас мира. Напомним, что неточная система Птолемея сохранялась веками, получая поддержку

и обрастая новыми и новыми экспериментальными подробностями. Если бы не появление новой научной парадигмы, люди могли бы достаточно долго оставаться в уверенности, что она совершенно точно отвечает истинному расположению планет.

Многие научные открытия, которые сделаны за последние десятилетия, не получили пока основательной философской проработки. В результате во многих науках о человеке укоренился редукционизм. Например, в биологии, которая занимается постижением человеческой природы, нередко специфика частности распространяется на целое. В результате возникает упрощённое понимание человека.

Попробуем пояснить суть этой проблемы на исторической судьбе психологии. Осмысление этой темы осложнено тем, что данная область знаний не возникла на пустом месте. На протяжении многих веков психология развивалась внутри философии. Её становление во многом определялось физиологией. В связи с этим возникает вопрос: существует ли у психологии собственный предмет изучения? Располагает ли она особыми методами, которые позволяют ей быть самостоятельной дисциплиной? Не раз исследователи разных областей знания доказывали, что психология, лишившись философской подоплёки, не смогла реализовать себя в качестве естественнонаучной области знания. В связи с грандиозными открытиями современных нейронаук понятие психики находится под угрозой элиминации. Тончайшие психические процессы многие исследователи пытаются свести к мозговым процессам. Все эти угрозы психология принимает с достоинством и продолжает брать реванш, чтобы в очередной раз доказать правомочность психологии как науки.

Как известно, в конце XIX в. психология отделилась от философии. Был расторгнут союз, который продолжался много столетий. Изучение человеческой психики в течение этих веков оставалось привилегией философии. Когда же выяснилось, что психические процессы являются производными от физиологии, возникла уверенность, что отныне психология не нуждается в философской опоре, она вполне может стать самостоятельной наукой. К тому же в рамках психологии началась полоса экспериментальных опытов. Они давали подчас неожиданные результаты, ещё раз подчеркнув «свободный полёт» психологии как автономной дисциплины.

Однако этот разрыв вскоре привёл к истощению метафизической базы психологии. Эксперименты порождали множество противоречивой информации, но не открывали пути к теоретическому обобщению накопленных сведений. Эмпирические исследования утратили философскую глубину. Союз с физиологией тоже оказался обременительным. Психология стала служанкой физиологических исследований, особой сферой истолкования жизнедеятельности живого организма.

К. Ясперс в начале минувшего столетия разглядел этот процесс своеобразного развенчания психологии. Прежде, по его словам, она была звеном в мыслимом строении существования человека. Психология опиралась на метафизические принципы и поэтому предлагала конструктивную картину мира. Особая роль психологии состояла и в том, что она давала своеобразную схему элементов и душевных сил человека. При этом психологи руководствовались повседневными наблюдениями, которыми они располагали, и фиксацией поразительных событий, известных истории.

Но объявив себя самостоятельной наукой, психология накопила множество физиологических и психологических экспертиз и попыталась отыскать ключ к их феноменологическому распознаванию в феномене бессознательного. Казалось, что психология всё же получила в своё распоряжение некое самостоятельное пространство. Философия изучала различные обнаружения сознания, психологи попробовали дать диагностику бессознательного.

Однако ничтожество экспериментального исследования вывилось быстро. Огромный массив разрозненных сведений никак не монтировался в общую теоретическую парадигму. Психология поэтому оставалась подобием науки. Её представители всё чаще приходили к убеждению, что без серьёзной философской рефлексии не обойтись. Тем более что экзистенциальная философия обнаружила поразительную глубину именно в толковании внутреннего мира человека, его разнообразных состояний и переживаний. С. Кьеркегор и Ф. Ницше стремительно вошли в радиус тех проблем, которыми традиционно занималась психология. «Во многих своих работах, – отмечает К.П. Матутите, – Ф. Ницше часто обращался к вопросам психологии. Более того, он сам считал себя “великим психологом”. Иногда в литературе ставится вопрос: а не путал ли Ницше психологию с философией? Такая постанов-



ка вопроса представляется нам неправомерной. Прежде всего, она недостаточно корректна по отношению к великому мыслителю XIX в. Надо иметь в виду, что психология в ницшеанскую эпоху заявила о себе как новая перспективная наука»<sup>95</sup>.

В начале XX столетия психология стала более чутко относиться к другим источникам психологического знания, которые не связаны с физиологией напрямую. Появились эмпирические открытия в области психологии животных. Неожиданные грани психического мира обнаружались в сфере психологической патологии. В конце XIX в. огромную популярность в Европе имел Франц Нордау. Врач по образованию, ученик Ч. Ломброзо, он углядел-таки за «Закатом Европы» не просто угасание выполнившей свою миссию европейской культуры. «Он поставил психиатрический диагноз кумирам своей эпохи – Ф. Ницше, Л. Толстому, О. Уайльду, прерафаэлитам и другим гениям. Он, впрочем, не только дал острую, занимательную и парадоксальную оценку творчеству этих “мастеров культуры”». Нордау усомнился в их психическом здоровье. Более того, он пришёл к выводу, что речь может идти не только о психопатических расстройствах ряда виднейших мыслителей и писателей. Правильнее, с его точки зрения, описать общий процесс вырождения, поразивший Европу»<sup>96</sup>.

Психология стала ещё глубже, чем обычно, опираться на художественную литературу. В своё время И. Кант, размышляя над источниками знаний о человеке, кроме философии и науки указал также на искусство. Действительно, в романах и драмах можно отыскать немало интуитивных постижений, связанных с «воспитанием чувств», с глубиной психологических переживаний. Неслучайно видные представители психоанализа, в том числе З. Фрейд, Э. Фромм, не только ссылались на те или иные художественные сочинения, но усматривали в искусстве источник оригинальных психических состояний.

За последние десятилетия психология неожиданно взяла реванш. Она обратила внимание на тот факт, что наука ещё недостаточно осведомлена в том, что представляет собой знание человека о собственном характере, о тех убеждениях и ценностях, которыми он располагает, наконец, о том, как воспринимается другими людьми. Психология стала стремиться к более тесному союзу с другими направлениями научной мысли, в том числе исторической со-

циологией, эволюционной антропологией, биологией и геологией. Вместе с этими областями научного знания психология накопила обширный эмпирический материал, показывающий «наличие сквозных векторов универсальной эволюции»<sup>97</sup>.

Психология активно включилась в дискуссии, связанные с этнологией психических отклонений. Биологи пришли к убеждению, что шизофрения связана с нарушением биохимического равновесия нервной системы. Казалось бы, такая экспертиза могла вполне устроить психологов, традиционно связанных с физиологией. Однако крупные представители экзистенциальной психологии, скажем Р. Лэинг, взяли на вооружение концепции культурного детерминизма. Психологи с интересом отнеслись к работам М. Фуко, который подчеркнул историчность феномена безумия. Они отметили, что шизофрения стала своего рода ярлыком, который общество принудительно навязывает определённой категории людей, будто бы переходящим за границы общественной нормы. С этой позиции психологи показали ущербность биологического детерминизма, склонного развивать опасные евгенические идеи. Внушительной иллюстрацией программы нейтрализации «гена шизофрении» может служить деятельность психиатра Ф. Кальмана. Он предлагал насильственную стерилизацию потенциальных носителей данного гена.

Психологи утверждали, что индивид, который рождается будто бы с «чистым» сознанием, на самом деле является отражением культурных воздействий – детского опыта, образования, социальной среды. Отметим, что противостояние биологического и культурного детерминизма – одна из сторон дихотомии природы и культуры, которая царит в психологии и социобиологии уже несколько десятилетий. Отвергая эту дихотомию, психологи отрицают существование таких человеческих обнаружений, которые были зафиксированы в генах, но не были скорректированы общественными условиями. Сексуальное влечение, к примеру, может быть устранено, преобразовано или усилено событиями личной истории конкретного индивида.

Разумеется, социальная жизнь человека связана с его биологией. Лучшие силы психологической науки не приняли, к примеру, тот вариант бихевиоризма, который был представлен Б. Скиннером. Они оценили абсурдность такой версии культурного детерми-

низма. Способ преодоления этих крайностей может быть найден на пути интеракционизма, который учитывает как генетические задатки, так и формирующую роль культурной среды.

Сегодня психологическая интерпретация человека характеризуется двумя полюсами. Некоторые исследователи настаивают исключительно на эволюционном, натуралистическом подходе к человеческой природе. Но огромная заслуга французского психоанализа состоит в том, что он раскрыл исключительную роль культуры в психической жизни людей.

Реванш психологии как самостоятельной области психологического знания актуализирует тему строгости и научности добытых ею результатов познания. Более полувека назад философ науки Ж. Кингелем оспорил научный статус психологии. Он показал, что психология претендует на то, чтобы отвечать требованиям единой научной дисциплины, но вместе с тем так растворена в своей соотнесённости с другими областями знания, что не располагает своей предметной спецификой. Сомнительны также притязания психологии на роль технологии человеческого поведения. Спорность данной позиции можно аргументировать тем, что психология не является естественной наукой и не может стать ею. Она в равной степени может рассматриваться как вариант гуманитарной мысли. Кроме того, в настоящее время науки о человеке не придерживаются строгой изолированности. Происходит обмен теоретическими идеями, рушатся барьеры между автономными дисциплинами.

«Онтологический редукционизм» настаивает на том, что жизнь – это всего лишь физико-химический процесс, что человек – это только «голая обезьяна», а вся биология – не более чем довольно элементарное приложение законов физики. Видным критиком онтологического редукционизма можно считать известного австрийского учёного-этолога, лауреата Нобелевской премии Конрада Лоренца. Редукционизм сложился в рамках логического позитивизма, когда увлечение точными логико-математическими средствами рождало уверенность, что на такой основе можно выработать язык новой философии науки.

В теории познания редукционизм рассматривался как своеобразный принцип объяснения. Некоторые исследователи полагали, что для выработки общего языка науки лучше обращаться непосредственно к эмпирическому опыту, к чувственной практи-

ке, поскольку в гносеологическом русле она является первичной реальностью. Другие учёные испытывали большее доверие к физике, к её выводам об изучаемой реальности. В этом смысле редукционизм тяготеет к монистической установке, оспаривая дуализм и плюрализм. В поисках истины и всеобщей картины мира редукционисты неизбежно прибегали к упрощению.

Суть редукционизма можно обнаружить уже в античной философии. Скажем, Пифагор усматривал основу мира в гармонии чисел. Демокрит сводил картину мира к соотношению атомов и пустоты. Так многообразие элементов действительности выразилось в каком-то конкретном виде бытия. Несомненно, редукционизм имел определённые методологические преимущества, поскольку мог раскрыть сущность сложных процессов через допустимое упрощение. Можно согласиться с В.И. Аршиновым, что сам процесс редукции как методологический приём преобразования данных, связанных с решением той или иной научной задачи с целью её упрощения и представления некоторого более точного языка, является неотъемлемой частью практики научного познания наряду с идеализацией, абстракцией, моделированием и т. д.<sup>98</sup>

Действительно, нет оснований оценивать редукционизм лишь как методологически бесплодную программу. Однако в настоящее время, когда наука предлагает для осмысления множество разрозненных представлений, каждое открытие рождает желание выступить в качестве исходной парадигмы. В результате некоторые выводы современных учёных являются процедурой, предумышленно упрощающей сложные процессы и создающей тем самым множество примитивных моделей познания.

Особенно это заметно в сфере психологии. К. Лоренц, к примеру, не склонен думать, будто эволюция нарушает законы природы, предлагает иные подходы к решению прежних задач. Он полагает, что, если бы это было именно так, тогда всё, что происходит в окружающей среде, вызывало бы постоянное изумление у людей науки. Но тот факт, что в истории Вселенной из неорганического смогло возникнуть органическое, а из каких-нибудь жгутиковых – Кант и Бетховен (причём без каких-либо нарушений законов природы), – это «самое большое чудо»<sup>99</sup>.

К. Лоренц считает, что для действительного понимания живой системы в её целостности требуется знание не только её наследственного кода, но и всех структур и функций развивающегося

организма, для чего, в свою очередь, нужно понять историю их становления. Свершилось это чудо благодаря тому, что живые организмы научились использовать энергию внешнего мира; «выигрыш» в энергии является функцией их структуры. Методом проб и ошибок живое накапливает информацию о том, как строить такие структуры. В результате выигрыш в энергии – это выигрыш в информации и наоборот.

Для истории живого характерно то, что в определённые периоды вновь и вновь возникает совершенно новое, прежде не существовавшее, но содержащееся на предыдущих ступенях. Такой процесс Лоренц предлагает назвать не развитием (предполагающим по своему буквальному смыслу предсуществование), а «фульгурацией», что на языке средневековых мистиков означает «непредсказуемое возникновение никогда не существовавшего». (*Фульгурация (fulguratio; лат. «сверкание молнии»; син. форесгизация) – в современной медицинской практике прижигание тканей искрой переменного тока высокой частоты; применяется в косметологии.*)

Появление человека – следствие эффекта интеграции ряда независимых структур и функций высших животных, среди которых К. Лоренц называет следующие.

Проявления любопытства. Антропoid при исследовании внешнего мира использовал собственную руку. Но рука, держащая предмет, сама является частью внешнего мира. Это подготовило почву для саморефлексии.

Абстрагирование, сопровождающее восприятие (постоянство восприятий).

Сохранение традиций, которое можно наблюдать у многих высших животных, хотя у них традиции жёстко «привязаны» к объектам и потому препятствуют развитию свободной символизации.

С возникновением понятийного мышления появляется новый вид жизни – духовный, обеспечивающий несравненно более высокие темпы развития. Однако неизбежная связанность всех духовных обнаружений с материальными процессами, полагает Лоренц, создаёт возможность сверхиндивидуальных эпидемических нарушений духовной деятельности (болезни духа), затрагивающих целые культуры. Так, в частности, О. Шпенглер полагал, что высшая ступень развития духа несёт в себе летальный исход. Вероятно, пишет он, это связано с несовпадением темпов развития культуры и природных задатков человека.

К. Лоренц полагает, что имеются и заболевания духа как такового. Всё убыстряющиеся темпы накопления информации, изменения культуры, ставшая бессмысленной конкурентная борьба культур и др. приводят к катастрофическим последствиям: разрыву между поколениями, атрофии эстетического и этического чувства, культивированию ложных потребностей. Если человечеству не удастся справиться с ними, они приведут к гибели людского общества. Шпенглер всё же выводит сущность духа не из эволюционного развития биологического мира. Он указывает на болезнь разума, опираясь на Ф. Ницше. Побеждающий дух действительно может уничтожить жизнь.

Есть ли основания рассматривать дух как ленточное, плавное порождение эволюции? Болезни духа, как его триумфы, не имеют непосредственных биологических предпосылок. Человека создали борения духа. По мнению Н.А. Бердяева, «духовное», отделившись от остального мира, отлетает на вершины, «плотское» же ниспадает в низины<sup>100</sup>. Человек – особый род сущего. Нет оснований рассматривать его как «голую обезьяну». Бердяев писал: «В тварном природном мире не оказывается духа, мир этот насквозь натуралистичен и не имеет глубины»<sup>101</sup>. Нет оснований мыслить человека только натуралистически. В этом случае в нём есть душа, но нет духа. Дух, по мнению Бердяева, не есть реальность и не есть бытие в том смысле, в каком признают реальностью и бытием природу.

Современный редукционизм сводит психологию исключительно к физиологическим обнаружениям. Поэтому возникает мысль о ликвидации этой науки как лишь затемняющей сложные процессы, происходящие в человеческом мозге. Такая установка, несомненно, подлежит критическому анализу.

### **Паранойя базальной извилины**

Возьмём, к примеру, споры о возможности создания кибернавтов и киборгов. Многие исследователи характеризуют создание постчеловека как переход от естественного разума к искусственному. Как определить демаркацию между этими двумя разновидностями разума. Естественный разум, надо полагать, создан самой природой, а искусственный разум сконструирован человеком. Но

так ли это на самом деле? И вообще на какой конкретной деланке научного знания находится эта проблема? Биологи могут полагать, что природность человеческого разума обусловлена тем, что он опирается на биологический субстрат, на программу инстинктов, которые поддерживают базальные человеческие потребности. Психологи же, освоившие опыт структуралистского мышления, скорее обратят внимание на искусственность, окультуренность человеческого разума. Культурные смыслы определяют даже самые простейшие психические акты. Восприятие человека пронизано культурными значениями и в этом смысле является событием культуры, а не природы.

В ряде опубликованных работ предлагается запредельный вариант постчеловека как живого универсального разумного существа, при котором антропоморфность – лишь один из вариантов. Не оспаривая реальных научных достижений и заложенных в них ресурсов, обратим внимание на узость и даже курьёзность тех философско-теоретических усилий, которые сопровождают анализ данных перспектив. В ряде исследований не прослеживается серьёзная метафизическая проработанность таких ключевых понятий, как человек, смерть, бессмертие, жизнь. Многие авторы открыто пренебрегают огромным арсеналом философских идей, накопленных человечеством, которые содержатся в художественной фантастике и утопической литературе, игнорируют глубокую рефлексию о будущем.

Сразу условимся: не хочется быть скептиками и маловерами на фоне безмерного увлечения конвергентными технологиями, трансгуманистическими проектами. Вполне допустимо, что человечество действительно стоит на пороге грандиозных преобразований. Можно рассуждать, к примеру, о создании искусственного тела и радикальном продлении жизни вплоть до так называемого кибернетического бессмертия. Весьма актуально подумать, как избежать гибели человечества с учётом всевозможных кризисов, отягощающих судьбу людского рода. Нелишне, видимо, продумать стратегию духовного и научно-технологического прорыва, зная о тех возможностях, которые открывает развитие робототехники, создание таких самоорганизующихся систем, которые способны воспроизводить на небиологических субстратах функции жизни и психики.

Однако нет оснований полагать, что все эти возможные достижения могут разом перечеркнуть несомненные достижения мировой философии в разгадывании тайн человеческого бытия. Нелепо пренебрегать колоссальными интуициями, которые рождены воображением фантастов, утопистов, их впечатляющими острережениями. Абсурдно думать, будто технические достижения способны мгновенно разрешить мучительные проблемы человеческого существования. Между тем многие энтузиасты кибернетической эволюции настолько зачарованы грядущей эпохой нечеловечества, что обнаруживают при этом абсолютную и демонстративную нищету философского размышления. Некоторые их утверждения заставляют усомниться в здравости мышления. Напротив, всё чаще возникает ощущение того, что лучшие сорта безумия вырабатываются скошенным сознанием, бешенством мысли. Порой мнится, будто многие изложенные позиции сходны с детскими криками на лужайке, где раздают подарки ради скорейшего благоденствия.

Толкуют, например, о том, что данные проекты требуют неотложного воплощения. Не дай Бог опоздать, стать расходным материалом универсальной истории. Главное своевременно обрести космическое господство. А то ведь многие планеты, населённые разумными существами, увязли в промедлении, выпали из универсального эволюционного процесса. Предполагается, что таких планет неисчислимо множество. Там разумная жизнь завершила своё предназначение. Пусть неудачник плачет! А вот у нас, у землян, есть шанс подняться на более высокую ступень самоорганизации. Нам суждены пленительные образы бессмертия и статус богов.

Что же является источником такого вселенского оптимизма? Может быть, человечеству уже удалось создать некие успешные формы коллективного существования? Как бы не так. Напротив, социальные мыслители предупреждают о глубинном кризисе едва ли не всех форм социальности, освоенных людьми. В современном обществе усиливается тиранический диктат, углубляется атомизация общественной жизни, возникают грозные признаки самоистребления. Человечество не только не может избавиться от войн, но убеждено в их неизбежности и справедливости. Коллективное безумие способно погубить человеческий род. Прогнозисты раскрывают опасности многочисленных кризисов, которые челове-



ство не может разрешить. История способна обернуться пастью гроба. Не вдаваясь в существо этих социальных проблем, многие сторонники трансгуманизма свято верят в то, что новые технологии сами по себе несут избавление от всех мучительных проблем современности.

Откуда же рождается убеждение, будто мы находимся на счастливом витке универсального эволюционного процесса? Неужели все эти проблемы можно разрешить с помощью создания нейропротезов, разработки ноотропов, изобретения экзокортекса? Правда ли, что постчеловек будет свободен от злобности и агрессивности, чрезмерного эгоизма и порчи потребительства? Сущая правда, отвечают нам энтузиасты названных проектов. Надо только перенести человеческое сознание на небиологический носитель. Допустим, нам удалось подключить к человеку дополнительные терабайты памяти. Люди научились управлять огромным количеством ресурсов, стремительно получать, перерабатывать и отправлять информацию. Разве это избавит людей от фанатизма и агрессивности, от параноидального стремления к власти, от избыточного потребления? Может быть, счастливый обладатель эффективной информации захочет использовать свой гиперболоид для необузданного господства над другими? Разве люди не знают, что технологические перевороты неизбежно несут в себе неожиданные последствия и подчас гибельные результаты?

Напомним для остережения хотя бы рассказ американского фантаста Роберта Шекли «Страж-птица». Один из персонажей говорит: «Начинается новая эпоха, Мак. Страж-птица решает всё». И для предотвращения преступлений изобретён новый аппарат. Решение одной из сложнейших задач, стоящих перед человечеством, умещается в фунте нержавеющей стали, кристаллов и пластмассы. Страж-птица обладает возможностью принять сигналы о готовящемся убийстве и предотвратить его. Кое-кто возражает против того, чтобы ввести в страж-птицу самообучающееся устройство. Ведь это в сущности означает оживить машину, дать ей что-то вроде сознания. Учёные обнаружили, что мозг убийцы излучает не такую волну, как у всех людей. Когда эти сигналы доходят до страж-птицы, в ней загорается красная лампочка. Страж-птицы сходят с конвейера непрерывным потоком. Число убийств сократилось почти вдвое и продолжало падать.

Но вот пришли тревожные факты. Страж-птица свалила мясника на бойне, остановила операцию, которую проводил хирург, завалила фермера, понукавшую лошадь кнутом. Страж-птицы учились очень быстро, познания их становились богаче, разнообразней. Отвлечённые понятия, поначалу едва намеченные, действовали на их основе – и понятия вновь обогащались и расширялись. Но вот беда. Металл и электроны рассуждают логично, но не так, как люди. Страж-птицы стали охранять всё живое на свете. Но жизнь людей иррациональна и основана на строго уравновешенной системе убийств. Признаки убийства, пишет фантаст, бесконечно множились, определение так расширилось, что охватить его стало невозможно. Но страж-птицу это не занимало. Она откликнулась на известные сигналы, откуда бы они ни исходили, каков бы ни был их источник. Вскоре страж-птицы открыли, что они и сами живые существа. В блоках их памяти появилось определение живого организма. Оно охватывало многое множество видов и подвидов<sup>102</sup>. Между тем на Земле возникла угроза голода.

Пришлось неотложно решать вопрос о снятии страж-птиц с небесной охоты. Однако они не собирались погибать. Птицы успели передать другим сообщение о новой опасности для жизни, самой грозной, самой убийственной. Тогда для решения проблемы решили запустить в небо железных ястребов, которые приспособлены для охоты на страж-птиц. Они более гибки и логичны. Но ястребы вскоре сделали открытие: есть ещё и другие разновидности живых существ. Их тоже следует убивать. Смысл рассказа понятен: технические проблемы невозможно решить с помощью самой техники.

Нам говорят: вы – скептики, вы заражены стереотипами, вы не можете понять новое и используете устаревшую оптику. Вы неспособны осознать грандиозных перемен и ведёте себя, как староверы. Смысл этих упрёков понятен: не будет перенесено наше косное сознание на небиологические носители. Не все пройдут через игольное ушко. Не познаем мы радостей кремниевой жизни. Но нам почему-то кажется, что сознание многих адептов мегапроектов зашорено упрощёнными картинками. Они толкуют о предстоящих преобразованиях, оставаясь при этом в потребительском обществе и наследуя его логику. Всё подчинено рекламному принципу.

Вот, к примеру, знаток психологии Ф.Г. Майленова задаётся вопросом: если можно укоренить в человеке целые готовые пласты информации, то отчего же нельзя внедрить в него какие-то полезные личностные качества? Отвечаем: нет, нельзя, по той простой причине, что личностные качества не внедряются в принципе. Если они внедрены, то речь идёт не о личности. С таким же успехом можно обсуждать: почему бы не заставить машины рожать себе подобные? Но машины, как известно, хотя бы по Ж. Бодрийяру, неспособны рожать. Можно, разумеется, подправить в человеке «неполезные» в социуме качества. Но от таких проектов человечество уже настрадалось. Эта же исследовательница пишет: «Победа над смертью – это же не только долгие годы жизни, которые можно посвятить познанию, искусствам, путешествиям, да просто пожить в своё удовольствие, это же будет совершенно другая психология, философия, абсолютно другое мировоззрение, и как следствие – другая мораль и другая этика. Каковы могут оказаться эти изменения?»<sup>103</sup>.

Вот оно – выстраданное нашим временем – «пожить в своё удовольствие». Тут и возразить трудно. Разве только дать слово Гамлету: «Какие сны в том смертном сне приснятся, когда покров земного чувства снят?». В библейской притче об Агасфере, который получил бессмертие в качестве проклятия, речь идёт вовсе не об удовольствии, а о страдании, мучительстве. Напомним, кстати, мысль известной французской писательницы и философа Симоны Бовуар, которой она завершает размышления Сартра и Хайдеггера о конечности человеческого существования. «Тем не менее, – пишет она, – если бы в жизни человеческой не коренилась смерть, отношение человека к миру и к себе самому было бы совершенно иным, и тогда определение “человек смертен” представляется вовсе не эмпирической истиной; будучи бессмертным, живущий уже не был бы тем, что мы именуем человеком. Одна из основных характеристик его судьбы заключается в том, что движение его временной жизни образует позади и впереди себя бесконечность прошлого и будущего, – и понятие увековечения вида сопрягается с индивидуальной ограниченностью»<sup>104</sup>.

Именно так – обретя бессмертие, живущий уже не будет тем, что мы именуем человеком. Поэтому прелести вечной жизни, перечисленные психологом в качестве соблазна, уже не относятся к

человеку. По мнению Н.А. Бердяева, жизнь должна иметь смысл, чтобы быть благом и ценностью. Но смысл не может быть почерпнут из самого процесса жизни. Он должен возвышаться над жизнью. Русский философ считал, что жизнь в этом мире имеет смысл именно потому, что есть смерть, и если бы в нашем мире не было смерти, то жизнь была бы лишена смысла.

Австрийский психиатр В. Франкл, переживший ужасы концлагеря, считал, что, обретя бессмертие, человек утратил бы жизненные цели. В самом деле, какой смысл заниматься познанием, когда впереди беспредельная жизнь? Всегда успеется приобщиться к искусству, если существование бесконечно. По мнению В. Франкла, смыслы обретаются потому, что жизнь человека ограничена. Бессмертный индивид не стал бы прилагать усилия к достижению конкретной цели, поскольку впереди необъятное множество шансов для реализации замысла.

Страдание вызывается многими причинами – физической болью, болезнями, горем, страхом, тревогой, тоской, раскаянием, утратой близкого человека, неразделённым чувством. А. Шопенгауэр писал: «Мы давно уже признали, что это стремление, составляющее ядро и в себе бытие каждой вещи, есть то, что в нас, где оно открывается яснее всего при свете полного сознания, называется волей. И тогда мы называем препятствие, которое стоит между ней и её временной целью, страданием, напротив, достижение цели – удовлетворением, благополучием, счастьем»<sup>105</sup>. Н.А. Бердяев подчёркивал, что человек рождается в муках. «Наш первый опыт, – продолжала эту мысль Л. Саломе-Андреас, – исключительное переживание – это опыт утраты. Когда-то изначально мы были неделимым целым, полностью и неотъемлемо принадлежали Единому, и вот мы выброшены в рождение, стали маленьким фрагментом этого Единства и с тех пор неотступно озабочены тем, чтобы не подвергнуться новым “ампутациям”. Уберечь хоть осколок цельности и заявить о себе “внешнему миру”, который наваливается на нас в своём многообразии и в который, покидая наше абсолютное величие, мы упали, как в пустоту, – ту, что поначалу лишила нас всего»<sup>106</sup>.

Само по себе страдание парадоксально. Это отметил в своё время Н.А. Бердяев: «Страдание связано не только с беспомощным животным состоянием человека, т. е. с его низшей природой, но также и с его духовностью, с его свободой, с его личностью, т. е.

с его высшей природой. Отказ от духовности, от свободы, от личности мог бы облегчить страдание, уменьшить боль, но это означало бы отказ от достоинства человека. Да и ввержение человека в низшее животное состояние ни от чего не спасает, потому что жизнь в этом мире не бережется и не охраняется...»<sup>107</sup>.

Страдание сопряжено со множеством источников, которые актуализированы самой современной эпохой. Можно выделить среди них наиболее значимые – радикальные смены мировоззренческих парадигм, распадение целостного представления о себе и мучительные поиски идентичности, социальное расслоение и атомизацию. Болезненную остроту обретают страдания, которые вызваны абсурдностью жизни, теми аспектами современной реальности, что отмечены мыслителями экзистенциального толка.

Страдание само по себе является отрицательным переживанием. Однако оно имеет и безусловный положительный смысл. Чтобы не страдать, человек должен не хотеть ничего, кроме удовольствий. Но именно такая установка содержится в идеологии потребительского общества. Повседневная реклама стремится убедить людей в том, что наука неустанно заботится о том, чтобы открыть новые возможности для удовлетворения человеческих потребностей. Производство призвано выпускать как можно больше товаров, чтобы люди не испытывали трудностей при реализации своих желаний.

Неслучайно в современном сознании укоренилась мысль о том, что страдание имеет только негативный смысл. Нужно сделать всё, чтобы человек избежал этих негативных состояний. Но возможен ли такой вариант человеческого существования? Реализуем ли он? В этом отношении проекты нового человека, предложенные постгуманизмом, обязывают заново обратиться к тем вопросам, которые уже были предметом философской рефлексии: действительно ли страдание имеет только негативный смысл? Возможно ли реализовать гедонистический проект человека? Можно ли считать бессмертие безоговорочным благом?

Французский философ Ж. Бодрийяр написал в своё время книгу «Соблазн». Он искал средство, которое могло бы сокрушить власть. Изобилие соблазнов не позволило бы укреплять тиранию. Но не стали ли мы жертвами фантастических желаний, обольщений, соблазнов, соvrщений и извращений? Не обнаружилась ли изнанка неотложных соблазнов? Психологи давно обратили

внимание на искус мертволюбия, который живёт в человеке. Не являются ли названные проекты выражением скрытого соблазна самоистребления? Читаешь рассуждения энтузиастов конвергентных технологий, и вдруг осеняет мысль: а, может быть, они и в самом деле разместили своё сознание на каком-то неведомом нам небιологическом носителе.

### **Что такое эволюция?**

Книга Г. Маркуса «Несовершенный человек. Случайность эволюции мозга» заставляет ещё раз задуматься над тем, что же такое эволюция. Было бы наивно видеть в ней планомерное и выверенное развертывание жизни. Николай Заболоцкий писал:

Жук ел траву, жука склевала птица,  
Хорёк пил мозг из птичьей головы.  
И страхом перекошенные лица  
Живых существ глядели из травы.

Можно сколько угодно пугать людей несовершенством их биологической природы. Но разве эволюция ставила перед собой задачу создать идеальное творение?

Какие науки должны изучать сегодня феномен человеческого? Разумеется, внутри философии есть раздел, который называется философской антропологией. Однако человек находится под прицелом гуманитарных, социальных и естественных наук. В наши дни исследованием человеческой природы активно занимаются нейронауки. Они одушевлены стремлением показать, как нервные ткани продуцируют сознание. Исследователи полагают, что скоро грядёт тот час, когда мы будем располагать в этой области точными эмпирическими доказательствами. Возникает желание вообще устранить психологию как науку о психике, свести все умственные процессы к процессам мозговым. Таким образом, понятие мозга заменит понятие психики. Само рефлексирующее сознание сведётся в этом случае к изучению состояний мозга.

Психологи сегодня вынуждены отстаивать статус своей дисциплины. Они вновь берут реванш, в очередной раз доказывая несводимость психики к мозговой деятельности. Психологи поле-

мизируют с теми исследователями, которые сводят психику к совокупности функций мозга. Они оспаривают выводы нового натурализма, которые состоят в том, что только естествознание способно объяснить экспрессивность индивидуальной и коллективной жизни человека. Во многих современных психологических исследованиях проводится мысль о том, что понимание человека связано со смыслами, ценностями, социальными нормами. Оно обеспечивается способностью к самовыражению. Состояния психики не обусловлены лишь мозговыми процессами. Люди, в отличие от камней, обладают рефлексией. Они используют язык и создают культуру. Именно поэтому мы говорим сегодня о единстве наук о человеке, об их общей тенденции – синтезе научного знания.

### Глава 3. Релятивизм

#### Многообразие интеллектов?

В современной теории познания значительное место занимает релятивизм. С ним связывают признание изменчивости объектов и знания о них и отрицание момента устойчивости, обусловленной зависимостью познания от его условий. Однако различным определениям релятивизма нет конца. Чаще всего философы называют так методологический принцип, согласно которому все наши знания относительно и условны, а объективное познание реальности невозможно. В нашем понимании *релятивизм* (от лат. *relativus* – относительный) – это методологический принцип, который противостоит абсолютизму и выражает абсолютизацию относительности и условности содержания понятия. Обращаясь к релятивизму в науках о человеке, мы будем опираться на книгу под ред. В.А. Лекторского<sup>108</sup>.

Почему релятивизм как один из методологических принципов познания оценивается в книге как болезнь современной философии? Разве мы не сталкиваемся с постоянным ускользанием единой истины, которую замещает пышное разнотравье разнообразных мнений? Неужели мы, вопреки И. Канту, убеждены в безграничности и литургической стройности человеческого познания? Концепция книги не направлена против когнитивных сомнений, не оспаривает возможных допущений плюральности истины. Она

обнаруживает свою неоспоримость в той мере, в какой релятивизм становится едва ли не господствующим методологическим правилом. Именно в этом смысле К. Поппер назвал релятивизм «главной болезнью нашего времени». Относительно ли знание (и/или истина), зависит ли оно от времени, места, общества, культуры, исторической эпохи, концептуального каркаса? Или оно абсолютно, универсально и независимо? Эти и подобные им вопросы так же стары, как и философия, и характеризуют они противоборствующие доктрины – релятивизм и абсолютизм.

В книге делается попытка выявить основания релятивизма и его ущербность на практике. Специально исследуются релятивистские тенденции в современной эпистемологии и философии науки, а также в науках о человеке: психологии, культурологии, исторической науке. При этом авторы различают релятивизм и скептицизм: показано, что плюрализм может плодотворно практиковаться как раз в том случае, если понят в антирелятивистском ключе. Релятивизм и редукционизм претендуют на роль единственных методологических принципов, способных дать жизнь современной философии в её поисках новейших оснований познания.

Наука, щедро одарив человечество своими достижениями, словно изнемогла под тяжестью собственных открытий. Подчинив себе природу, она в то же время усомнилась в собственных основаниях. Поток ошеломляющих и разнородных научных открытий заронил сомнение в достоверности, казалось бы, бесспорных открытий. Классический вопрос «что есть истина» вызвал желание вообще отказаться от её признания. В ряде концепций теории познания возникло убеждение, будто истина множественна, рождается в процессе субъективных оценок и исключает сведение её к безоговорочному единству.

По первому впечатлению, релятивизм, как говорится, смотрит-ся изо всех окон. Мы уже давно привыкли к тому, что исследователи нередко предлагают нам набор концепций, которые по определению исключают друг друга. В частности, учёные убедительно доказывают, что человечество ждёт аномальное потепление. С не меньшей убедительностью проводится мысль о том, что грядёт тотальное оледенение. Поток разнородных научных открытий, не выстроенных в парадигмальную стройность, рождает множество концепций, предположений и гипотез. Психологи и генетики называют любовь



психическим расстройством и болезнью и в то же время пытаются отнести её к вершинным состояниям духа. В этих рассогласованиях можно видеть не только столкновение научных школ или мнений. Формируются различные ментальные и языковые коды. Внедрение новых информационных технологий подрывает изнутри традиционный локус коммуникации. Рождаются новые поведенческие установки. Преображается сам статус знаний как базиса нормативных оснований. Сегодня тематизируется проблема различия между научным и нарративным знанием, т. е. знанием доказательным и знанием в форме рассказа (Ж.-Ф. Лиотар)<sup>109</sup>.

«Тотальная» вовлечённость индивида в мир сетевых технологий связана с возникновением опасности, когда пользователь не успевает за потоком информации, начинает бездумно «хватать» избыточные знания, стремительно рассеивающиеся по поверхности интерфейсов. Такая коммуникативная ситуация, когда «тишина изгнана с экранов» (Ж. Бодрийяр), требует безостановочного темпа, что минимизирует возможности рефлексии. Процесс осмысления содержания информации, по сути, блокируется непрерывной процедурой вопросов/ответов. Скорость их постановки не способствует вдумчивому осмыслению, заставляет заниматься «дешифровкой» текста и безостановочно двигаться по гиперссылкам. Таким образом, цикл смыслообразования сокращается в сознании индивида до размеров «вопрос/ответ», до «реактуализации одних и тех же образов информации»<sup>110</sup>.

Стремительно крутится колесо парадоксов и невысказанных догадок. В.А. Лекторский справедливо подчёркивает, что известное отстранение от фундаментальной науки в сторону прикладных технологий также подталкивает исследователей к убеждению, будто мир можно конструировать и реконструировать, предлагая всевозможные сценарии. «Виртуальная реальность» стала столь неодолимой, что потеснила подлинную жизнь. Нет ли резона рассматривать в этом контексте релятивизм как процесс размывания знания?

Процесс глобализации вызвал столкновение самых различных стилей жизни, менталитетов, бытовых укладов. Возник вопрос: как мыслит та или иная культура? Родилось даже предположение о множестве интеллектов, несводимых к другу способов ментальной активности. По итогам исследования Л.Л. Тернстоун сделал вывод, который, как ему казалось, подтверждает существование

нескольких видов интеллекта вместо какого-то единого общего его вида. Однако позже он был сформулирован более мягко и систематизирован в иерархический подход к когнитивным способностям и их исследованиям. Он представлен как иерархическая структура когнитивных способностей и выдвигает положение о том, что природа когнитивных способностей неоднородна – их можно разделить на общие и специализированные<sup>111</sup>.

Однако мысль о многообразии интеллектов пробивается не только в европейской культуре. Углублённое изучение восточных культур неизменно рождает идею несопоставимости ментальных навыков разных культурных космосов и регионов. Прежде всего оказывается, что разница между китайской и индийской, арабской и китайской традициями ничуть не меньшая, чем разница между индийской и европейской, арабской и европейской<sup>112</sup>. В этих условиях европоцентризм пытается закрепиться на своем последнем бастионе. Запад считает критерием своего верховенства достижения в научной и правовой сферах. Он отстаивает дух рациональности, которая не нуждается в религиозном признании. Наука и право – вот реальный вклад Запада в мировое развитие, которым не может пренебречь ни одна цивилизация, считает В.М. Межуев. Создав современную науку и технику, а также светские формы жизни, базирующиеся на формально-правовых началах, Запад усмотрел в них единственно приемлемый для человечества способ его интеграции. Именно Запад поставил вопрос об общемировой динамике исторического процесса, имеющей своим итогом появление универсальной цивилизации.

Нет оснований оспаривать эти достижения Европы. Но действительно ли они универсальны? Нельзя считать универсальной также европейскую либеральную концепцию правового общества. Государственный деспотизм на Востоке не рассматривается как обнаружение варварства. Он органично совмещается, к примеру, с идеями кастовости, реинкарнации, успешности общественного развития. Присущее Западу пренебрежение к традициям, утрату религиозности и господство светскости, европейский экспансионизм, напротив, на Востоке считают варварством.

Как в такой ситуации утверждать сводимость мнений к окончательной истине? Разговоры о демократии, да и сама социальная практика легализует такие нравы, которые показались бы кощун-

ственными в прежние эпохи. Вековые святыни предлагают свою изнанку и сами оказываются «перевёртышками». Так закрепляется феномен всеобщей релятивизации. Едва ли не каждый автор книги «Релятивизм и плюрализм в современной культуре» приводит собственные иллюстрации многообразного увязания в релятивизме.

Однако всегда ли релятивизм – это плохо? Данный вопрос взят из статьи Е.А. Мамчур в том же труде<sup>113</sup>. Смысл рассуждений Елены Аркадьевны сводится к тому, что релятивизм в науке и морали, как правило, оценивается негативно. Но есть сферы человеческой активности, где релятивизм может приветствоваться. Здесь сразу множатся вопросы. Статья Д.И. Дубровского в этой книге, по сути дела, обосновывает релятивизм в морали. И сразу скажем: здесь релятивизм – тоже не всегда плохо. Рассуждения о нравственности А. Шопенгауэра, хотя и пронизаны релятивизмом, обеспечили радикальный поворот в этике. Немецкий философ предвосхищает экзистенциальную логику. Разве возможно в конкретных жизненных ситуациях укрыться за общим моральным императивом? Преступник расстреливает жертв, а устранить его нельзя: «Не убий!». Таким образом, нравственный человек не может уклониться от поступка, укрываясь отвлечённой максимой. Он сам в реальном контексте жизни обязан взять на себя ответственность за собственное решение.

Е.А. Мамчур полагает, что идея многообразия культурного развития – продуктивная релятивистская концепция. Здесь всё же не обойтись без уточнений. Нам думается, что признание равноценности культур и форм мышления – отнюдь не релятивистский тезис. И в науке, и в морали практикуется обозначение множества «голосов», вариантов, смыслов. Разумеется, путешествия в экзотические страны, попытка понять другие миры рожают сложные философские проблемы. Действительно ли другие цивилизации чужеродны? Как разгадать эту чужеродность? И тотчас же появляется философское остережение. Не станет ли поиск экзотики в иной культуре искажением её мира, принуждением её к экстравагантной непостижимости?

Исследователи ищут не различия и неразличимость культур, а внешнее несходство, которое обозначается в странных обычаях, чертах быта, манере поведения. Изучение других цивилизаций подменяется поиском чего-нибудь колоритного, фантастического, всего, что может представить шок вечных контрастов.

Но такой подход к изучению иных миров затрудняет партнерство цивилизаций. На передний план выходит вечная беспощадная чужеродность нравов, лиц, языков. У экзотики свои приёмы. Она порождает особый код восприятия, внешний, поверхностный. Экзотика углубляет интенсивность восприятия, порождает экзальтацию, уводит в сторону от серьёзного постижения цивилизационных сущностных особенностей. Мы сталкиваемся с культурами, которые живут в преклонении перед звёздами, судьбой. Но нам всё труднее проникнуть в ядро культурного космоса.

И всё же это ещё не релятивизм. Когда Ж. Багай или М. Энаф<sup>114</sup> анализируют принципиальную необычность традиционного общества, особый строй мышления и парадоксальность обычаев – это тоже ещё не релятивизм. Когда приверженцы ислама настаивают на особой логике собственной культуры – это тоже ещё не релятивизм. Иначе говоря, известная строка из Р. Киплинга «Запад есть Запад, Восток есть Восток» не является выражением релятивизма. А вот продолжение этой фразы «И им не сойтись никогда» – релятивизм чистой воды. Культурология – это наука о множественности культур и об общих процессах культурно-исторического развития.

В философии культуры есть опасность предельно широкой трактовки релятивизма. В этом случае любое обозначение самобытной сущности культуры оказывается отступлением от осмысления общечеловеческого культурного идеала. В этом смысле феномен рациональности, архетипы Юнга или общие законы языка действительно противостоят релятивизму, который настаивает на принципиальной несводимости различий. О. Шпенглер убеждает нас в том, что судьбы культур различны и внутренне несопоставимы. Это, разумеется, релятивистская идея. В то же время формулирование общих законов культурного процесса (зарождение, развитие, цветение, угасание и гибель), согласно Шпенглеру, – отступление от релятивизма.

Ж. Бодрийяр, скажем, настаивает на том, что радикальное отличие одновременно и неуловимо, и неустранимо. «Истинное знание – это знание того, что мы никогда не поймём в Другом того, что, существуя в этом Другом, вынуждает его перестать быть самим собой. Более невозможно ни отделить Другого от самого себя, ни отстранить взглядом, ни утвердить в его идентичности или различии»<sup>115</sup>.

В своё время Ж. Лакан показал, что сам язык порождает множество порой причудливых, но абсолютно органичных для другой культуры способов мышления. Вслед за Соссюром, который подчинял мышление языку, Лакан утверждал приоритет языка по отношению к бессознательному. Он также считал, что бессознательное организовано, подобно языку. Но проблема, пожалуй, не только в этом. При изучении особенностей иного цивилизационного уклада исследователи обычно каталогизируют культурные особенности, но крайне редко задумываются над тем, чтобы приблизиться к тайне различия. Этническое и иное своеобразие выводится обычно из секретов хозяйственной жизни или из социального уклада.

Исследование показывает, что существует множество релятивизмов. Речь идёт не только о специфических концептуальных моделях, но и о своеобразии проявления релятивизма в разных сферах общественного сознания – морали, науке, политике, культуре, эстетике. Свою статью Е.А. Мамчур посвящает обнаружению релятивизма в моделировании развития культуры. Она при этом подчёркивает, что многое в содержании культуры действительно релятивно, но это ещё не означает релятивизма<sup>116</sup>.

### **Философская антропология и релятивизм**

Итак, участники данного исследования под руководством В.А. Лекторского пишут о разном и по-разному. Ответственный редактор, судя по всему, даже не пытается «выравнивать» изложение, подчинять его какой-то жёсткой конструкции. И это в высшей степени похвально. Общая же концепция труда, как нам кажется, сводится к тому, что классическая теория познания не справилась с множеством новых исторических, социальных и когнитивных ситуаций. Но это вовсе не означает, будто релятивизм в современной философии утвердился окончательно. Он вошёл в моду, вскрыл определённые эвристические возможности. Но при этом заслуживает острой разносторонней оценки. Задача книги – показать основания мощной релятивистской тенденции.

Вряд ли стоит кошмарить, представлять его чем-то вроде стриженного лишая. Нам кажется, что полемичный и образованный Д.И. Дубровский, написавший в данной книге главу «Отно-

сительное и абсолютное. К проблеме осмысления релятивизма»<sup>117</sup>, прав, критикуя Л.А. Микешину по существу за то, что она отнесла релятивизм к одному из концептуальных оснований социальной эпистемологии. Разумеется, она могла бы соотнести релятивизм со всей эпистемологией. Но в чём криминальность суждения Л.А. Микешиной, которая полагает, что релятивизм тоже может быть абсолютизирован и требует как положительной, так и отрицательной оценки?

К сожалению, проштудировав эту главу, мы так и не поняли, какова же позиция самого автора. Отметим, что статья Д.И. Дубровского полемична. Он прямо называет сторонников так называемого безразмерного релятивизма – П. Фейерабенда, ряд представителей западной «социальной эпистемологии», таких как Б. Барнс, Д. Блур и др. Д.И. Дубровский правомерно отмечает, что релятивность – неотъемлемый феномен познавательной и практической деятельности человека, ценностно-смысловой структуры его сознания. Он настаивает на том, что интерес для философа представляет то, что находится «между ними», т. е. между радикальным релятивизмом и догматизмом.

Есть и другая оппозиция – абсолютное и относительное.

И всё же сам автор выступает то в роли отчаянного релятивиста, то, напротив, в позиции радикального абсолютивиста. Получается, что его оппоненты всё время чего-то «недооценивают». Постмодернисты, к примеру, плохи тем, что они не имеют стойких оснований, а Кант ущербен тем, что он как раз эти основания отстаивает. Стоит ли упрекать Жака Дерриду за то, что он постоянно меняет собственные основания, если это принцип постмодернистского мышления? Ж. Лакан тоже обладал такой же переменчивостью, выискивая новые эвристические возможности такой плюральности, но при этом остался крупным философом нашего времени. Можно, пожалуй, было бы согласиться с автором, если бы он при этом оставался приверженцем классической философской эпистемологии. Но он и её подвергает серьёзной критике.

Вообще стоит ли раскрывать том Канта для того, чтобы упрекнуть философа, будто он мог предложить выдать эсэсовцам еврейского ребёнка, спрятанного героической женщиной? Неужели великий моралист вошёл в историю философии только с подобной «подлянкой»? Странные расчёты с классикой! Неужели непонят-

но, что Кант пытается отыскать общие основоположения морали, устойчивые истины, которые могли бы помочь справиться с, казалось бы, неопровержимым шествием относительных моральных установлений. Кант вряд ли мог предвидеть те исторические ситуации, которые невозможно разрешить с помощью предустановленных моральных максим. Должен ли отец убить своего сына, который оказался предателем? Можно ли казнить короля, если он оказался плохим правителем? Допустимо ли уничтожать мирное население ради лучезарной общей победы?

Относительность морали, конечно, не означает её крушения, но в предельном варианте, когда фундаментальные основы этики устраняются, мы как раз имеем дело с самым радикальным релятивизмом. Дискуссия вокруг работы Канта выявила разные позиции, но Д.И. Дубровский отстаивает ту, к которой примыкает он сам. Такая установка была бы правомерной, если бы этика Канта сводилась только к этой работе. Немецкий философ прекрасно понимал относительность нравственных установок, но он делал иную попытку – отыскать всё-таки некие основоположения морали. Это и есть его вклад в критику релятивизма.

Приведём в качестве иллюстрации такой пример. В давнем югославском фильме немецкие конвоиры ведут на расстрел пленённых солдат. За ними бежит старик, отец двух обречённых. Он просит отпустить их, не убивать. Конвоиры предлагают ему самому выбрать, кого из двух сыновей он хотел бы спасти. На протяжении всего фильма отец бежит за колонной и не может отвести смерть для одного сына. С точки зрения релятивистской установки можно даже помыслить, что в этой нестандартной ситуации конвоиры поступают почти гуманно. Они же готовы оставить жизнь одному из сыновей.

Почему же отец отказывается от «услуги»? Потому что ради «гуманности» он сам стал бы палачом, как и немцы. Прагматическому расчёту он предпочёл устойчивую моральную норму.

Д.И. Дубровский, вспоминая недавние споры в Институте философии РАН по поводу работы И. Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия», пишет: «Большинство участников дискуссии убедительно показали, что абсолютистский тезис Канта ведёт к неразрешимым парадоксам»<sup>118</sup>. Означает ли это, что относительность в этике от разного рода парадоксов вполне свободна? Разу-

меется, нет. Разве не очевидно, что именно отречение от кантовских попыток доказать правомочность общих основоположений морали привело к экспансии релятивизма? Кто же об этом пишет? Д.И. Дубровский: «Твёрдая почва под ногами, которую человек чувствовал в своей повседневной жизни ещё в середине прошлого века, превращается в зыбучую среду неопределённости и проблемности»<sup>119</sup>. Право, где же тот окоп, из которого мы стреляем?

Предположим, мы оказались настоящими приверженцами морального релятивизма. Мы пытаемся внести нравственную ясность в конкретную историческую ситуацию, мобилизуем этическое знание к толкованию своеобразности этой ситуации. Но рано или поздно мы невольно задумаемся о некоторых общих критериях, которые оказываются продуктивными для моральной рефлексии. И тогда мы вновь обратимся к Канту.

Неужели концептуальное осмысление релятивизма сводится к давнему истматовскому правилу: «Нельзя соединять, но нельзя и разъединять»? Вероятно, сходные мысли излагает и Г.Д. Левин, который уже в другой полемике пишет: «Как мне это до боли напоминает хрестоматийное понимание диалектики как науки о всеобщей связи и развитии. Но если диалектика и релятивизм – одно и то же, то в чём смысл замены одного термина другим? А если это всё-таки разные концепции, то в чём состоит их разница?»<sup>120</sup>.

### **О так называемом постмодернистском релятивизме**

Будет, вероятно, преувеличением сказать, что современная философия успешно преодолевает релятивистскую установку. Более того, она успешно осваивает её и даже оценивает как более адекватно отражающую ситуацию в теории познания. Так, постмодернисты считают, что единственной и предельной предметностью обладает только текст. Он-то как раз и наделён множеством смыслов. При этом текст рассматривается как самодостаточная реальность. Оспаривается любое соотнесение с внеязыковой подлинностью.

Размышляя о процессах человеческого познания, М. Фуко по сути дела свёл истину к эффекту. Но каким образом рождается этот эффект? Речь идёт лишь о «воле к истине». Он инспирируется про-



цедурой фальсификации. Но само это устремление обнаруживает себя в принуждении, т. е. в навязывании определённых представлений. Таким образом, проблема истины замещается вопросом о формах дискурсивных практик, артикулирующих знание. Классическая постановка вопроса об истине имела не только когнитивный, но и аксиологический аспект. Однако новейшая модель оценивает истину только социально-операционально. Фуко сформулировал тезис, который лежит в основании всех постмодернистских рефлексий. Стало быть, истина принадлежит этому миру. В нём она воспроизводится при помощи многочисленных принуждений, располагая при этом солидными эффектами власти.

О постмодернистском понимании релятивизма обстоятельно и серьёзно пишет в рецензируемом труде Н.С. Автономова. Она показывает неправомочность нехитрой логики: Деррида – постмодернист, а значит, релятивист, и далее следуют обвинения во всех моральных и гносеологических грехах<sup>121</sup>. Нет оснований приписывать постмодернистам тотальное разрушение основ культуры и познания. Неправомочна и демонизация постмодернизма. А главное в рассуждениях Н.С. Автономовой: сам Ж. Деррида никогда не считал себя ни постмодернистом, ни релятивистом<sup>122</sup>. Само понятие «релятивизм» несёт на себе большую нагрузку – не только концептуальную, но и эмоциональную. «Для Деррида, – пишет Н.С. Автономова, – не безразличен вопрос о том, что же позволяет философии, которая остаётся в каждый момент продуктом развития данного конкретного общества, достигать измерения всеобщности и универсальности»<sup>123</sup>.

Постмодернисты, как показано в главе Н.С. Автономовой, занимаются возможной концептуализацией особых форм опыта. При этом «структурная открытость» позволяет сопрягаться формальному, экзистенциальному, онтологическому. Н.С. Автономова пишет: «Мы видим, что проблема релятивизма не замкнута: способы её постановки (обострение или, наоборот, размывание) становятся лакмусовой бумажкой для характеристики определённой ситуации в обществе, науке и культуре – ситуации вполне объективной и не определяемой чьей-то злой или доброй волей. Эта ситуация требует от человека одновременно и большей смелости (не бояться неожиданного), и большей мудрости (являть терпение и толерантность)»<sup>124</sup>.

## Релятивизм в историческом ракурсе

Едва ли не все участники исследования анализируют исторические версии релятивизма. Они подчёркивают, что абсолютизм первичен и логически, и исторически. Г.Д. Левин пишет: «Действительное решение парадокса Гераклита осуществляется за счёт того, что выявляется и устраняется общая методологическая основа дискутирующих сторон, в данном случае абсолютизма Аристотеля и релятивизма Гераклита»<sup>125</sup>. Сам же Г.Д. Левин стремится найти ошибку, которая лежит в основе и абсолютизма Аристотеля, и релятивизма Гераклита и Протагора. В статье речь идёт также об афоризме, который Э. Гуссерль называет «формулой Протагора».

Прежде чем анализировать современные взгляды на эти проблемы, целесообразно обратиться к истории. Одним из первых защитников релятивизма был Протагор. Платон в диалоге «Теэтет» вкладывает в уста Протагора утверждение о том, что человек – мера всех вещей и что всякая вещь для меня такова, какой я её представляю. Если кому-то что-то кажется, то это и есть истина. В.А. Лекторский пишет: «Согласно этой позиции, у каждого своя истина. Уже в античности была обнаружена противоречивость такого рода высказываний, которые опровергают сами себя. Тезис о том, что у каждого своя истина, претендует на общезначимость. То есть согласие с этим тезисом означает, что есть по крайней мере одна истина, которая не у каждого своя, а общая для всех: это истина о том, что у каждого своя истина. Но если есть общезначимые истины, тогда почему мы должны останавливаться на признании только одной этой? Почему не могут быть общезначимыми и другие высказывания? Но тогда получается, что неверно само утверждение о том, что у каждого своя истина»<sup>126</sup>.

Основание для размышлений о релятивизме возникли также при формировании экзистенциального психоанализа. Философы этой ориентации настаивают на уникальности жизни каждого человека. Экзистенциальный человек стремится обрести неповторимый жизненный опыт. Глубокое потрясение, которое он способен пережить, обращает его к подлинности. Но каким образом? Через переживание экзистенциальной тревоги, «тошноты», «страха ужаса», «одинокства», «заброшенности», «скуки». Таким образом

человек оказывается перед зияющей бездной бытия. Однако трагический опыт индивида экземплярен, он абсолютно релятивен. Столь же индивидуальным оказывается и выбранный человеком «жизненный проект». Человек сам архитектор этого проекта. Никто не может заменить его усилий.

Но тогда возникает вопрос – в чём же роль экзистенциального психоаналитика? Он ведь не имеет оснований предложить пациенту иной жизненный проект, нежели тот, который он сам облюбовал. Психоаналитик не может взять на себя роль наставника, советчика. Складывается классическая релятивистская ситуация, в которой роль терапевта сводится к нулю. Однако практика экзистенциализма показала, что экзистенциальная терапия возможна лишь в пределах общего расширения горизонтов человеческого существования<sup>127</sup>. Выход из положения, согласно Сартру, может быть связан лишь с реализацией свободы человека, когда он, осуществляя своё собственное понимание жизни, т. е. реализуя собственный жизненный проект, тем самым осуществляет взаимодействие с другими людьми: выбирая своё будущее, человек выбирает будущее и для других.

Важно, разумеется, обозначить и границы релятивизма, особенно в науках о человеке, как это сделано в статье В.А. Лекторского «Релятивизм и плюрализм в современной культуре»<sup>128</sup>. Не является релятивистским, допустим, представление о разных версиях антропогенеза: эволюционно-трудовой, психоаналитической, символической или игровой. В философии приветствуется множество концепций, связанных с одной проблемой. Не обладает этим статусом и утверждение, что происхождение человека до сих пор остаётся тайной? В этом высказывании содержится мысль о том, что данная тайна, удостоверенная, например, М. Шелером или К. Ясперсом, со временем может оказаться разгаданной. Собственно релятивистской оказывается установка, согласно которой все версии антропогенеза обладают одинаковой когнитивной ценностью, имеют вечное право на существование в философской антропологии. Релятивизм, по сути дела, снимает с повестки дня сам вопрос о том, что такое человек и как он возвысился над природным царством. Получается, что все версии антропогенеза имеют право на существование и ни одна из них не будет отброшена в процессе развития философской антропологии.

Классическая философия полагала человека особым родом сущего. Она не усматривала аналогов человеку в природном царстве. Соответственно, отмечалось, что бытие человека отличается от существования животного. В постмодернизме укрепилась другая мысль: никакой разницы между человеком и животным нет. Социобиологи, выявив связь агрессивного поведения с биологическими компонентами, не могут ответить на основные вопросы, интересующие социологов: какие агрессивные действия имеют биохимические (генетические) основания, как действуют эти биохимические факторы, какую роль играет социальная среда для их проявления.

Современные данные не позволяют утверждать, что агрессивное поведение индивидов детерминировано генами или биологическими факторами. В то же время имеются убедительные доказательства чрезвычайной роли навыков и социальной среды. Исследования биологических аспектов социального поведения показывают, что генетические и биохимические факторы устанавливают общие параметры вариации поведения. Социобиологический анализ направлен на объяснение специфического поведения, огромных его вариантов в различных культурах и исторических эпохах. Учитывая, что биохимические и генетические факторы являются лишь своего рода «подмостками», что именно культура и история дают сценарии социальной жизни, следует отдать пальму первенства биосоциологии, акцентирующей внимание на социологии, а не социобиологии, которая базируется на биологии.

Сама эта проблема существует в философии во множестве вариантов. Это свидетельствует о многообразии подходов к данной теме, что отнюдь не парадоксально для философии. В частности, К. Ясперс считал, что в соматическом плане, т. е. с точки зрения анатомии, физиологии, фармакологии, патологической анатомии и терапии, человек не отличается от животного<sup>129</sup>. Однако немецкий философ в то же время подчёркивал, что в психопатологии проблема «человеческого» наличествует всегда: ведь любая психическая болезнь вовлекает в процесс своего развития как дух, так и душу человека. Стало быть, согласно Ясперсу, потомка Адама можно рассматривать и как животное, и как человека. Но немецкий философ не считал, что эти две позиции равноправны, что вообще не имеет значения, считать ли человека животным или особым родом

сущего. Релятивизм же, следовательно, упрощает обе позиции, следуя тезису П. Фейерабенда: «всё годится». В.А. Лекторский поэтому отмечает, что выводы, согласно которым человек творит реальность, в которой живёт и которую познаёт, и может делать это каким угодно способом – «anything goes», – это законченный и последовательный релятивизм.

В статье В.А. Лекторского рассматриваются разные проблемы интересующей нас темы – релятивизм и диалог, культурное разнообразие и мультикультурализм и др. Хотим добавить некоторый комментарий к примеру, который он приводит. Касаясь темы – события и того же «не было», Владислав Александрович рассказывает о том, что несколько десятков человек, страдающих психическим раздвоением личности, утверждали, что отцы приставали к детям с сексуальными домогательствами. Но родители доказали, что ничего этого не было. На самом деле, конечно, этот факт не позволяет трактовать его в духе релятивизма: «можно считать, что было, а можно, что и не было». Для такой установки нет оснований, поскольку уже З. Фрейд показал, каковы причины такого заблуждения у мнимых жертв. Они сами испытывали сексуальное влечение к отцу, которое и предстало в их воспоминаниях как реальное событие. Домогательства не было, но оно было фантазией детей.

## РАЗДЕЛ III ЭКСЦЕНТРИКА ЧЕЛОВЕКА

### Глава 1. Экспансия абсурда

#### Выбор как феномен человеческого бытия

Повседневность неотступно предлагает нам ситуацию выбора и властно требует ответа. Изложить собственное мнение или присоединиться к общей, уже закреплённой жизненной позиции? Искать Бога или примкнуть к свободомыслию? Склониться перед законом или попытаться обойти его? Прислушаться к голосу совести или добиваться успеха любым путём? Довериться любимой или сразить её жестокостью? Испытать радость общения на людном перекрестке жизни или «ощутить сиротство как блаженство»?

Выбор, являясь универсальным феноменом человеческого бытия, обнаруживает себя в разных культурных контекстах. В средневековой культуре выбор связан с социальными установками, которые жёстко детерминированы. Здесь поступок чаще всего выступает как социальный акт. В постклассической культуре выбор уже не тяготеет к корпоративному согласию, а ориентирован на сугубо индивидуальный, уникальный шаг. Однако проблема получает особую заострённость, когда любой альтернативный поступок оказывается абсурдным. По сути дела, такая ситуация сигнализирует о том, что «выбора нет». Но он всё же взывает к человеку своей неотвратимостью. Такое экзистенциальное положение обязывает к философской зоркости и трагичности.

Вероятно, в этом контексте философов можно разделить на две категории в понимании интеллектуальной культуры. Есть такие мыслители, которые воспринимают наличную культуру как стабильную систему, пытаются осмыслить её основания и перспек-

тивы без взыскующего, тревожного отношения к ней. Такой тип философа М. Бубер называет непроблематическим. Исследователи такой ориентации склонны превращать философию в специальную систематическую науку. К ним можно отнести Аристотеля и Гегеля. Но есть и иной интеллектуальный типаж. Здесь осваивается нестабильное, пошатнувшееся время. Такому философу нет дела до выстраивания философской системы. Он должен осмыслить направленность «свихнувшегося мира», его ущербность. К таким мыслителям можно отнести Б. Паскаля и С. Кьеркегора. «Всякая боль культуры, угаданная Кьеркегором или Достоевским, – разрушительна для системы»<sup>130</sup>.

Человеческое бытие само по себе становится проблематичным для Августина Блаженного. Но уже для Фомы Аквинского оно теряет свою напряжённость с тем, чтобы в трудах Б. Паскаля обрести ещё большую остроту. Бурное развитие науки, изменившее картину мира, привело к переосмыслению проблемы человека. В эпоху эллинской и средневековой цивилизации земной шар казался беспредельно великим по сравнению с окружающими его небесными сферами.

Если раньше представление о быстротечности земной жизни, которая в своём значении представлялась величайшим благом, беспокоило умы, то теперь возникает сознание ничтожности этой жизни в холодном и бесстрастном космосе. Осознание того факта, что Вселенная не знает ни центра, ни вечных очертаний, безразлична к благополучию и счастью человека, естественно, породило трагическое мироощущение. Беспредельность надвинулась на человека со всех сторон, и он оказался в мире, реальность которого не позволяет видеть в нём прежний дом. «В этом мире, – отмечает М. Бубер, – он оказался беззащитным, но на первых порах разделял восторг Бруно перед его величием, затем математический восторг Кеплера перед его гармонией, до тех пор, пока через сто с лишним лет после смерти Коперника и издания его трудов новая реальность не проявляла себя куда решительней, чем реальность вселенной»<sup>131</sup>.

В начале нового времени появился мыслитель, придавший антропологии блеск и новые силы. Это Блэз Паскаль – французский математик, физик, религиозный философ. Исходя из тезиса о двойственной природе человека как основного положения, Паскаль

трактует моральную природу человека как соединение доброго и злого. Только христианская религия с её учением о грехопадении и преемственности греха даёт удовлетворительное объяснение этой двойственности человека, что является для Паскаля аргументом в пользу её реальности.

В произведениях Паскаля антропология находит наиболее впечатляющее выражение. Французский философ, как никто другой, был подготовлен к решению этой задачи. Он обладал несравненным даром освещать наиболее тёмные вопросы и собирать в единое целое сложные и рассеянные системы мысли. Нет, кажется, ничего неподвластного остроте его мысли и ясности стиля. Он соединил в себе преимущества современной литературы и философствования, но использовал их как средство борьбы против современного духа – духа Декарта и его философии.

На первый взгляд, кажется, будто Паскаль принимает все предпосылки картезианства и современной ему науки. Он соглашается с тем, что нет ничего в природе, что неподвластно научному разуму, как нет ничего неподвластного геометрии. Это, по словам Э. Кассирера, поистине странное событие в истории идей: один из величайших и самых глубоких геометров стал запоздалым рыцарем средневековой философской антропологии.

Паскаль выступает против пафоса тотального расчленения природы, постижения её на путях логического и экспериментального умозрения. Теперь реальным стало только то, «что можно было взвесить и измерить, / Коснуться пястью, выразить числом»<sup>132</sup>.

Но не всё подвластно геометрии. Не всё можно измерить количественно и разять на части. Воспользуемся строчками М. Волошина для иллюстрации этой мысли:

Природа, одурелая от пыток,  
Под микроскопом выдала свои  
От века сокровеннейшие тайны:  
Механику обрядов бытия.  
С таким же исступлением, как раньше,  
В себе стремился выжечь человек  
Всё то, что было плотью, как теперь.  
Накладывал запреты и табу  
На всё, что не сводилось к механизму:  
На откровенье, таинство, экстаз...<sup>133</sup>



По мнению Паскаля, именно природе человека присуще богатство и утонченность, разнообразие и непостоянство. Следовательно, математика никогда не сможет стать инструментом истинного учения о человеке, философской антропологии. Смешно было бы говорить о человеке как о геометрическом постулате. Строить моральную философию в терминах геометрической системы – это, с точки зрения Паскаля, абсурд, философская фантазия. Но традиционная логика и метафизика не более способны понять и решить загадку человека. Ведь их первый и высший закон – это закон непротиворечия. А рациональное, логическое и метафизическое мышление в состоянии понимать только такие объекты, которые свободны от противоречий, устойчивы по своей природе.

Как раз такой однородности, согласно Паскалю, мы никогда не встречаем у человека. Философу непозволительно конструировать искусственного человека – он должен описывать человека таким, каков он есть. Все так называемые определения человека – это лишь легковесные спекуляции, если они не основываются на опыте и не подтверждаются им. Нет другого способа понять человека, кроме изучения его жизни и поведения. Однако то, что мы при этом обнаружим, никоим образом не может быть описано одной-единственной простой формулой. Неизбежный момент человеческого существования – противоречие. Он – причудливая смесь бытия и небытия. Его место – между двумя этими полюсами.

В философии Паскаля обретает самообладание личность, которая стала бездомной посреди бесконечности. Всё здесь зависит от знания того, что он – иной, чем все остальные, и именно потому иной, что и в падении своём может остаться сыном духа. Человек – это существо, которое сознаёт своё место во вселенной. И куда бы он ни пошёл, он может сохранить это знание. Не то существенно в данном случае, что человек – единственное создание, дерзнувшее приступить к миру и познать его, хотя и это само по себе удивительно. Куда важнее, что ему известно отношение между ним и этим миром. Таким образом, прямо из этого мира возникло нечто, обращённое к миру. Отсюда следовало, что это нечто «из чреды мира» имеет и свою особую проблематику.

Вполне понятно, даже неизбежно, что первая реакция на эту новую концепцию мира могла быть только отрицательной: сомнение и страх. Даже величайшие мыслители не были свободны от

этих чувств. «Кто вдумается в это, – пишет Паскаль, – тот содрогнётся; представив себе, что материальная оболочка, в которую его заключила природа, удерживается на грани двух бездн – бездны бесконечности и бездны небытия, он преисполнится трепета перед подобным чудом; и сдаётся мне, что любознательность его сменится изумлением, и самонадеянному исследованию он предпочтёт безмолвное созерцание»<sup>134</sup>.

Паскаль, назвавший человека «мыслящим тростником», исходил из идеи нереализованности, ничтожности человека. «А потом пусть человек снова подумает о себе и сравнит своё существо со всем сущим; пусть почувствует, как он затерян в этом глухом углу Вселенной, и выглядывая из чулана, отведённого ему под жильё, – я имею в виду зримый мир – пусть уразумеет, чего стоит наша Земля со всеми её державами и городами и, наконец, чего стоит он сам. Человек – в бесконечности – что он значит?»<sup>135</sup>.

Оценивая философские воззрения Паскаля, Н.А. Бердяев отмечал, что человек может познавать себя сверху и снизу, из своего света, из Божественного в себе начала и познавать из своей тьмы, из стихийно-подсознательного и демонического в себе начала. «И он может это делать потому, что он двойственное и противоречивое существо, существо в высшей степени поляризованное, богоподобное и звероподобное, высокое и низкое, свободное и рабье, способное к подъёму и падению, к великой любви и жертве и к великой жестокости и беспредельному эгоизму»<sup>136</sup>. Эту двойственность, подмечает Бердяев, Паскаль выразил лучше всех. Французский философ подчёркивал, что человек – самая ничтожная былинка в природе, но всё-таки былинка мыслящая.

Антропологический вопрос, подразумевающий человека в его специфической проблематике, прозвучал в ту пору, когда был расторгнут изначальный договор между Вселенной и человеком. Именно тогда человек почувствовал, что он в этом мире – пришелец и одиночка. Распад этого образа Вселенной и, следовательно, кризис её надёжности, по мнению М. Бубера, повлёк за собой и новые вопросы беззащитного, бездомного и потому проблематичного для самого себя человека.

Распад обустроенности, как полагает иерусалимский философ, происходит не в первый раз. Но от каждого очередного кризиса к следующему ведёт какой-то общий путь. Суть у этих кризисов

общая, но они не одинаковы. Космологический образ вселенной Аристотеля раскололся изнутри потому, что душа в своей сокровенной глубине соприкоснулась с проблемой зла и ощутила вокруг себя раздвоившийся мир.

Теологическая картина мира Фомы Аквинского раскололась снаружи потому, что вселенная объявила себя беспредельной. Миф, дуалистический мир гнозиса – вот что вызвало кризис в первом случае. В другой раз то был не облечённый ни в какой миф космос науки как таковой. Одиночество Паскаля на самом деле исторически моложе, чем одиночество Августина, но оно полнее и неизбытнее. Действительно, возникает нечто новое, чего не было прежде. Идёт работа над новым образом мироздания, но не над новым мировым домом.

Стоит лишь принять идею бесконечности – и человеческого жилища из этой вселенной уже не выстроить. И нужно ведь ещё ввести эту самую бесконечность в новую картину мироздания, а это оборачивается явным парадоксом, ибо образ – если он и вправду образ или картина – ограничен, но однако же должен вобрать в себя безграничное. Другими словами, если мы достигнем крайней точки этого образа, который отстоит от нас, говоря языком современной астрономии, на сотни миллионов световых лет и располагается где-то близ звёздных туманностей, то мы со всей непреложностью ощути́м, что эта вселенная не имеет и не может иметь конца.

Люди, не задумываясь над этими бесконечностями, дерзновенно берутся исследовать природу, – отмечает Б. Паскаль, – словно они хоть сколько-нибудь соразмерны с ней. Как не подивиться, когда в самонадеянности, безграничной, как предмет их исследований, они рассчитывают постичь начало сущего, а затем и всё сущее? Ибо подобный замысел может быть рожден только самонадеянностью, всеобъемлющей, как природа, или столь же всеобъемлющим разумом<sup>137</sup>.

## Муки поступка

Изучение темы абсурда мы находим в творчестве С. Кьеркегора. Слово «экзистенциальный», которое полно смысла у датского мыслителя, не имеет сходных значений в английском языке. Тема выбора в трактовке С. Кьеркегора отягощена большой остротой и драматичностью. Это обусловлено феноменом абсурда, который

проступает в размышлениях Кьеркегора. Он отмечал, что выбор сам по себе имеет решающее значение для внутреннего содержания личности: «осуществляя выбор, человек наполняется выбранным, если же он не выбирает, он чахнет и гибнет»<sup>138</sup>.

Выбор, по Кьеркегору, сопряжён с неотлагательностью. Всякое промедление с решением и поступком чревато грозными последствиями. «Внутреннее движение личности не оставляет времени для эксперимента мысли... Наступит наконец минута, когда более и речи быть не может о выборе»<sup>139</sup>. В этом случае уже сам выбор будет властвовать над ситуацией и человеком. Жизнь сведёт свои расчёты, и человек утратит самого себя, своё «я».

Выбор всегда труден. Ведь прибегая к решению, человек расстаётся со своей былой свободой. Но прежняя свобода была мнимой. Сущность её заключалась в том, что человек до выбора ещё не обрёл себя. Он стоит перед неисчислимым набором возможностей. Но сам при этом наслаждается этими иллюзорными путями. Но вот выбор реализован. Остаётся не множество предполагаемых случаев, а лишь один из них, который становится реальностью. Теперь нет необходимости перебирать варианты. Нужно осуществить то, что выбрано.

Минута, когда человек сознаёт своё вечное значение, самый замечательный момент в жизни. Человек чувствует себя как бы захваченным чем-то грозным и неумолимым, чувствует себя пленником навеки, чувствует всю серьёзность, важность и бесповоротность совершающегося в нём процесса, результатов которого нельзя уже будет изменить или уничтожить веками веков, несмотря ни на какие сожаления и усилия. В эту серьёзную и знаменательную минуту человек как бы заключает союз с вечной силой, смотрит на себя самого как на объект, сохраняющий значение во все века, сознаёт своё вечное и истинное значение, как человека. Но можно ведь и не допустить себя пережить такую минуту!<sup>140</sup>

Однако почему миг выбора обладает таким значением? Что может подтвердить ценность решения? Акт выбора, полагает Кьеркегор, реализуется не с помощью разума. Это во всех отношениях волевой акт. Для мысли нет таких противоречий, которые она не могла бы примирить, сретушировать. Свобода воли же, напротив, выражается в том, что одна из противоположностей будет исключена. Сам принцип «или-или», который Кьеркегор положил в основу своего учения, – это принцип, выражающий сущность человеческой воли, а не человеческого разума.

Но способна ли воля создать человека? «Выбирая, я не полагаю начала выбираемому, оно уже должно быть положено раньше, иначе мне нечего будет выбирать, и всё-таки если бы я не положил начала тому, что выбрал, я не выбрал бы в истинном смысле слова. Если бы выбираемое не существовало... до выбора, то я не выбрал бы, а творил, но я не творю, а лишь выбираю себя самого. Поэтому как вся природа создана из ничего, так и я сам, как непосредственная личность, создан из ничего; как олицетворение же свободно духа я начинаю существовать лишь благодаря принципу противоположности, то есть выбору самого себя»<sup>141</sup>.

Но как возникает в этих рассуждениях тема абсурда? Бог Авраама совершенно своеволен и свободен. Он даёт указание Аврааму принести в жертву сына. Бог не знает никаких законов не только над собой, но и не признает тех, которые сам же утвердил в качестве основных принципов для своего народа. Бог – абсолютно непостижим в человеческих понятиях. Мы не можем судить о том, хорошо или плохо поступил Бог, подвергнув Авраама такому жестокому испытанию. У нас нет оснований просить Бога, чтобы он отказался от своего желания проверить, насколько прочна вера Авраама. Да и сам Авраам не вправе рассчитывать на то, что в своих молитвах он обращается именно в Богу. Смысл молитвы в возможности отказа. Небеса безмолвствуют. Нет ответа на вопрос, слышит ли Бог молитву, готов ли он отменить испытание. Бог – трансцендентен. А вера – абсурдна. «Кьеркегор всю жизнь пытался преодолеть раздвоенность – и остался раздвоенным, всю жизнь писал о том, что человек должен преодолеть отчаяние – и жил в отчаянии; страстно боролся за серьёзность философии в жизни – и остался ироником и в своих поступках, и в своих произведениях; видел всегда спасение в вере – и не мог поверить»<sup>142</sup>, – пишет П.П. Гайденко.

Итак, корень абсурда утопает в глубокой почве трансцендентного. Абсурд становится мерой нашей свободы. Вектор свободы направлен в бесконечность. А человек конечен во всех своих ипостасях. Это и позволяет выявить онто-антропологическую природу абсурда. Его источником является разум. Встречаясь с абсурдом, мы добровольно погружаемся в него, признавая его непреложность и значимость. Здравый смысл и безрассудство меняются местами. Мы обмениваемся друг с другом психопатическими реакциями и

радуемся, что безнаказанно участвуем в этом добровольном помешательстве. Мир нельзя изменить или исцелить, говорят французские постмодернисты. Важно приспособиться к нему, подчас выворачивая наизнанку смыслы, рождённые в его недрах.

Жизнь многообразна: есть в ней смешное, гротескное, противоречивое. Но в данном случае речь идёт не о психопатологии обыденной жизни по З. Фрейду, не о социально-критической «воркотне» по поводу разных неистребимых безобразий, не о человеческом цинизме или глупости, которых, само собой понятно, не занимать. Абсурд – уникальное явление. Как феномен он глубоко укоренён в обществе. Он онтологичен, потому что без него здание социума обрушится.

Антропологический и онтологический типаж представленного Сартром человека ясен – это человек самодостаточный и параллельно человек-проект, человек, чей центр непрерывно отбрасывается на периферию его бытия. Самодостаточны не общественные ценности, как это думалось радикально настроенной французской профессуре конца XIX в., самодостаточен субъект, формирующий их. Утверждая, что существование предшествует, т. е. определяет сущность, мы косвенно утверждаем, что ничего априорного в нашей жизни нет. Человек абсолютно свободен, и таков он в бесконечности определяющего его отчаяния или, опираясь на хайдеггеровскую терминологию, «заброшенности».

Как правило, мало кому приходит в голову читать произведения А. Камю и Ж.-П. Сартра синхронно. Взяли с утра пораньше, к примеру, «Тошноту», а вечером обратились к «Недоразумению» или «Постороннему». Картина сложилась бы тяжкая, но зато целостная, высвечивающая основополагающие векторы исповедуемых настроений. Как правило, более того, между чтением одного автора и другого проходит столь много времени, что их позиции безраздельно и до самых тонкостей отождествляются, давая повод считать, что атеистический экзистенциализм как система взглядов развивался вполне гармонично, не оставляя места многочисленным недомолвкам, характеризующим данное направление<sup>143</sup>, – пишет Ф. Компюэн.

Существует и иное представление, коснувшееся, в частности, интересующего нас понимания абсурда – якобы, будучи весьма неопределённой категорией человеческого бытия, а то и диффузным ощущением, абсурд понимается одинаково обоими авторами: «Сартр и Камю совпадают в том, – отмечает Самарий Великов-

ский, – что материальное, “тварное” для них после “смерти Бога” есть скопище незаконного вещества – оно не упорядочено, лишено разумного стержня, устремлённости, глубинного содержания и смысла. Но если Сартра бездуховно-пустая полнота сущего отвращает, то Камю привлекает – кажется возможным убежищем, спасительным лоном. “В глубине моего бунтарства дремало согласие”, – роняет Камю, имея в виду звездные миги пьянящего причащения “явств земных”. Это уже парадоксальная любовь к року – это усмотрение “дома” для личности в том, что оценивается как хаос без хозяина, выдаёт “возвратные ожидания”, с какими мысль Камю отправляется в своё путешествие, и предвещает будущие расхождения двух истолкователей “смыслоутраты”<sup>144</sup>.

Альбера Камю называли «певцом абсурда». Он писал о том, что чувство абсурдности поджидает нас на каждом углу. Это чувство неуловимо, но оно реально. Человек живёт, но жизнь его бесцветна, неинтересна. «Подъём, трамвай, четыре часа в конторе или на заводе, обед, трамвай, четыре часа работы, ужин, сон; понедельник, вторник, среда, четверг, пятница, суббота, всё в том же ритме...» Человек, как греческий Сизиф, наказанный богами, обречён на бесконечное повторение одного и того же бессмысленного действия. Тот же Сизиф, только спустившийся с высоты гор и обменявший камень на такое же бессмысленное существование среди людей, – это «Посторонний».

«Посторонний», родное дитя чувства абсурда, возмущает ещё не пробудившееся общество тем, что начисто лишен нормальных человеческих переживаний и чувств: его не трогает смерть родной матери, он способен на «абсурдное» убийство и не испытывает чувства вины и мук совести, его оставляет равнодушным мысль о собственной смерти. Внутренний мир «постороннего» как будто находится в состоянии эмоционального покоя. Он, кажется, чем-то похож на аутиста, пребывающего в заворожённом покое.

Мерсо единственный раз выходит из себя, когда его в камере накануне казни посещает священник и заводит разговоры о Боге. Эти речи буквально взрывают крепость его холодного равнодушия, и впервые за всю повесть он разряжается полноценным, эмоциональным, полным гнева монологом: «Я был прав, я и сейчас прав, всегда был прав, – лихорадочно выкрикивал он, – всё – всё равно. Ничто не имеет значения, и я твёрдо знал почему... Что мне

смерть других, любовь матери, что мне Бог, жизненные пути, которые выбирают, судьба, которой отдают предпочтение, раз мне предназначена одна-единственная судьба, мне и ещё миллиардам других избранных, всем, кто, как и он, называют себя моими братьями. Другие тоже приговорены к смерти»<sup>145</sup>. Именно здесь, как нам кажется, обнажается то, откуда, как раковая опухоль, прорастает в мир это новое чувство абсурда. Это место в человеке, которое когда-то занимал Бог и наполнял жизнь смыслом, создавая в ней горизонт бесконечности. Теперь на этом месте осталась зияющая дыра, и это *ничто* стало дырой в основании навеки конечного человеческого существа.

### Угрозы абсурда

Абсурд как социальный феномен далеко не безобиден. Он позволяет властолюбителям затуманивать мозги, приучает к безмыслию. Абсурд даёт возможность шизофренизировать общество, но вовремя прописать и антидепрессанты. Позже, уйдя из конкретных временных рамок, мы поражаемся всеобщему абсурдному ослеплению. Прозревая, мы осознаём, что повторение исторической трагедии, как подметил Гегель, выглядит уже откровенным фарсом. Человечество смеясь прощается со своим прошлым. Добавим от себя вслед за Гегелем и Марксом, который его цитировал: «но платит за это дорогую цену».

Что же мешает нам сегодня снять пелену с глаз – глупость, страх перед властью, социальный конформизм, стереотипность мышления, психологическая усталость, неустранимая психопатология жизни? Что превращает абсурд в норму общественной жизни? История услужливо предлагает иллюстрации. Средневековые юристы по всем канонам судебных уложений судили козла, виновного будто бы в злоумышленном поступке. Козни усматривали не только у животных, но даже у отдельных предметов. В среде феодалов расточительность уважалась несравненно больше, чем бережливость – важнейшее достоинство буржуа. Степенные американские фермеры чинили расправу над невинным негром, сжигая его заживо. Толпы людей, беснуясь, следовали за фюрером. Народы, протестуя против войны, неожиданно бросались друг на дру-



га. Демократия утверждала себя бомбометанием. Праведность, как подметил Шекспир, служила пороку. Глупость предьявляла себя в маске мудреца.

Вообще говоря, тема абсурда давно привлекала внимание философов и социологов. Но прежде всего она рассматривалась как сбой логики, нелепость рассуждения. Данная проблема выявилась поначалу при разграничении истинных и ложных рассуждений. Это было особенно важно для риторической и судебной практики. Но уже в эпоху Возрождения было замечено, что в самой жизни, а не только риторической практике полно нестыковок: безумие часто выдаёт себя за разум, порождая абсурдные ситуации. Эразм Роттердамский не уклонился от сарказма, назвав свою книгу «Похвальное слово глупости». «Мужчины рождены для дел правления, а потому должны были получить несколько лишних капелек разума, необходимых для поддержания мужского достоинства», – язвительно писал великий гуманист. Он ещё уточнял: «Глупость создаёт государства, поддерживает власть, религию, управление и суд. Да и что такое вся жизнь, как не забава глупости?» Абсурд – прежде всего недомыслие, неспособность добраться до смысла, завершить траекторию мысли.

Депутат Олег Смолин представил в Государственную Думу альтернативный вариант проекта об образовании. В частности, он сказал: «Поклонникам англо-американских моделей, которые вводят ЕГЭ и прочие “новшества”, напомним высказывание знаменитого американского просветителя Бенджамина Франклина, сделанное в XVIII в. У него спросили: почему Вы так много заботитесь о просвещении простолюдинов? Он ответил: простолюдин, стоящий на своих ногах, несравненно лучше джентльмена, стоящего на коленях. Уверен, что стране нужен закон, создающий равные возможности в образовании, отвечающий принципу.

В.В. Жириновский похвально отозвался об этом проекте. Но всё же заметил, что если этот проект принять к реализации, то в стране все будут хорошо образованы. А это приведёт к смуте и распущенности. Нам, мол, не нужна хорошо образованная страна, это плохо кончается. Чего не скажешь в полемическом запале!

Французские философы набрали умопомрачительную коллекцию современных глупостей, которые по глубине и затратам, вполне тянут на статус абсурда. Возьмём наудачу пример из ар-

сенала философа Жака Бодрийера. Внимание французских политиков привлёк Судан. Туда был направлен высокопоставленный чиновник, который должен был изучать потребности суданцев в современных коммуникативных технологиях. В самом деле, пора узнать: умеют ли эти люди общаться? Нельзя ли донести до них европейские земледельческие рецепты с помощью видеокассет? Факт, что они голодают и надо научить их возделывать сорго. Но зачем же посылать туда агрономов при наличии современных коммуникаций? Пусть этот травянистый злак придёт к ним на аудио- и видеокассетах. Если не подключить суданцев к современной технике общения, они умрут с голоду. Вот ведь как умно придумано. Власть только забыла учесть элементарные особенности жизни суданцев. В итоге случилась гуманитарная конфузия.

Города и деревни Судана были снабжены видеоманитофонами. Но местная мафия быстро овладела сетью видеосалонов. Вместо учебных кассет про сорго открылся прибыльный рынок порнографических кассет. Это, впрочем, понравилось населению больше, чем возделывание сорго. Питательный злак или видео – какая разница? Притча, замечает Бодрийер, достойная того, чтобы её занести в книгу абсурда. «Мы живём в постоянном воспроизведении идеалов, фантазмов, образов, мечтаний, которые уже присутствуют рядом с нами и которые нам, в нашей роковой безучастности, необходимо возродить вновь и вновь»<sup>146</sup>, – писал он.

Социальные философы фиксируют: идея прогресса исчезла, но прогресс продолжается. Отныне это скорее раковое разрастание, нежели общественное развитие. Вместо шумного переселения народов – тихая азиатизация Европы. Идея богатства, которое предполагает производство, исчезла, но производство как таковое осуществляется наилучшим способом. И по мере того, как исчезает первоначальное представление о его конечных целях, рост производства ускоряется. Все заняты продажей, но трудно понять, откуда берётся первоначальный продукт. Идея исчезла в политике, но политические игры, напротив, усилились и разрослись. Телевидение потеряло интерес к тем образам, которые оно производит. Оно могло бы продолжать свою активность, даже если бы человечество исчезло. Образы вылезли из телевизионного экрана, и теперь их невозможно загнать обратно, как пасту в тубик.

Абсурд многолик и культурно обусловлен. То, что считалось разумным для одной культуры, оказывается безумным для другой. Логичное и правильное для своего времени воспринимается как ужас в другой эпохе. Первые христиане, наблюдая за шествием Христа на Голгофу, надеялись, что сейчас он явит свой гнев и свою мощь. Случись бы такое с Зевсом, он закидал бы всех огненными плевками и испепелил бы молниями. Но Иисус не явил своей Божественной сути и был распят рядом с разбойником. Верить в такого Бога с точки зрения язычников абсурдно. Но ученики Христа, напротив, были убеждены, что безумием является почитание земного кесаря.

### Чувство абсурда

В начале минувшего столетия темой абсурда увлеклись психологи. Нет ли психологических предпосылок для массовой подверженности абсурду? Английская исследовательница Мелани Кляйн<sup>147</sup> внимательно вгляделась в первый год жизни ребёнка. И тут обнаружилось, что самочувствие ребёнка в эти месяцы предельно далеко от идиллии. Откровенно говоря, он находится на грани жизни и смерти даже в том случае, когда его физическому здоровью ничего не угрожает. Более того, именно в первое полугодие закладываются важнейшие структуры человеческой психики, во многом определяется его психическое здоровье и дальнейшая судьба. Это, разумеется, противоречит обыденному наблюдению и даже здравому смыслу. Вот лежит младенец, он улыбается, шевелит ножками и ручками, тянется к окружающим предметам. Откуда, вообще говоря, смертельная опасность?

Ответ прост. Угроза возникает оттого, что родителям вообще непонятен психический мир ребёнка. Всё, что происходит в семье, они оценивают по меркам обыденного смысла, считая младенца маленьким взрослым. Но такое отношение к ребёнку чудовищно! Он действительно оказывается в предельно опасной зоне, потому что не находит адекватного ответа на свои запросы. Разве его не кормят, не забавляют, не любят? Конечно, любят. Но не настолько, чтобы развеять главное недоумение, которое рождается в его крохотной душе: зачем мама меня родила, а теперь хочет, чтобы я умер? Он ведь беспомощен, без материнской ласки не выживет.

И вот что происходит. У ребёнка есть три варианта жизненного выживания или, наоборот, капитуляции перед угрозами. Французский философ Жак Лакан формулирует жёстко: социализация или смерть. Не принявший угрозы культуры ребёнок умирает. Если мама хочет, чтобы я умер, у меня нет выхода. Младенец погибает от ощущения своей ненужности, от безнадёги. Вскрытие тела показывает, что он умер не от болезни, не от физиологической причины. Смерть наступила из-за психологического дискомфорта, из-за мучительного стресса.

Но есть и другой вариант. Младенец погружается в депрессию. Он выживает, но на всю жизнь сохраняет некую мазохистскую позицию. Мама хотела, чтобы я умер, но я не смог выполнить её наказа. Поэтому я живу и постоянно жалуясь, канючу, вякаю. Мир, оказывается, совсем не такой благоустроенный. Приспособиться к нему можно только одним способом – проявить жалость к самому себе. Потом во взрослой жизни это легко обнаружится в строчке М.Ю. Лермонтова: «Уж не жду от жизни ничего я». Или в есенинской печали: «Вечером синим, вечером лунным, был я когда-то красивым и юным». В предельном варианте мы имеем перед собой мазохиста, который выживает за счёт того, что сыплет себе соль на раны...

Оказывается, есть ещё один вариант выживания. Ребёнок не умирает, не погружается в депрессию. Он просто свыкается с тем, что в жизни одно с другим не смыкается. Мама то появляется, то исчезает. Материнская грудь то щедро отдаёт молоко, а то просто жадничает и сохраняет его в себе. Нежность сменяется холодным невниманием. Оказывается, человек – единственное существо на земле, которое может существовать в ситуации абсурда. Вряд ли медведь, сунувший лапу в пчелиное гнездо, сохранит свой рассудок, если там окажется ёж. Белочка не рассчитывает, что в расщёлканном орешке она обнаружит доллар, а не вкусное ядро.

Человек обладает сознанием, которое позволяет ему принять едва ли не любое экстремальное событие. В течение своей жизни он обнаружит, что жизнь не ложится под нас. Она противоречива, полна несогласованностей и разного рода несуразностей. Человек разумен, но часто поступает иррационально. Люди творят новое, но сами же его и разрушают. Человек – удивительное существо. Он всё понимает, но поступает наоборот. Это, впрочем, мысль Сокра-

та. Постоянно углубляющийся опыт рационалистического постижения жизни и кошмарное нежелание реальности укладываться в этот опыт. Неиссякаемый поток творчества, рождающий разрушение. Томление по красоте, избыточно переходящее в манку безобразного. Бесконечность творения и предельность человеческой жизни. Как сохранить трезвость мысли внутри этих парадоксов?

Чувство абсурда неизбежно в мире, лишённом Абсолюта, в мире, покинутом Богом. Если выход и рождение человека из первородного абсурда, из котла галлюцинаций был связан с самоограничением, с наложением запретов, табу, с разграничением дозволенного и недозволенного, пространства сакрального и профанного, а значит, с Богом, или, если угодно, созданием человеком Бога, богов (тотемы, табу, кто будет отрицать их конститутивную роль для первобытного сознания), то новое впадение в абсурд связано с невозвратимой утратой этих смыслообразующих приобретений. В итоге человек сталкивается с обнажившейся неразумностью мира, с бесчеловечностью человека, бессмысленностью жизни в горизонте неотвратимости смерти.

Абсурдный человек в толковании А. Камю до встречи с абсурдом живёт своими целями: заботой о будущем или об оправдании его. Он оценивает собственные шансы, рассчитывает на своих сыновей, верит, что в жизни всё наладится. Ему кажется, что он свободен. Абсурд развеивает все иллюзии: завтрашнего дня нет. Смерть и безумие непоправимы. У человека нет выбора. Камю писал: в итальянских музеях можно видеть маленькие разрисованные ширмы. Священник держал одну из них перед глазами приговорённого к смертной казни, скрывая от него эшафот. Как освободиться от этой идеологической ширмы?

Состояние человека в абсурде точно выразил Беккет: «Голый человек на каменистой душе и пустое небо над ним». Абсурд неизбежен, даже если история сводит с ним счёты...

Но стоит подумать, не пора ли Абсурду противопоставить зрелое гражданское мужество, здравый смысл и качественную социальную терапию.

## Глава 2. Феноменология человеческой жестокости

### Крушение иллюзий

«Анатомия человеческой разрушительности» – пожалуй, самая лучшая работа Эриха Фромма. В ней обобщены многочисленные попытки исследователя дать целостное представление о реформированном психоанализе, о специфике философско-антропологической рефлексии. Книга имеет энциклопедический характер: автор раскрывает широчайшую панораму биологических, психологических, антропологических учений. В ней изложены открытия, которые, как нам кажется, ещё не получили должного признания в европейской науке. Разрушительное в человеке философски переосмыслено Фроммом как проблема зла в индивидуе, в социуме, в истории, в жизни человеческого рода.

Э. Фромм в этом отношении следует за З. Фрейдом. Никто до Фрейда не уделял такого внимания наблюдению и изучению иррациональных, подсознательных сил, в значительной степени определяющих человеческое поведение. Он и его последователи в современной психологии не только открыли подсознательный пласт в человеческой психике – само существование которого отрицалось рационалистами, – но и показали, что эти иррациональные явления подчиняются определённым законам и потому их можно вполне рационально объяснить. Фрейд в числе первых, уже в 1914 г., вскрывает поразительное «крушение иллюзий», отрицание всех ограничений, которым подчиняются в мирное время. «Слепое бешенство», гнездящееся в подсознании наших цивилизаций, показал он, опрокидывает всё, что встаёт на его пути, будто после него нет ни будущего, ни мира.

В те годы изобретатель психоанализа принимается вычислять загадочное «стремление к смерти». Оно вырисовывается потихоньку, по ту сторону принципа наслаждения, свиваясь и клубясь под шумным воркованием и лукавыми проделками Эроса. Однако после 1918 г. и особенно после 1945 г. лик человека стал невообразимым, а идея человечности обрела двусмысленность. В мрачной тени планетарных курганов из мёртвых тел возникают предварительные вопросы: что бесчеловечно в человеке? Что заставляет отчаиваться? Именно на эти вопросы нужно ответить в первую очередь.

«Крушение иллюзий» Фрейда можно рассматривать как разочарование, как внезапное прозрение. Ужасные испытания вырывают людей из обманчивых убежищ, выхватывают из конфетно-розовых снов. Обнаруживается трагически жестокий урок реальности. И всё же Фрейду не удалось осознать полную меру падения человека. Фромм отмечает, что он был настолько проникнут духом своей культуры, что не смог выйти за определённые, обусловленные его границы. «Эти границы не позволили ему понять даже некоторых его больных и мешали ему разобраться в нормальных людях, а также в иррациональных явлениях общественной жизни»<sup>148</sup>.

Но те же самые трудности встали и перед Фроммом. Он был склонен связывать феномен разрушительности с садо-мазохистскими влечениями человека. С одной стороны, он стремился отличать их от разрушительности, с другой – подчёркивал их взаимосвязанность. Разрушительность, по мнению Э. Фромма, отличается уже тем, что её целью является не активный или пассивный симбиоз, а уничтожение, устранение объекта. Однако корни у этих феноменов общие – бессилие и изоляция человека. Если я не могу избавиться от чувства собственного бессилия по сравнению с окружающим миром, – попробуем воспроизвести логику вандала, – то я могу уничтожить его. Разумеется, если мне удастся это осуществить, то я окажусь в полном одиночестве, если вообще уцелею. Но это будет блестящее одиночество. Это такая изоляция, в которой мне не будут угрожать никакие внешние силы. Разрушить мир – это последняя отчаянная попытка не дать этому миру уничтожить меня. Цель садизма – поглощение объекта, цель разрушительности – его устранение. Садизм стремится усилить одинокого индивида за счёт его господства над другими, разрушительность – за счёт ликвидации любой внешней угрозы.

Вот ещё парадокс, на который обращает внимание Э. Фромм. Разрушительность почти всегда облекается в рационалистические одежды. Иначе говоря, она не просто существует, но ещё и обосновывается, обретая собственные резоны и аргументы. Пожалуй, нет ничего на свете, что не использовалось бы как рационализация разрушительности, – восклицает Фромм. Любовь, долг, совесть, патриотизм – их использовали и используют для маскировки разрушения самого себя и других людей.

Но Фромм проводит различие между двумя видами разрушительных тенденций. В конкретной ситуации эти тенденции могут возникнуть как реакции на нападение, угрожающее жизни или идеям, с которыми он себя отождествляет. Разрушительность такого рода – это естественная и необходимая составляющая утверждения жизни. Но есть иная разрушительность. Она является постоянно присутствующей внутренней тенденцией и ждёт лишь повода для своего проявления. Разрушительны любые проявления внутренней страсти, которая всегда находит какой-нибудь объект. Если по каким-либо причинам этим объектом не могут стать другие люди, то разрушительные тенденции индивида легко направляются на него самого.

Итак, в течение многих столетий складывалось впечатление, что человек – разумное существо. Разумеется, философы знали о существовании зла, но полагали, что человек в основном живёт в пространстве добра. Даже такой философ, как Т. Гоббс, который рассматривал жажду власти и враждебность людей друг к другу как движущие силы истории, не настаивал на полной «испорченности» человека. Он объяснял иррациональность человеческого поведения диктатом личных интересов. Поскольку люди одинаково стремятся к счастью, считал он, а общественного богатства недостаточно, чтобы удовлетворить в равной степени всех, то неизбежна борьба. Люди жаждут власти, чтобы обеспечить себе и на будущее то, что они имеют сегодня.

Однако добро и зло не рождаются безотносительно к человеку. Едва возникает вопрос, в чём истоки зла, мысль неотвратимо обращается к философскому постижению человека: добр ли, зол ли он по самой своей природе.

Фромм рассматривает феномен разрушительности через образ Танатоса у Фрейда. Немецкий психиатр понял, что деструктивные тенденции столь же важны, как и сексуальные влечения, пришёл к выводу, что в человеке проявляются два основных стремления: стремление к жизни, более или менее идентичное сексуальному «либидо», и инстинкт смерти, имеющей целью уничтожение жизни. Фрейд предполагал, что инстинкт смерти, сплавленный с сексуальной энергией, может быть направлен против самого человека либо против его объектов. Кроме того, он предположил, что ин-



стинкт смерти биологически заложен во всех живых организмах и поэтому является необходимой и неустранимой составляющей жизни вообще. Жизнь вопиет, защищаясь от смерти:

Не могу я писать о Беслане...  
«Это было не с нами, не с нами!» –  
жизнь кричит,  
защищаясь от зла.  
Здравый ум замечает:  
«Не с нами...  
Это было не с нами, не с нами –  
наша очередь не подошла!».

*(Римма Казакова)*

### **Человек – волк или овца?**

В древнейшей философии мы находим полярные точки зрения на эту проблему. Китайский философ Мэн-цзы полагал, что человек изначально добр. Заставлять человека творить зло – значит принуждать человека совершать нечто противоестественное. «Человечность – это сердце человека»<sup>149</sup>. Но вот и противоположная точка зрения Сюнь-цзы: «Человек имеет злую природу»<sup>150</sup>.

Зло в истории философии рассматривается как некая универсалия культуры. «Оно охватывает негативные состояния человека: старение, болезнь, смерть, нищету, униженность, – и силы, вызывающие эти состояния: природные стихии, общественные условия, деятельность людей. Понятие морального зла определяет то, чему противодействует мораль, что она стремится устранить и исправить: чувства, взгляды, намерения, поступки, качества, характеры»<sup>151</sup>.

Есть ли зло только естественный недостаток, несовершенство, само собой исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная сила, владеющая нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия? Этот жизненный вопрос может исследоваться лишь в целой этической системе.

Зло имеет собственные истоки. Русский философ С.Л. Франк писал: если бы человек был безгрешен, если бы вся жизнь человека была религиозно освящена, составляло бы гармоническое богочеловеческое единство, Бог сам действовал бы в человеке. Но

фактически человек есть греховное существо. Наряду с автономной волей, выражающей его связь с Богом, он обладает ещё самочинной волей, которая сама есть условие греха и которая влечёт его к греховным действиям, разрушая или по крайней мере повреждая нормальную, гармоничную основу его бытия. Автономная воля – стремление к добру и правде – практически неотделима в душевной жизни от воли самочинно-греховной. Конкретно к ней всегда примешивается элемент произвольности, корысти, гордыни и пристрастия<sup>152</sup>.

Праведное моральное негодование неразлично слито со злобой, ненавистью и мстостью и легко в них вырождается. Активное противоборство злу незаметно переливается в греховное властолюбие, в губительный деспотизм. Исторический опыт всех духовно-общественных движений, направленных на благую цель, показывает, что нередко вырождаются увлечённые греховными силами властолюбия и корысти, переходят в состояние, когда лозунги добра и святости становятся лишь лицемерным прикрытием греховных человеческих вожделений, и жизнь не только совершенствуется, а, напротив, начинает ещё больше страдать от господства зла. Всякая власть развращает, невольно склоняет человека к самовозвеличиванию.

Зло, как правило, настаивает на том, что добро и зло неразличимы. Некоторые этические системы несовместимы с признанием разницы между добром и злом, между красотой и безобразием. Но, становясь на такие позиции, лучше вообще не рассуждать о нравственных и эстетических предметах. Всякое зло может быть сведено к нарушению взаимной солидарности и равновесию частей и целого. К тому же в сущности сводится всякая ложь и всякое безобразие. Когда нечто частное, скажем, эгоизм, утверждает себя в качестве некоей абсолютности, это можно рассматривать как зло.

Христианство, как оно представлялось первым своим проповедникам, вовсе не стремилось к какому бы то ни было общественному перевороту: вся задача его состояла в религиозно-нравственном возрождении отдельных людей ввиду наступающей кончины мира. Признавая государство только как сдерживающую, репрессивную силу, христиане отнимали у него всякое положительное, духовное содержание. Для первоначальных христиан вселенная разделялась на два царства – царство Божие, состоявшее из них

самых, и царство злого начала, состоявшее из упорных язычников. Такое воззрение развивалось, например, Августином Блаженным в его книге «О граде Божием».

Христиане считали, что надлежит не искушаться видимым господством зла и не отречься ради него от невидимого добра – это подвиг веры. Зло видится повсеместным, неуничтожимым. Действительно для служения добру человеческая природа кажется вполне готовой и пригодной. В достижении общественного идеала все дурные страсти, все злые и безумные стихии человечества найдут себе место и назначение. Такой общественный идеал стоит всецело на почве господствующего в мире зла. Он не предъявляет своим служителям никаких нравственных условий, но ему нужны не духовные силы, а физическое насилие. Такой идеал требует от человечества не внутреннего обращения, а внешнего переворота.

Русские религиозные философы считали человеческую природу злой в своём исключительном эгоизме и безумной в своём стремлении осуществить этот эгоизм. Человек, который, к примеру, основывает своё право действовать и переделывать мир по-своему, по существу убийца. Он неизбежно будет насильствовать и сам неизбежно погибнет от насилия.

Зло бывает или безусловное (как, например, смертный грех, вечная гибель), или же относительное, т. е. такое, которое может быть меньше другого зла и сравнительно с ним должно считаться добром (например, хирургическая операция для спасения жизни). В.С. Соловьёв иллюстрирует эту мысль таким примером. Всякий согласится, что выбрасывать детей из окошка на мостовую есть само по себе дело безбожное, бесчеловечное и противоестественное. Однако если во время пожара не представляется другого средства извлечь несчастных младенцев из пылающего дома, то это ужасное дело становится не только позволительным, но и обязательным. «Очевидно, правило бросать детей из окошка в крайних случаях не есть самостоятельный принцип наравне с нравственным принципом спасания погибающих; напротив, это последнее нравственное требование остаётся и здесь единственным побуждением действий; никакого отступления от нравственной нормы здесь нет, а только прямое её приложение способом хотя неправильным и опасным, но таким, однако, который в силу реальной необходимости оказывается единственно возможным при данных условиях»<sup>153</sup>.

Представители философской антропологии полагают, что личность не является ни доброй, ни злой. Человеческая природа такова, что человек одинаково способен и на добро, и на зло. В рамках этого направления философской мысли этически ценным (добрым) признаётся поступок такого человека, который предпочитает злу добро в любой конкретной ситуации, но непременно по свободному выбору.

Многие столетия длится это теоретическое противостояние, и в нём отражена двойственность, открытость человеческой природы. Противостояние это динамично: то одна, то другая точка зрения становится господствующей, отодвигая противоположную, так сказать, в тень.

Эрих Фромм в своей работе «Душа человека» ставит вопрос: «Человек – волк или овца?». Одни полагают, что люди – это овцы, 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 лёгкостью выполняют приказы людей, даже в ущерб себе. Он может также добавить, что люди снова и снова следуют за своими вождями на войну, которая не даёт 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.

Кажется, что большинство людей, подобно дремлющим детям, легко поддаётся внушению и готово безвольно следовать за любым, кто, угрожая или заискивая, достаточно упорно их уговаривает. Человек с сильными убеждениями, пренебрегающий воздействием толпы, скорее исключение, чем правило. Он часто вызывает восхищение последующих поколений, но, как правило, является посмешищем в глазах своих современников.

Великие инквизиторы и диктаторы основывали свои системы власти как раз на утверждении, что люди – это овцы. Именно мнение, согласно которому люди – овцы и потому нуждаются в вождях, принимающих за них решения, нередко придавало самим вождям твёрдую убеждённость, что они выполняли вполне моральную, хотя подчас и весьма трагическую обязанность: брали на себя руководство и снимали с других груз ответственности и свободы, давая людям то, что те хотели.

Однако если большинство людей – овцы, то почему они ведут жизнь, которая этому полностью противоречит? История человечества написана кровью. Это история никогда не прекращающегося насилия, поскольку люди почти всегда подчиняли себе подобных с помощью силы. Эти люди были не одиноки, они располагали тысячами других людей, которые умерщвляли и пытали, делая это не просто с желанием, но даже с удовольствием. Разве мы не сталкиваемся повсюду с бесчеловечностью человека – в случае безжалостного ведения войны, в случае убийства и насилия, в случае беззащитной эксплуатации слабых более сильными? А как часто стоны истязаемого и страдающего существа наталкиваются на глухие уши и ожесточённые сердца. Такой мыслитель, как английский философ Томас Гоббс, из всего этого сделал вывод: человек человеку – волк. И сегодня многие из нас приходят к заключению, что человек от природы является существом злым и деструктивным, что он напоминает убийцу, которого от любимого занятия может удержать только страх перед более сильным убийцей.

И всё же, как считает Фромм, аргументы обеих сторон не убеждают. Пусть мы лично и встречали некоторых потенциальных или явных убийц и садистов, которые по своей беззащитности могли бы тягаться со Сталиным или с Гитлером, всё же это были исключения, а не правила. Неужели мы действительно должны считать, что мы сами и большинство обычных людей только волки в овечьей шкуре, что наша «истинная природа» якобы проявится лишь после того, как мы отбросим сдерживающие факторы, мешающие нам до сих пор уподобиться диким зверям? Хоть это и трудно оспорить, однако такой ход мысли нельзя признать вполне убедительным. В повседневной жизни есть возможности для проявления жестокости и садизма, причём нередко их можно реализовать, не опасаясь возмездия. Тем не менее, многие на это не идут и, напротив, реагируют с отвращением, когда сталкиваются с подобными явлениями.

Может быть, есть другое, лучшее объяснение этого удивительного противоречия? Может быть, ответ прост и заключается в том, что меньшинство волков живёт бок о бок с большинством овец? Волки хотят убивать, овцы хотят делать то, что им приказывают. Волки заставляют овец убивать и душить, а те поступают так не потому, что это доставляет им радость, а потому, что они хотят

подчиняться. Кроме того, чтобы побудить большинство овец действовать как волки, убийцы должны придумать истории о правоте своего дела, о защите свободы, которая якобы находится в опасности, о мести за детей, настигнутых пулей, о поруганной чести.

Не означает ли это, что существуют как бы две человеческие расы – волки и овцы? Кроме того, возникает вопрос: если это не свойственно их природе, то почему овцы с такой лёгкостью соблазняются поведением волков, когда насилие представлено в качестве их священной обязанности? Может быть, сказанное о волках и овцах не соответствует действительности? Может быть, и в самом деле отличительным свойством человека является нечто волчье и большинство просто не проявляет этого открыто? А может, речь вообще не должна идти об альтернативе? Может быть, человек – это одновременно и волк, и овца, или он – ни волк, ни овца?

Итак, является ли человек по существу злым и порочным или он добр по своей сути и способен к самоусовершенствованию? Ветхий Завет не считает, что человек порочен в своей основе. Неповиновение Богу со стороны Адама и Евы не рассматривается как грех. Мы нигде не находим указаний на то, что это неповиновение погубило человека. Напротив, это неповиновение является предпосылкой того, что человек осознал самого себя, что он стал способен решать свои дела. Таким образом, этот первый акт неповиновения в конечном счёте является первым шагом человека на пути к свободе<sup>154</sup>.

Человек по своей природе ни добр, ни зол. Он одинаково способен на добро и на зло. Добрым или злым можно назвать лишь действующего человека.

Общая тенденция книги Э. Фромма – доказать вменяемость личности, показать, что истоки нравственности, равно как и деструктивности, следует искать в человеческой свободе, как об этом говорили и его предшественники. Однако сама свобода – сложный феномен. Она есть не совращение человека, а мера ответственности. Люди обыкновенно, чтобы успокоить свою совесть, вину за собственную деструктивность перекладывают на врождённые нейропсихологические механизмы. Фромм не оставляет человеку этого убежища: поведение человека, с его точки зрения, не регулируется некими врождёнными, спонтанными и самонаправляющимися стимулами.

И это человек?

Маленькая трагедия Пушкина «Скупой рыцарь» завершается горьким возгласом: «Ужасный век, ужасные сердца!». И в самом деле есть от чего содрогнуться. Сын поднимает руку на отца. Угодничество заглядывает в чужие очи, вычитывая в них безжалостную волю. Люди готовы служить богатству, как «алжирский раб, как пёс цепной». Страшное, не ведающее милосердия корыстолюбие. Сердце, обросшее мохом. Распад человеческого достоинства.

Какой век оказался ужасным? Тот средневековый, с турнирами? Или последующий, вписавший в историю жуткие страницы первоначального капиталистического накопления? А истребление целых народов – негров, индейцев, арабов, сопутствующее эпохе колонизации? А может быть, «ужасные сердца» – это про прошлый век-волкодав. Ведь это тогда взметнулось к небу грибовидное облако. Исстрадавшаяся природа явила свои кровоточащие раны. Это в том столетии на нас смотрела обнажённая женщина из документального фильма советского кинорежиссера Михаила Ромма «Обыкновенный фашизм» о зверствах нацистов. Святая, она прикрывает груди руками перед мигом казни...

А, может быть, «ужасные сердца» как раз про начало нашего века. Ранним нью-йоркским утром 11 сентября 2001 г. американцы считают убитых одним махом, запросто так. Они – чёрные, белые, домохозяйки, банкиры – туда просто бездумно пришли, чтобы без переключки отбора оказаться игрушками немислимой воли к убийству. Или 3 сентября 2004 г., когда на всем мировом телевидении взрывается отчаяние, возникает образ в духе Иеронима Босха. Школа – взятая в заложники, отбитая, взятая снова. Какое зверство! Сколько их, пленников, школьников, родителей, учеников? Каков процент жертв? Выбрасывают цифры. Все ложные. Обезумевшая толпа несётся через экран, ничего не понимая. Растерянные родители не знают, живы ли их дети, дети ничего не знают о родителях. Солдаты стреляют из огнеметов, из ручных пулеметов по битком набитой школе. Тут же и репортёры, не успевающие что-либо понять и что-либо сообщить.

Обратимся к книге известных социологов Элвина и Хейди Тоффлер «Война и антивоина»<sup>155</sup>. Авторы предостерегают человечество о том, что грядёт война кошмарная. Причём не только по способам истребления людей, но и по фантастической возможно-

сти манипулирования сознанием народов. Книгу можно рассматривать как колоссальное предостережение, связанное с судьбами человечества. Отнеситесь к войне с полной серьёзностью, заклинают авторы, она этого заслуживает. Сразу вспоминаются строчки французского философа Ж.-П. Сартра: «Когда человек зачарованно начинает смотреть в бездну, бездна начинает смотреть на него». Читатель не найдёт в этой работе анализа самого феномена войны, не отыщет никаких психологических или антропологических откровений. Война – это реальность. Надо сразу переходить к анализу современного состояния вещей.

Войны, которые привели к уничтожению цивилизаций, повлекли за собой преобразования не только политического, социологического и культурного характера, но и «антропологического», т. е. имели значение не только для отдельных цивилизаций, но и для человечества в целом. Это не обязательно были самые крупные войны истории.

Авторы книги согласны с позицией Э. Фромма. Они указывают на неосновательность широко распространённых дарвинистских и фрейдистских концепций изначальной агрессивности человека. Палеоантропологические данные (например, наскальные рисунки) подтверждают тот факт, что древнейшие люди использовали оружие для охоты, но не для убийства. В древности существовала такая традиция: воины враждебных племён, вооружённые копьями и дубьём, вставали друг против друга и начинали выкрикивать воинственные слова, размахивали оружием. Однако после «выплеска агрессии» все расходились... Этологи нашли, что и среди животных практически отсутствует внутривидовая агрессивность.

Чего всё же недостаёт книге супругов Тоффлер? Простого и естественного вопроса – «Почему война?». Именно так названа известная переписка З. Фрейда и А. Эйнштейна. Потрясённые Первой мировой войной, они пытаются осмыслить неизбежность войны. Наивный Фрейд полагал, что войны могут быть предотвращены наверняка, если человечество объединится в установлении центральной власти, которой будет передано право вершить правосудие над всеми конфликтами интересов. Существуют два необходимых для этого условия: создание верховной власти и наделение её необходимой силой. Примерно так же рассуждают и супруги



Тоффлер. Установить контроль, обеспечить наблюдение. Вразумить. Однако мы знаем сегодня, что наличие ООН и наделение её всякими правами вовсе не помешало НАТО бомбить Югославию.

В наши дни рассуждения Фрейда вызывают лёгкую улыбку. Пытаться избавиться от агрессивных склонностей людей бесполезно. Нет такой расы или такого региона земли, где жизнь проходит в спокойствии, и там нет ни принуждения, ни агрессивности. Не возникает вопроса о полном избавлении от человеческих агрессивных импульсов. И всё же, достаточно, мол, изменить их направление до такой степени, чтобы эти инстинкты не искали своего выражения в войне. Против разрушения следует пустить в ход Эрос. Всё, что способствует росту эмоциональных связей между людьми, будет работать против войны. Следует также подчинить инстинктивную жизнь диктатуре разума. Наивно. Однако это не избавляет социологов, философов, прогнозистов и психологов от постановки такого вопроса.

Э. Фромм, анализируя психическое состояние людей, переживающих фрустрацию или предельное психическое напряжение, ещё не пользуется термином «мортификация». Однако после работ американского психолога Р. Лифтона это понятие, означающее «психическое онемение», прочно вошло в современную психологию. *Mortificatio* – это процесс созидания смерти, уходящий от любых внешних проявлений в глубину, в мир «теней», в мир психической сущности. Любое наше умирание во время ночных сновидений и повседневных неурядиц – это переживание смерти. Все наши *mortificatio* – это переживание создания души.

Мы подвергаемся воздействию *mortificatio*, испытывая недовольство собой, аутоагрессию, жестокое к себе отношение, отказывая себе в прощении и даже в пощаде. Получается так, словно наша душа в процессе умертвления громко плачет и молит о приговоре, тяжком наказании, смерти. В психике происходит некий грубый, давящий, насильственный, перемалывающий процесс, и мы чувствуем мучительную боль оттого, что нас мучают, хлещут розгами, дают в прямом смысле слова. Любая *mortificatio* в душе ощущается как смерть. Иногда у нас появляется ощущение ожидания, пусть смутного и нереального, полуосознанного, что мы находились на пути к смерти и что совершенно бесполезно ей сопротивляться. Отсутствие сопротивления при мазохизме

превращается в подчинение смерти, а по существу – в соучастие в ней, это приводит к идее мазохизма как метафорического самоубийства.

Мортификация принимает различные формы и становится специфической проблемой современности. По сути, это блокирование чувств, эмоций и самих восприятий, что само по себе напоминает смерть. В крайних условиях, например в лагерях смерти, это явление принимает предельные формы, буквально превращая людей в «ходячие трупы». Но в то же время психическая мортификация есть и защитный механизм, способный избавить индивид от крайнего психического стресса. Так, смерть близкого человека всегда включает онемение, неспособность поверить в случившееся, что облегчает затем травматический опыт и его символическое осмысление.

Выжившие решают при этом психологическую задачу – совместить чувство утраты с продолжением жизни. Но, становясь длительным, онемение само превращается в источник опасности для душевного здоровья. Психиатры и психологи сегодня всё чаще подчёркивают жизненное значение траурных ритуалов, которые выработывались веками, облегчая преодоление неизбежных жизненных травм.

### **Философия ненависти**

Многие идеи, выраженные в работе Э. Фромма, широко обсуждаются в современной философской и психологической литературе. Философы анализируют жестокость, которая укоренилась в человеческой природе. Современность оказалась безжалостной. Могущество бесчеловечности и действенность ненависти претерпевают ужасные мутации. «Влюблённое в экологию поколение, – пишет французский философ Андре Глюксманн, – мучилось “выходом из ядерной эпохи”» и вот, само того не ведая, оказалось перед горизонтом, к которому ещё труднее подступить, чем к тому, откуда они собирались изгонять демонов. Снова приходится мыслить немислимое, оставить эру водородной бомбы, чтобы вступить в эпоху бомбы человеческой»<sup>156</sup>.

Смертельная опасность – эти слова написаны сегодня повсюду. Отвержение совести и веры вписывается в политику, в жизненный опыт, в международные проблемы, в стратегические завоевания. Это тревожное состояние человеческого бытия, с тех пор неотвратимо снабжённое силой раздробить мир на мелкие кусочки, определяется универсальной способностью человечества покончить с самим собой. Как сдержат, вразумить, парализовать человеческую бомбу? Некогда терроризм вызывал целый букет тщательно продуманных мер – полицейские репрессии, экономические и социальные предосторожности. Сегодня вызов, не признающий границ, обращён здесь и теперь к разумному обоснованию нашей жизни, к нашим надеждам на выживание и нашей отваге перед лицом смерти.

А. Глюксманн пытается проследить антропологические истоки жестокости. Он отмечает, что нигилизм реет над человеческими, слишком человеческими различиями, он по ту сторону добра и зла, бытия и небытия, истины и лжи. «Ницше, гораздо более эйфорический, чем о нём говорят, открыл три стадии согласия на жестокость, чтобы воспеть их триумфальное следование друг за другом: после верблюда, который терпит, является лев, который преступает и крушит, наконец – дитя, “невинность и забвение”, вечное возвращение, позволяющее себе всё что угодно, поскольку не ведает смерти. Давайте научимся различать за розовым нигилизмом Заратустры чёрный нигилизм эскалации конца света, когда взрослые, прикинувшиеся детьми, освободив себя “святым словом утвержденья”, с ошеломляющей лёгкостью превращаются в убийц этих самых детей и кричат, что неповинны в избиении младенцев»<sup>157</sup>.

Завершая книгу, А. Глюксманн называет семь цветков ненависти. Ненависть существует, даже если её не узнают. Ненависть прикрывается нежностью. Она насытна. Ненависть обещает рай. Она хочет быть Богом-Творцом. Ненависть любит до смерти. Она питается своим опустошением.

Гуманистические формулы кажутся непогрешимыми. Однако какова их изнанка? Инженер Верно из романа А. Платонова постоянно воображает «радостную участь человечества». Но он всё же размышляет, сколько гвоздей, свечек, меди и минералов можно химически получить из тела умершей. «Зачем строить кремато-

рии? – с грустью удивился инженер. – Нужно строить химзаводы для добычи из трупов цветометзолота, различных стройматериалов и оборудования...»

Это логика некрофила, который воссоздан в книге Э. Фромма с предельной рельефностью. Некрофильские тенденции, как подчёркивает Фромм, демонстрируются не только отдельными людьми, но и деперсонализирующим укладом повседневной жизни. Они глубочайшим образом внедрились во внутренний строй современной культуры, для которой характерно патологическое «технопоклонство». Неслучайно современная техника проявила свою эффективность не столько в сфере жизненных интересов людей, сколько в области массового человекоубийства.

Некрофил – запоздалое дитя рассудочной эпохи. Отпрыск абстрактной логики, презревшей полнокровие жизни. Чадо мертвящих цивилизационных структур. Плод технического сумасшествия. Некрофил в изображении Фромма – следствие длительных культурных мутаций, явивших раковую опухоль, омертвление жизненных тканей. Он – неожиданный итог незавершённости, открытости человека, одна из альтернатив человеческой эволюции.

Данный персонаж стремится построить жизнь по законам смерти. Живая природа дарит нам смену естественных ритмов, где плодоношение замещает первоначальное цветение. Закат венчает процесс от рассвета до гулких сумерек. Жизнь – вечное круговращение, в котором вновь и вновь заявляют о себе «младая кровь» и увядание, жизнестойкость бытия и его закатные формы.

Многообразии естественных ритмов, если дополнить рассуждение Э. Фромма, некрофил хотел бы подменить искусственной пульсацией, безжизненным шевелением, устремлённым к окончательной остановке. Этот пункт назначения не имеет ничего общего с нирваной, где блаженство рождено воссоединением с духом. Здесь всевластие распада, самодержавие смерти... Бытие развёртывает себя в механических конвульсиях, предворяющих финальное распыление. Жизнь предстаёт как торжествующая травестия смерти. И аналог этих автоматических ритмов, понятное дело, можно отыскать в феномене техники.

Преклонение перед этой псевдожизненной пульсацией не упало с неба. Ему предшествовал некий вывих сознания, которое отвергло универсальность и полнозвучие бытия. Человек, по сло-

ву М. Волошина, разъял вселенную на вес и на число. Освободил заклёпанных титанов. Вселенная предстала перед ним как чёрный негатив. Прав был поэт, сказав, что точно так осознала бы мир сама себя постигшая машина.

По мнению Фромма, гипотеза о существовании инстинкта смерти обладает определённым достоинством. Она отводит важное место разрушительным тенденциям, которые не принимались в расчёт в ранних теориях Фрейда. Но биологическое истолкование не может удовлетворительно объяснить тот факт, что уровень разрушительности в высшей степени различен у разных индивидов и разных социальных групп. Если бы предположения Фрейда были верны, следовало бы ожидать, что уровень разрушительности, направленной против других или против себя, окажется более или менее постоянным. Однако, по мнению Фромма, наблюдается обратное. Не только между различными индивидами, но и между различными социальными группами существует громадная разница в весе разрушительных тенденций. Современные этнографические исследования освещают жизнь народов, для которых характерен особенно высокий уровень разрушительности. Между тем другие этносы проявляют столь же заметное отсутствие разрушительных тенденций – как по отношению к другим людям, так и по отношению к себе.

Фромм показывает, что стремление к жизни и тяга к разрушению не являются взаимно независимыми факторами. Они связаны обратной зависимостью. Чем больше проявляется стремление к жизни, чем полнее жизнь реализуется, тем слабее разрушительные тенденции. Чем больше стремление к жизни подавляется, тем сильнее тяга к разрушительности. Разрушительность – это результат непрожитой жизни. Индивидуальные или социальные условия, подавляющие жизнь, вызывают страсть к разрушению, наполняющую своего рода резервуар, откуда вытекают всевозможные разрушительные тенденции – по отношению к другим и к себе.

Работа Э. Фромма содержит в себе не только философско-антропологические прозрения и открытия. Она заставляет аналитично и с предельным вниманием отнестись к историческому творчеству. Жизнь человеческого рода, если не соотнести её с предостережениями философской антропологии, может быть чревата глубинными разрушительными последствиями. Они пагубны не только для социума, но способны деформировать самого челове-

ка, его природу. Эти размышления, направленные на насыщение человеческой души «любовью к жизни», способны придать философской рефлексии Фромма социальную глубину и конкретность.

### **Глава 3. Похвальное слово глупости**

#### **Апология безмыслия**

Да здравствует глупость – истинный локомотив истории! Восславим тупоумие, которое придаёт нашим лицам особую привлекательность. Возьмём на вооружение узколобие и развернём кипучую, безостановочную деятельность. Напишем на всех заборах: «Глупость – это рогатый трамвай!». Упьёмся безмыслием, станем как мантру повторять: «Эники-беники, ели вареники».

Неужели возможно такое в эпоху окончательного торжества разума? Когда ноосферой названа и прославлена оболочка мыслей над Землей? В тот век, когда рациональность стала судьбой европейской цивилизации? В ситуации, когда люди приступили к моделированию человеческого интеллекта?

Не станем обольщаться. Глупость далеко не случайность, не снайперское обнаружение уставшего ума. Она многолика и уже давно атакует осаждённый разум, нередко приводя его в недоумение и растерянность. Социальные философы и политики до сих пор не осознали этой огромной опасности, легкомысленно и высокомерно постукивая глупцов по толоконным лбам. Между тем глупость завоёвывает всё новые и новые территории, скрещиваясь с жестокостью, озлоблением, беспощадностью. Кто бы мог подумать, к примеру, в разгар борьбы с нацизмом, что в наши дни в центре Европы будут орать: «Бей жидов и москалей!». Вот она экспансия глупости, ставшая очевидностью.

#### **Глупость историческая, поучительная**

Разум, воссоздавая свою одухотворённую историю, и помыслить не мог, что за глупостью тоже вьётся летописная вязь. Сначала философы пытались втолковать людям, каким образом эта

глупость обнаруживает себя в плавном движении разума и рассудка. Парменид возвещал: «Будь лишь разум судьей многоспорному слову». Однако античные софисты поучали: «У человека есть козёл, у которого есть рога, следовательно, у человека есть рога». Платон сердился и советовал не поспешать к зеркалу, чтобы узреть свои ветвистые обретения от козла. Он объяснял людям, что мы имеем здесь не тонкость размышления, а сбой мысли, пример изувеченной логики.

Человечество рвётся к мудрости, а глупость всё равно высывается из-за плеча. Подмигивает, соблазняет, сулит счастливое блаженство неведения. Античный тиран Калигула вводит в сенат свою лошадь. Тупая шалость! Но выполнена по всем правилам афинской демократии. Подкреплена единодушным голосованием. Тогда у деспота возникла ещё одна свежая идея – избрать лошадь сенатором. Пришлось убить этого потешника.

А вот уже и в наши дни несколько парламентариев от «Единой России», ЛДПР и КПРФ обратились к генеральному прокурору России Юрию Чайке, чтобы привлечь к ответственности Михаила Горбачёва за распад Советского Союза. И что же ответил им 83-летний лауреат премии Мира? Горбачёв предложил начать разбирательство с Думы, которая в 1991 г., рукоплеская, утвердила Беловежские соглашения. Глупцу обычно трудно просчитать свою мысль на два шага вперёд. Мешает упоение собственной безмозглостью.

Платон печально констатировал: «Только глупец побеждает в жизни, умник видит слишком много препятствий и теряет уверенность, не успев ещё ничего начать». Проходят века. Эразм Роттердамский не выдерживает и воздаёт полудуркам ироничную похвалу глупости. Вот, например, два правителя сцепились в смертельной схватке. Принесли жертвы и опустошения, разошлись с победоносным видом. И каждый чувствует себя триумфатором. Невольно рождаются аллюзии с нашими днями, когда Запад объявил нам санкции. И мы не промедлили с ответом. Назвали списки нежелательных для нас лиц. Начали скукоживаться культурные контакты. Учёным закрыли доступ в лаборатории. Где же тут очевидный выигрыш и кто тут победоносец?

Из письма писателя к Томасу Мору мы знаем, что он задумал эту блестящую сатиру, совершая путешествие и наблюдая бестолковую сутолоку человеческой жизни со своеобразной позиции – вер-

хом на лошади. Эразм писал Мору: «Знаю, что и тебя очарует подобная шутка, ты и сам, подобно Демокриту, весёлым взором смотришь на жизнь человеческую». Материал для книги Эразм Роттердамский брал из истории культуры. И он спрашивал: «Что значит голос немногих умных людей в этой огромной и шумной толпе?».

Человечество продолжает чтить тиранов. Гуще всего дым фимиама клубится вокруг личности Людовика XIV. Тот, кто пройдёт по залам версальского двора, сможет подивиться серии помпезных фресок в *galerie gesglases*: они изображают Людовика в образе победоносного римского полководца Хадуря – героя блестящих битв, покорителя народов. Произведения искусства, писанные нескромной кистью, до такой степени примелькались королю, что он и сам уверовал, будто все эти битвы выиграл он сам, а не его военачальники. Правда и то, что проигранных битв никто не живописал.

Через несколько веков уже другой философ – Кант – задумался над ограниченностью человеческого разума. Он сравнил человеческий рассудок с интеллектуальными способностями воображаемых инопланетян. И пришёл к парадоксальному выводу: хвастаться землянам особенно нечем. Немецкий философ искал подкрепления своей разочарованности в людях. Он вспомнил Тимона Афинского (V в. до н. э.), который возненавидел греков за их распри и жил в полном уединении. Как воплощение мизантропа Тимон Афинский стал героем произведений художественной литературы. Шекспир написал даже пьесу о нём. Кант же пришёл к мысли, что глупость с оттенком злобности нельзя не обнаружить в моральной физиогномике человеческого рода. По мысли И. Канта, глупость – это недостаток, против которого нет лекарства.

### **Глупость обыкновенная**

Читаем в газете: «В крупном сельхозпредприятии на Ставрополье для облёта угодий использовали старый “кукурузник”. Однажды его пилот заблудился. Что делать? Ведь никаких средств связи в самолёте не имелось. И тут он увидел внизу трактор, решил снизиться и на лету спросить у тракториста дорогу. Возможно, в тех краях так принято, возможно, пилот был не слишком умным. Он задел шасси за кабину трактора, “кукурузник” рухнул, но оба сельских труженика остались живы».



Год назад по инициативе нашего премьера был запущен интернет-проект «Россия без дураков». Какой потрясающий всплеск утопизма! Поразительный пример бюрократического мышления. Авторы проекта предложили размещать на сайте иллюстрации обыденной тупости. Так, с помощью современных технологий предполагалось отслеживать по карте уровень идиотизма в каждом регионе. Конечно, следовало бы замеры умственной неадекватности начать с автора проекта: запуск процесса «десталинизации», отмена зимнего времени и сокращение часовых поясов, «оптимизация» сельских школ и больниц, внедрение энергосберегающих лампочек, переименование милиции. Но в этом случае карта оказалась бы раскрашенной неравномерно. Спутались бы региональные показатели бездумности.

Правда, регионы тоже смогли бы похвастаться кое-чем по части тупоумия. Здесь и предложение разработать план по родам, отслеживание процесса вплоть до зачатия. Призыв взять на учёт всех алкоголиков и красить заборы только в зелёный цвет. Тут уж недалеко и до принуждения к одному виду мужской стрижки. Как на голове Ким Чен Ына. Тверская городская дума внесла предложение ко Дню Победы подарить каждому ветерану по лопате. С изящным намеком на предстоящие погребальные хлопоты. Депутат Виталий Милонов внёс предложение наделить эмбрион гражданскими правами. В том смысле, чтобы можно было осудить за аборт. По этому вопросу эмбрионы выразили полное единодушие.

Известный финансовый спекулянт Сорос в минувшие годы создал специальный фонд для поддержки молодых и талантливых учёных в нашей стране. Откуда у американского ковбоя российская грусть? Да и тот ли это Сорос, который сегодня учит американский сенат, как обрушить цены на нефть и разорить Россию? Конечно, он, тот самый. Внедрившись в отечественную науку под видом благотворителя, он получил доступ к сокровенным секретам российского интеллекта. Да что там Сорос! Министерство образования и науки в наши дни упорно добивается новых критериев продуктивности учёных. Пусть российские исследователи выложат в Интернете на суд мировой общественности свои достижения. Без признания зарубежных коллег не выплачивать учёным ни копейки. Пусть сначала раскроют свои лабораторные секреты, неожиданные прозрения ума и тайные научные замыслы.

Принципиальный чиновник всегда думает, высунув язык от усердия. Прозвучала из уст руководителя Минобра и ирония по поводу устава, который разработали в качестве проекта учёные из почившей Российской академии наук. Там оказался пункт относительно выполнения ритуальных обязанностей. Во всем мире деятели науки озабочены тем, чтобы воздать по заслугам исследователям, которые при жизни обессмертили своё имя. Но министр впал в сарказм: не наукой они хотят заниматься, а ритуальными услугами. К слову, чем же ещё заниматься сообществу учёных, если усилиями министерства РАН почил, передав свои полномочия ФАНО?

Замечательный публицист Владимир Познер отметил свой юбилей. Звучали поздравления, печатались интервью. Вот и задали юбиляры вопрос: «Что бы он сказал Богу, представ перед ним?» Властитель дум либеральной интеллигенции ответил: «Я бы сказал ему: “Как тебе не стыдно?”». Забавно, не правда ли? Так элегантно оправдание Бога превратилось в оправдание человека. Теперь нам предстоит осудить Господа за развязанные нами войны, карательные концлагеря, истязания, погромы и терроры. Уж не по этому ли поводу сказал Талейран: «Пусть мучаются совестью те, у кого она есть».

### **Глупость стереотипная**

Американский мальчик поцеловал руку знакомой девочке. Так сказать, в порыве чувств. Как бы не совладал с эмоциями. У взрослых такое тоже случается. Но называется жутким словом «харрасмент». Мальчика тоже обвинили в сексуальном домогательстве с заранее обдуманном намерением. Мол, учитесь властвовать собой. К беде, как говорится, неопытность ведёт. Мальчик совершенно переменялся, потерял сон. И в этой неразберихе стал задавать маме вопросы о сексе, о котором до сих пор имел смутное представление.

Теперь ещё несколько строк. Относительно сексуальной идентичности. В штате Вашингтон в США есть учебное заведение – колледж. Если вы надумали поступать в это заведение, вам нужно указать свой пол. Вроде бы, не вопрос на засыпку. Однако в анкете предложен некий реестр из семи возможных вариантов: «муж-

ской), «женский», «андрогинный» (говоря проще, гермафродит), «трансгендерный» (так называют тех, кто дезертировал с собственного сексуального фронта на чужой, предательский). Остальные три не столь зазывны – «гендерно нейтральный», «другое» (наука и социология пока в неведении) и «предпочитаю не отвечать на этот вопрос».

Как тут всё разумно, демократично, деликатно. Хотите разместить свой пол в пространстве неизвестности – пожалуйста. Считаете вопрос неделикатным – можно уклониться от ответа. Есть желание заявить о своей полисексуальности, подчеркните нужную графу. Сексуальное приставание – это, конечно, безобразие, но на рынке сексуальных услуг должен быть исключительное разнообразие. Скоро, вероятно, объявятся и энтузиасты некрофильской эротической ориентации. А там и скотоложество, и педофилия, которую вдруг стали оправдывать и поэтизировать.

О каждого правила есть исключения. Предположим, церковь осуждает гейство. Но тут в притворе появляется однополая пара и настаивает на венчании. Причём один из влюблённых сын пастора. Это совсем другое дело. Пастор методистской церкви из Пенсильвании легко обошёл правила своей церкви. Он объявил, что Бог любит всех людей, независимо от их сексуальной ориентации. Бог, оказывается, потворствует и лесбиянству и прочим перверсиям, потому что влюблён по собственному желанию.

### **Глупость мистическая, для избранных**

Есть у Бабеля рассказ «Шабос-нахаму». Он о том, как бедный еврей Гершеле не знает, как выпутаться из нужды. В мыслях, где бы разжиться, он попадает к глупой и наивной еврейке, которой рассказывает о том, что только что вернулся с того света.

Как они живут там? – спросила хозяйка, складывая дрожащие пальцы на животе.

– Плохо живут, – уныло промолвил Гершеле, – как может житься мёртвому человеку? Балов там не задают...

Хозяйкины глаза наполнились слезами.

– Холодно там, – продолжал Гершеле, – холодно и голодно. Они же едят как ангелы. Никто на том свете не имеет права кушать больше, чем ангелы.

Сердобольная хозяйка стремительно начала складывать еду для покойных. А после ужина она собрала вещи, которые через Гершеле решила послать на тот свет. Прощельга ушёл в дорогу и постоянно говорил себе: «Ты должен знать, Гершеле, что на свете ещё много дураков...»<sup>158</sup>

В наши дни общение с мёртвыми стало обыденным делом. На телевидении недавно завязалась дискуссия – был ли генерал А.А. Власов преступником или борцом с советским режимом? Какие только аргументы не приводились в этом споре. Но самый простой придумал бывший отечественный градоначальник. Он заявил, что был в Тибете, освоил эзотерические практики и вступил в прямой диалог с душой расстрелянного преступника. И спросил он генерала, отбывшего в иной мир: «Был ли ты, Андрей Андреевич, предателем?». Душа Власова пребывала в смятении, но всё же уверила градоначальника, что предателем он не был. Очевидно, у генерала были вокруг спорного вопроса какие-то оправдания. Но согласитесь, передавать их таким эксцентричным способом... Как-то всё-таки криминально.

В одном из недавних американских исследований рассказывается о том, что умные и глупые вообще по-разному воспринимают мир. Высокий IQ помогает мозгу лучше фильтровать информацию, обращать внимание на мелочи, на важные детали, на полутона. Глупый человек видит мир в целом, объёмно, без особых различий. Так вот почему носители тупости кажутся нам маленькими детьми с другой планеты. Но не станет ли со временем это глобальным конфликтом?

Сегодня многие говорят и пишут о безумии и глупости человека. Грандиозное разочарование в Адамовом потомке произошло не сразу. Психиатры XIX в., естественно, всё ещё были великовозрастными детьми эпохи Просвещения. В тот период, по словам немецкого писателя Стефана Цвейга, эпоха кичливо тешилась разумом и потому полностью лишила себя интуиции. Просветители объявляли бреднями всё, что нельзя ухватить пинцетом и вывести из тройного правила. Всё, что нельзя постигнуть органами чувств, просветители нарекли несуществующим. Эта сверхумная эпоха вытравила церковную веру, но не смогла её истребить. Просто загнала её в какие-то другие закоулки.

Обнаруживая дикие корчи разума, они своевременно возвысили свой голос против мистического беснования, болезненного воображения, хронического воспаления Эроса. Они ратовали за строгое и взыскательное соблюдение психологической нормы.

Однако подорванность разума обнаружилась совсем не там, где её выявили психиатры. Крепости рассудка рухнули не потому, что люди не стали соблюдать каноны интеллектуальной трезвости. Как раз наоборот. Источник умоисступления выявился в этом очищенном идеале мыслительной чистоты и непорочности. Психиатры не успели осознать, что лучшие сорта безумия вырабатываются из разума. Пыль безрассудства они стряхивали вручную, в соответствии со стихотворной строчкой И. Бродского.

Непрерывная и настойчивая сосредоточенность на рациональности, зародившаяся в семнадцатом веке, – пишет Джон Сол, – дала неожиданный результат. Постепенно разум начал дистанцироваться и отделять себя от других – так или иначе признанных – характеристик человека – духа, инстинктивных потребностей, веры и эмоций, а также интуиции, воли и самое главное – опыта. Это постоянное выдвигание разума на передний план продолжается и в наши дни. И оно уже достигло такой степени дисбаланса, что мифическая важность разума затмила все другие категории и едва ли не поставила под сомнение их важность<sup>159</sup>.

Отыскивая угрозу в глупости, психиатры всё ещё запоздало уповали на разум. Оплакивая тектонические сдвиги истории, надеялись на возможность её скорого выпрямления. Раскрыв в человеке его врождённую деструктивность, рассчитывали на его благоразумие. Они были готовы пожертвовать целым поколением писателей, поэтов, художников, композиторов, лишь бы спасти чудодейственный дар человека – разум. Находясь под наркозом этого убеждения, психиатры не спасали Европы, а множили безумие. Переубедить их было сложнее, чем королю Лиру перекричать бурю.

Человек не уступает Вселенной в обилии процессов грандиозного распада и разрушения. Герои Шекспира размышляют о том, не является ли безумие гарантией от сошествия с ума. Шекспировский Эдгар восклицает: «Какая смесь! Бессмыслицы и смысла вместе!». Поэты и философы начинают думать о том, что же такое безумие и чем оно губительно. «Не дай мне, Бог, сойти с ума, уж лучше посох и сума». Безумие страшит, завораживает, вызывает душевный столбняк.

## Заключение

«Науки о человеке», или «гуманитарные науки», как их обычно называют, занимают сегодня главное место в области научных, исторических и философских исследований. Изучение человека, его социального поведения, ответов, даваемых его культурой на всё новые вопросы, выдвигаемые природой и историей, внимательное изучение ценностей, символов, идеалов, мифов, языка, всего того, что придаёт смысл и характер его трудному земному пути, не может быть делом одной лишь истории и философии или же предметом религиозно-морального размышления.

История и философия, мораль и религия имеют огромные заслуги, которых никто не может оспаривать. Без их участия гуманитарные науки вообще, вероятно, не могли бы зародиться или же были бы лишены прочных теоретических и моральных основ. Однако новые науки о человеке теперь уже выработали свои собственные критерии и методы исследования, они проникли в чётко определённые области человеческой жизни, в которых и установили свою эпистемологическую юрисдикцию, они уже приобрели свой оригинальный этос.

Социологи, этнологи, психологи, антропологи, учёные, которые исследуют структуры и институты, обычаи и верования, мифы и ритуалы, символы и ценности, язык и произведения искусства, мировоззрение и виды поведения, – все они проводят чисто эмпирические исследования, очень полезные и помогающие освободить ум от наростов вековых догм и предрассудков.

Теперь уже не учитывают доводы здравого смысла, претендующие на очевидность, и ещё менее доверяют обманчивым утверждениям метафизики и теологии, которые всё ещё стараются установить априорно или путём одной лишь интроспекции, что такое человек или чем он должен быть, какова вечная онтологическая структура условий человеческого существования, какова его неизменная сущность, каковы постоянные мотивы человеческого поведения и каковы конечные и абсолютные цели его существования.

Новые гуманитарные науки разбивают былые чётко очерченные границы естественных и культурно-исторических наук. Они не укладываются в рамки или в традиционные методы естественных наук, потому что науки о человеке не ограничиваются физической

антропологией, а постоянно выходят за её пределы, когда изучают те непредсказуемые способы, которыми пользуется человек, чтобы изменять природу, внешнюю и внутреннюю, и приспособлять её к тем социальным и культурным уровням, которые физические науки лишь слегка затрагивают. Они также не укладываются и в рамки традиционных «гуманитарных» наук с их вчерашней эпистемологией, столь дорогих В. Дильтею, Г. Риккерт, В. Виндельбанду и всем тем, кто лишь между прочим, с небрежностью, которая сегодня кажется чрезмерной, упоминали о достижениях и методах естественных наук.

Действительно, социальные, исторические и культурные явления представляют собой события или процессы, характеризующиеся очень сложной эпистемологической стратификацией, в которой, в некотором смысле, подытоживаются все наши знания. Эта эпистемологическая стратификация требует, например, чтобы культурные и «духовные» проблемы смысла и ценности охватывали также всегда их натуралистическую предпосылку, опирались на несущую структуру, на биолого-экзистенциальную базу, которую нельзя игнорировать. Хотя «натуралистичность» человека во многих своих проявлениях оригинальна и изменчива, пластична и гибка и её нельзя зафиксировать в параметрах экстраисторических и экстракультурных, она тем не менее не является из-за этого чем-то нереальным или ускользающим. Естественные науки имеют свой голос при решении любой проблемы человека.

## Summary

The monograph analyzes controversial problems associated with philosophical comprehension of man. In Russian philosophy there are different approaches to the problem of man. A great number of various interpretations related to analysis of human sciences resulted, as a matter of fact, in loosening the subject-matter of philosophical anthropology. The apophatic project of philosophical anthropology (misanthropology) has also appeared. Serious delimitations also took place in assessment of the methodology of philosophical anthropology.

The book deals with varied questions: what is philosophical anthropology as an independent philosophical science? What is its philosophical status? Does it have apparent achievements in comparison with other fields of philosophical knowledge? When did philosophical anthropology arise? What is the character of its development? What can be called the subject-matter of philosophical anthropology? How was the range of its issues changing? What is the conceptual-categorical framework of philosophical anthropology? Is it a relatively integral science or does it break into many areas and trends? What are the foundations for systematization of philosophical anthropological doctrines? What can we say about the new perspectives of this philosophy?

In our days, many researchers have come to the conclusion that consistent criticism of the cartesian conception of the subject and subject-object cognitive paradigm lead to the radical statement of the question about the status of philosophical anthropology. The new «hermeneutics of the subject» seemed to open the unexpected perspectives of philosophical comprehension of man. But in the last analysis the community remained without a subject whatever. It was covered with a network of singularities. Step by step, the status of philosophical anthropology underwent radical reinterpretation. As a result of a thorough clean-up, former conceptions of the personality, its construction, its identity have been obviated. The deconstruction of «whoness» knocked out of the foundations of philosophical anthropology its supreme subject – man.

Therefore, philosophical anthropology was transformed into anti-anthropology, into consistent denunciation of all its principles. The paradox is that the decline of philosophical anthropology is intricately accompanied by putting these themes to the centre of all philosophical and even humanitarian knowledge. Scholars begin to realize that no social or technological project can be implemented without philosophical reflection about man. Not infrequently, man is interpreted within the framework of the so-called «negative anthropology».

The authors explore the problems of the methodology of philosophical anthropology. Protecting the principle of the scientific, evidential character of its conclusions, philosophy far from always seeks systematicity, paradigmatic



perfection. Nowadays, in scientific publications we can see a desire to broaden the content of the concept of «paradigm» by inclusion of most diverse demonstrations of cultural phenomena into its space. In philosophy, on the contrary, a major achievement is interpreted as an event. The former paradigm that reduced the diversity of man's spiritual life to functioning of the brain now loses its positions. Noble impulses of the soul cannot be explained by electric activity of the brain. The mind and spirit are not in the least secondary, as traditional science stated. Cosmos is not dead matter but a live Presence, it is orderly, and the human soul is immortal, while the former paradigm does not offer any transcendent values.

The monograph gives a critical analysis of modern reductionism. Reductionism is dangerous because it simplifies the picture of the world, the complexity of problems, offers a trivial solution that a fortiori proves to be incorrect and insidious. Decoding the human genome is a great achievement of humankind. But does it permit to do without a social theory or philosophical reflection?

Modern human sciences literally shower us with their discoveries. Each of them – biology, psychology, sociology – has many propositions, hypotheses and statements that reject the former scientific picture of the world. We are witnesses to a revision of traditional ideas about such fundamental concepts of philosophy as life, reason, man, nature, existence. For centuries, the origin of life was considered an insoluble problem. Now the habitual difference between animate and inanimate matter seems to be removed. Researchers hold that there is no difference in principle between the animate and the inanimate. From now on, this difference is determined by the presence of the signs that are associated with life. The living, therefore, is characterized not as a special form of existence of matter but as a certain structural complexity. It means that habitual demarcation between a thinking system that includes the freedom of the will and another system that has a rigid programme without the presence of reason, to all appearances, is erased.

A significant part of the monograph belongs to the section that deals with human eccentricity. The authors show that the absurd is rooted deep in the soil of the transcendental. The absurd becomes a measure of our freedom. The vector of freedom is directed into infinity. And man is finite in all his images. This permits to reveal the onto-anthropological nature of the absurd. Its source is reason. Meeting with the absurd, we voluntarily plunge into it, accepting its immutability and significance. Common sense and imprudence change places. We exchange psychopathic reactions with each other and are glad that participate in this voluntary madness with impunity. The world cannot be changed or cured, say French postmodernists. It is important to adjust ourselves to it, sometimes turning inside out the meanings born in its depths.

Life is multiform: it has the funny, the grotesque, the contradictory. But in this case we do not speak of the psychopathology of everyday life as S. Freud developed it, not about the social critical «grumbling» about various ineradicable disgraces, not about human cynicism or stupidity that we have, as a matter of course, in abundance. Absurdity is a unique phenomenon. As a phenomenon it is deeply rooted in society. It is ontological because the social building will collapse without it.

Discussing variants of stupidity as a phenomenon, the authors show that it is far from being accidental, not a sniper detection of the tired mind. It has many faces, and for a long time already it has been attacking the besieged mind, sometimes leaving it in perplexity and at a loss. Social philosophers and politicians are not yet aware of this enormous danger, light-mindedly and arrogantly tapping the stupid ones on their wooden foreheads. Meanwhile, stupidity wins new and new territories, mating with cruelty, animosity, ruthlessness.

«Human sciences» or the «humanities», as they are usually called, occupy now the main place in the field of scientific, historical and philosophical research. The study of man, of his social behaviour, of responses his culture gives to new questions posed by nature and history, a careful study of values, symbols, ideals, myths, language, of all that gives meaning and character to his difficult earthly way cannot be a concern of history and philosophy alone or a subject of religious and moral reflection.

History and philosophy, morals and religion have great merits that are not to be disputed. Without their participation, the humanities probably could not have arisen or were devoid of solid theoretical and moral foundations. But nowadays new human sciences have already worked out the research criteria and methods of their own, and they have entered into well-defined areas of human life.

## Примечания

### Введение

- 1 См. об этом в наших предыдущих работах: *Гуревич П.С.* Философская антропология. М.: NOTA BENE, 2001; *Гуревич П.С.* Проблема целостности человека. М.: ИФ РАН, 2004; *Гуревич П.С.* Философская антропология. М.: Омега-Л, 2008; *Гуревич П.С.* Философское толкование человека. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2012; *Гуревич П.С.* Философская интерпретация человека. СПб.: Петроглиф, 2013; *Спирова Э.М.* Знак и символ: психолого-философские аспекты. М.: Изд-во РГТЭУ, 2011; *Спирова Э.М.* Философско-антропологическое содержание символа. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2011.
- 2 *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 279.
- 3 *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. *А.Г. Чернякова.* СПб.: Высш. религиозно-филос. шк., 2001. С. 21.

## РАЗДЕЛ I

### Глава 1

- 4 *Зотов А.Ф.* Современная западная философия: учебн. пособие. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Проспект, 2011.
- 5 См., к примеру: *Чеснов Я.В.* Народная культура. Философско-антропологический подход. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2014.
- 6 *Подорога В.* Антропограммы. Опыт самокритики. М.: Логос, 2014. С. 11.
- 7 *Гиренок Ф.И.* Удовольствие мыслить иначе. М.: Акад. проект, 2007; *Гиренок Ф.И.* Аутография языка и сознания. М.: Моск. гос. индустриал. ун-т, 2010; *Гиренок Ф.И.* Фигуры и складки. М.: Акад. проект, 2013.
- 8 *Подорога В.* Мимезис. Материалы по аналитической антропологии. Т. I. М.: Культурная революция; Логос; Logos-altera, 2006.
- 9 См.: Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / Сост., общ. и науч. ред. *С.С. Хоруужево.* М.: Прогресс-Традиция, 2010.
- 10 *Чеснов Я.В.* Народная культура. Философско-антропологический подход; *Чеснов Я.В.* Герменевтика знания в народной культуре (специальная теория антропоценоза) // Философия и культура. 2014. № 3(75). С. 413–425.
- 11 *Ивин А.А.* Обнаженность и отчуждение. Философское эссе о природе человека. СПб., 2015.
- 12 *Подорога В.* Антропограммы. Опыт самокритики. С. 24.
- 13 *Гиренок Ф.И.* Удовольствие мыслить иначе; *Гиренок Ф.И.* Аутография языка и сознания.
- 14 *Гиренок Ф.И.* Удовольствие мыслить иначе. С. 7.
- 15 Там же. С. 14.
- 16 Там же. С. 42.
- 17 Там же.
- 18 Там же. С. 42–43.

- 19 См.: Фонарь Диогена. Проект синергичной антропологии в современном гуманитарном контексте / Сост., общ. и научн. ред. С.С. Хоружего. С. 17.
- 20 Там же. С. 18.
- 21 Хайдеггер М. Бытие и время. М., 2011. С. 124.
- 22 Нанси Ж.-Л. Нанси Жан-Люк // Современная западная философия. М., 1998. С. 268.
- 23 Нанси Ж.-Л. Сегодня // *Ad Marginem* '93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований. М., 1994. С. 151–152.
- 24 Хоружий С.С. Введение: проект и контекст // Фонарь Диогена. Проект синергичной антропологии в современном гуманитарном контексте. М., 2010. С. 19.
- 25 Смирнов И.П. Creatio negationis // Человек. RU. Новосибирск, 2007. С. 238.
- 26 Мандельштам О. Гуманизм и современность // Мандельштам О. Соч.: в 2 т. Т. 1: Проза, переводы. М., 1990. С. 205.
- 27 Смит Р. Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы. М., 2014. С. 154.
- 28 Greenfield S. Journey to the Centers of the Mind: Toward a Science of Consciousness. N.Y., 1995. P. 12.
- 29 Flanagan Jr. Consciousness Reconsidered. Cambridge, 1992; Churchland P.M. Eliminative materialism and the propositional attitudes (1981) // A. Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science. Cambridge, 1989.
- 30 Pinker St. How the Mind Works (1997). L., 1998.
- 31 Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности. Избр. тр. М., 1999. С. 40.
- 32 Гроф С. Исцеление самых глубоких ран. Холотропный сдвиг парадигмы. М., 2013. С. 119.

## Глава 2

- 33 Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.; Иерусалим, 2000.
- 34 О так называемой философии гуманитарных наук см. исследование: Махлин В.Л. Второе сознание. Подступы к гуманитарной эпистемологии. М., 2009.
- 35 Там же. С. 7.
- 36 Смит Р. Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы.
- 37 Там же. С. 31.
- 38 Гуревич П.С. Человек есть усилие быть человеком // Педагогика и просвещение. 2014. № 2(14). С. 86.
- 39 Дильтей В. Введение науки о духе // Дильтей В. Собр. соч.: в 6 т. Т. 1. М., 2000. С. 281–282.
- 40 Смит Р. Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы. С. 171.
- 41 Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. С. 234.
- 42 См., к примеру: Брюнинг В. Философская антропология: исторические предпосылки и современное состояние (1960) / Пер. с нем. А.В. Перцева // Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург; Бишкек, 1997. С. 209–410.
- 43 Дильтей В. Введение науки о духе. С. 206.

- 44 Вебер М. Наука как призвание и как профессия // Вебер М. Избр. произведения. М., 1990. С. 726.
- 45 Дильтей В. Введение науки о духе. С. 308.
- 46 Ролстон С.-Дж. Ублюдки Вольтера. Диктатура разума на Западе. М., 2007. С. 23.
- 47 Гуревич П.С. Основы философии: учебн. пособие. 2-е изд., стереотип. М.: КНОРУС, 2013. С. 262.
- 48 Адлер А. Практика и теория индивидуальной психологии. М., 1995.
- 49 Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
- 50 Леонтьев А.Н. Психология образа // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14. Психология. 1979. № 2. С. 3–13.
- 51 Dilthey W. Ideas concerning a descriptive and analytic psychology (1894) / Trans. R.M. Zaner // Descriptive Psychology and Historical Understanding. The Hague. 1977. P. 63.
- 52 Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 905.
- 53 Там же. С. 905–906.
- 54 Dilthey W. The construction of the historical world in human studies (1910) // Dilthey W. Selected Writing / Ed and trans. H.P. Rickman. Cambridge, 1976. P. 241.
- 55 Смирнов А.В. Смысл как смыслополагание // Филос. журн. 2014. № 1. С. 36.
- 56 Брюнинг В. Философская антропология: исторические предпосылки и современное состояние (1960) / Пер. с нем. А.В. Перцева // Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург; Бишкек, 1997. С. 209–410.
- 57 Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. С. 309.
- 58 Там же. С. 313–314.
- 59 См. об этом: Махлин В.Л. Второе сознание. Подступы к гуманитарной эпистемологии. М., 2009. С. 579.
- 60 Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 338.

### Глава 3

- 61 Чеклецов В.В. Проблема изменения природы человека в контексте становления нанотехнологий: Автореф. дис... канд. филос. наук. М., 2012. С. 12.
- 62 Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 299.
- 63 См.: Koestler A. The ghost in the machine. L., 1971. P. 11.
- 64 Ibid.
- 65 Маркус Г. Несовершенный человек. Случайность эволюции мозга. М., 2011.
- 66 Цит. по: там же. С. 9.
- 67 Там же. С. 17.
- 68 Ницше Ф. Весёлая наука // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 606.
- 69 Там же. С. 704.
- 70 Там же. С. 705.
- 71 Ницше Ф. Генеалогия морали. СПб., 2013.
- 72 Там же. С. 31–32.
- 73 Гуревич П.С. Образ врага // Независ. газ. 14–16.03.2001.

## РАЗДЕЛ II

### Глава 1

- 74 *Бергсон А.* Душа и тело // Ты и жизнь. 20.12.1921.
- 75 *Архиепископ Войно-Ясенецкий.* Дух, душа и тело. М., 1997. С. 49.
- 76 *Подорога В.* Что такое философия и чем она должна быть сегодня // Вестн. аналитики. 2013. № 3. С. 148.
- 77 *Гиренок Ф.И.* Фигуры и складки. С. 45.
- 78 *Гроф С.* Исцеление наших самых глубоких ран. Холотропный сдвиг парадигмы. М., 2012. С. 7.
- 79 *Лобанова М.* Западно-европейское музыкальное барокко: проблемы эстетики и поэтики. М.; СПб., 2013.
- 80 *Гиренок Ф.* Игра с сознанием // Лит. газ. 30.10.2013. № 43. С. 12.
- 81 *Игнатьев В.Н.* Социобиология человека. Теория генно-культурной коэволюции // Вопр. философии. 1982. № 9. С. 140.
- 82 Пути за пределы «Эго». Трансперсональная перспектива / Под ред. *Р. Уолша* и *Ф. Воон*. М., 1996.
- 83 *Мороз Т.И.* Чувствование и его роль в познании: Автореф. дис... канд. филос. наук. Кемерово, 2005. С. 11.
- 84 *Тарт Ч.* Конец материализма. Начало духовного пробуждения. М., 2013. С. 35.
- 85 *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 41.
- 86 Там же. С. 42.
- 87 *Стёпин В.С.* Картина мира // Философский словарь / Под ред. *И.Т. Фролова*. М., 2001. С. 234–235.
- 88 *Остлинг РН.* Поборник атеизма признаёт Творца // The Washington Times. 10.12.2004. URL: <http://washingtontimes.com/national/20041209-113212-2782r.htm> (дата обращения: 20.04.2015).
- 89 *Флю Э.* Размышления Энтони Флю о Дарвинизме и Теологии, обобщённые в его послании URL: <http://www.philosophynow.org/issue47/47flew.htm> (дата обращения: 06.05.2015).

### Глава 2

- 90 См.: Аргументы и факты. 2013. № 49.
- 91 *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. М., 2006. С. 173.
- 92 *Беньямин У.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // *Беньямин У.* Избр. эссе. М., 1996.
- 93 *Смирнов А.В.* Философия и вызовы XXI в. // История философии XXI в. / Отв. ред. *Н.В. Мотрошилова*. М., 2014. С. 300.
- 94 *Сёрл Дж.* Отрывая сознание заново. М., 2002. С. 81.
- 95 *Матутите К.П.* Ф. Ницше о психологии. Ч. 1 // Психология и психотехника. 2009. № 1. С. 19.
- 96 *Гуревич П.С.* Психоанализ личности. М., 2011. С. 15.
- 97 *Назаретян А.П.* Середина XXI в.: загадка сингулярности // Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты: Материалы 1-й Всерос. конф., г. Белгород, 11–12 апр. 2013 г. / Под ред. *Д.И. Дубровского, С.М. Климовой*. М., 2014. С. 15.

- 98 *Аришинов В.И.* Редукционизм // Новая филос. энцикл.: в 4 т. Т. 4. М., 2010. С. 430.
- 99 *Lorens K.* Die Naturwissenschaft vom menschlichen Geiste // *Psykalishe Blatter*, Weinheim. 1973. Jg. 29. № 6. S. 243.
- 100 *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М., 1994. С. 19.
- 101 Там же. С. 25.
- 102 *Шекли Р.* Избранное. М., 1991. С. 58.
- 103 *Майленова Ф.Г.* Будущее наступает сегодня // Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты: Материалы 1-й Всерос. конф., г. Белгород, 11–12 апр. 2013 г. / Под ред. *Д.И. Дубровского, С.М. Климовой.* М., 2014. С. 81.
- 104 *Бовуар С., Сартр Ж.-П.* Аллюзия любви. М., 2013. С. 18.
- 105 *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 1. М., 1993. С. 410–411.
- 106 *Лу Саломе.* Эротика. М., 2012. С. 89.
- 107 *Бердяев Н.А.* О назначении человека. С. 289.

### Глава 3

- 108 Релятивизм как болезнь современной философии / Отв. ред. *В.А. Лекторский.* М.: Канон+, 2015. 392 с.
- 109 *Грицанов А.А.* Нарратив // Новейший философский словарь. Постмодернизм. Минск: Современ. литератор, 2007. С. 327–329.
- 110 *Клинкова Д.А.* Дискурсивное пространство информационного общества и социальная легитимация: Автореф. дис... канд. филос. наук. М., 2015. С. 14.
- 111 *Пилюгина М.А.* Пересечение интерпретации и когнитивных способностей // Психология и психотехника. 2015. № 1(76). С. 35.
- 112 *Лысенко В.Г.* Европоцентризм как тормоз современных историко-философских исследований // История философии: Вызовы XXI в. / Отв. ред. *Н.В. Мотрошилова.* М., 2014. С. 343.
- 113 *Мамчур Е.А.* Моделирование развития культуры и релятивизм // Релятивизм как болезнь современной философии / Отв. ред. *В.А. Лекторский.* М., 2015. С. 202.
- 114 *Батай Ж.* Проклятая часть. Сакральная социология / Пер. с франц.; сост. *С.Н. Зенкин.* М.: Ладомир, 2006; *Энафф М.* Дар философов. М., 2015.
- 115 Там же. С. 217–218.
- 116 *Мамчур Е.А.* Моделирование развития культуры и релятивизм // Релятивизм как болезнь современной философии / Отв. ред. *В.А. Лекторский.* М., 2015. С. 202.
- 117 *Дубровский Д.И.* Относительное и абсолютное. К проблеме осмысления релятивизма // Релятивизм как болезнь современной философии / Отв. ред. *В.А. Лекторский.* М., 2015. С. 41–60.
- 118 Там же. С. 50.
- 119 Там же. С. 41.
- 120 Там же. С. 80.
- 121 Там же. С. 265.
- 122 Там же. С. 266.

- 123 Там же. С. 270.  
 124 Там же. С. 298.  
 125 Там же. С. 82.  
 126 Там же. С. 10.  
 127 Подробнее об этом: *Гуревич П.С.* Психоанализ: в 2 т. Т. 2: Современная глубинная психология. М., 2013.  
 128 *Лекторский В.А.* Релятивизм и плюрализм в современной культуре // Релятивизм как болезнь современной философии / Отв. ред. *В.А. Лекторский*. М., 2015. С. 5–31.  
 129 *Ясперс К.* Общая психопатология. М., 1997. С. 31.

### РАЗДЕЛ III

#### Глава 1

- 130 *Померанц Г.* Страстная односторонность и бесстрашие духа. М.; СПб., 2014. С. 469.  
 131 *Бубер М.* Проблема человека. М., 1993. С. 25.  
 132 *Волошин М.* Избр. стихотворения. М., 1998. С. 299.  
 133 Там же. С. 300.  
 134 *Паскаль Б.* Мысли // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 283.  
 135 Там же. С. 282.  
 136 *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека // Опыт персоналистической философии. Париж, 1939. С. 19.  
 137 *Паскаль Б.* Мысли. С. 283.  
 138 *Киркегор С.* Наслаждение и долг. СПб., 1894. С. 230.  
 139 Там же. С. 231.  
 140 Там же. С. 284.  
 141 Там же. С. 293–295.  
 142 *Гайденко П.П.* Трагедия эстетизма. М., 1970. С. 235.  
 143 *Компьюэн Ф.* Жан-Поль Сартр и Альбер Камю: пророки абсурда // Философия и культура. 2011. № 10(46). С. 58–65.  
 144 *Великовский С.* В поисках утраченного смысла. М.; СПб., 2012. С. 173–174.  
 145 *Камю А.* Посторонний. Чума. М.: АСТ, 2007. С. 98.  
 146 *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. М., 2000. С. 8.  
 147 *Кляйн М.* Развитие в психоанализе. М., 2001.

#### Глава 2

- 148 *Фромм Э.* Бегство от свободы. Человек для самого себя. М., 2004. С. 30.  
 149 Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 26.  
 150 Там же. С. 27.  
 151 *Скрышник А.П.* Зло // Этика: Энцикл. слов. М., 2001. С. 154.  
 152 *Франк С.Л.* Реальность и человек. М., 1997. С. 389.  
 153 *Соловьев В.С.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1998. С. 464.



- <sup>154</sup> *Фромм Э.* Душа человека. М., 1998. С. 29–30.
- <sup>155</sup> *Тоффлер Э., Тоффлер Х.* Война и антивоина: Что такое война и как с ней бороться. Как выжить на рассвете XXI в. М.: АСТ; Транзиткнига, 2005.
- <sup>156</sup> *Глюксманн Андре.* Философия ненависти. М., 2006. С. 16.
- <sup>157</sup> Там же. С. 40.

### Глава 3

- <sup>158</sup> *Бабель И.* Рассказы разных лет. Шабос-Нахаму. URL: [http://www.velib.com/read\\_book/babel\\_isaak/rassказы\\_raznykh\\_let/shabos\\_nakhamu/](http://www.velib.com/read_book/babel_isaak/rassказы_raznykh_let/shabos_nakhamu/) (дата обращения: 22.04.2015).
- <sup>159</sup> *Ролстон С.-Дж.* Ублюдки Вольтера. Диктатура разума на Западе. С. 23.

Научное издание

**Гуревич Павел Семенович  
Спирова Эльвира Маратовна**

**Размежевания и тенденции  
современной философской антропологии**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*  
Технический редактор *Ю.А. Аношина*  
Корректор *И.А. Мальцева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 21.07.15.  
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.  
Усл. печ. л. 10,5. Уч.-изд. л. 8,26. Тираж 500 экз. Заказ № 21.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*  
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:  
<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

## Вышли в свет

1. **Бычков, В.В.** Символическая эстетика Дионисия Ареопагита [Текст] / В.В. Бычков ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 143 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0284-3.

Монография посвящена изучению эстетических представлений крупнейшего анонимного мыслителя ранней Византии (рубеж V–VI вв.), оказавшего сильнейшее влияние на средневековое богословие и эстетику греко-православного мира (включая Древнюю Русь) и Западной Европы. В работе путем анализа взглядов самого Ареопагита, его основных предшественников и ближайших комментаторов выявляется достаточно целостная эстетическая система, основывающаяся на принципах отыскания иерархических, богослужебных, символических посредников между земным миром и трансцендентным Богом. В центре ее стоят понятия красоты, света, благоухания, образа, символа, неподобного подобия, внерационального знания и др. Монографическое исследование на эту тему предпринимается впервые в мировой науке.

2. **Взаимосвязь фундаментальной науки и технологии как объект философии науки [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Редкол.: Е.А. Мамчур (отв. ред.).** – М. : ИФ РАН, 2014. – 227 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0260-7.

Анализируется проблема взаимоотношения фундаментальной науки и технологии. Акцент делается на эпистемологических аспектах проблемы: роли фундаментальных теорий в получении технологических инноваций; механизмах включения теоретического знания в процесс получения новых технологических достижений; различиях между фундаментальным и прикладным знанием; статусе понятия технауки; соотношении истины и пользы.

Особое внимание уделяется социальным и этическим аспектам взаимоотношения науки и технологии, а также вопросам, традиционно относящимся к сфере философии техники.

Книга адресована тем, кто интересуется вопросами философии науки и техники на современном этапе их развития.

3. **Джохадзе, И.Д.** Аналитический прагматизм Роберта Брэндома [Текст] / И.Д. Джохадзе ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 132 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 99–125. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0282-9.

Книга посвящена исследованию философского творчества известного американского мыслителя, представителя питтсбургской школы неогегельянства Р. Брэндома. В центре внимания автора – прагматистский подход Брэндома к решению эпистемологических проблем и его «анафорическая теория истины», представляющая разновидность дефляционизма. Раскрывается содержание основных понятий аналитического прагматизма Брэндома: «дискурсивное обязательство», «нормативные статусы», «семантический холизм», «инференциализм». Прилагается перевод статьи Брэндома «Рассуждение и репрезентация» и полная библиография его сочинений с 1976 по 2014 г.

4. **История философии. Том 20 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Гл. ред. И.И. Блауберг. – М. : ИФ РАН, 2015. – 303 с. ; 20 см. – Рез.: англ. – 1 000 экз. – ISSN 2074-5869.**

«Герои» данного выпуска журнала, посвященного истории западноевропейской философии, – Джон Локк и Никола Кондорсе, Поль Жане и Джузеппе Мадзини, Эдмунд Гуссерль и Эмилио Бетти. Читатель сможет также познакомиться с позицией представителей прагматизма по вопросу о войне, с новыми подходами в психоанализе, с современными тенденциями в феноменологии. В номере помещены материалы Круглого стола «Современное значение идей Александра Койре», приуроченного к 50-летию со дня смерти французского мыслителя, историка философии, религии и науки.

5. **Кудаев, А.Е. Трагедия творчества в эстетике Николая Бердяева [Текст] / А.Е. Кудаев ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 255 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 228–254. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0268-3.**

В монографии анализируется одна из ключевых проблем наследия Бердяева – концепция трагедии творчества. В работе впервые раскрывается роль и концептуальное значение феномена трагического в философско-эстетической мысли Бердяева. Показывается неизбежность выхода философа на проблему трагедии творчества, его причины и определяющая структурно-смысловая роль данной проблемы во всем его наследии. Рассматривается определяющее влияние бердяевской концепции трагедии творчества на осмысление философом таких основных эстетических категорий, как красота, совершенство, а также на его понимание искусства.

Для студентов, магистрантов, аспирантов, преподавателей вузов, а также широкой аудитории, интересующейся историей русской культуры.

6. **Лысенко В.Г. Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного познания [Текст] / В.Г. Лысенко, Н.А. Канаева ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2014. – 295 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 280–294. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0276-8.**

Монография включает переводы с санскрита и анализ двух логико-эпистемологических глав («Исследование восприятия» и «Исследование вывода») известного буддийского «Собрания категорий» («Таттва-санграха») Шантаракшиты с комментарием «Панджика» Камалашил (оба – VIII в.). Поскольку буддисты обосновывают свою теорию через опровержение конкурирующих теорий всех главных систем, их текст содержит ценную информацию по истории не только буддийской, но и всей индийской эпистемологии и логики. Книга адресована как историкам философии, так и специалистам в области теории познания и когнитивных наук.

7. **Малевиц, Т.В. Теории мистического опыта: историография и перспективы [Текст] / Т.В. Малевиц; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 175 с.; 20 см. – Библиогр.: с. 154–174. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0261-4.**

Исследования мистического опыта занимают одно из основных мест в современном западном религиоведении, провоцируя острую дискуссию о сущности мистических переживаний, возможности их концептуализации и право-

мерности оперирования категорией «мистический опыт» в научном дискурсе. В монографии проводится обзор концепций мистического опыта, выявляется их эвристический потенциал и демонстрируется динамика развития в XX–XXI вв.: от раннего эссенциализма (У.Стэйс и др.) и конструктивизма (С.Кац, Дж.Хик и др.) до психологического перенниализма (Р.Форман и др.) и альтернативных когнитивных подходов (Р.Стадстилл, Э.Тэйвз).

- 8. Методология науки и дискурс-анализ [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. А.П. Огурцов. – М. : ИФ РАН, 2014. – 285 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0256-0.**

Исследуются концепции и формы дискурса в истории мысли. Прослеживается основная линия в дискурс-анализе – дивергенция в трактовке дискурса. Альтернативной тенденцией является поиск единых эпистемологических оснований дискурс-анализа – текст, идеология, коммуникация, синергия. Показана неадекватность сужения поля исследований, его ограничения гуманитарным знанием и применением методов лингвистического анализа текстов. С привлечением отечественной и зарубежной литературы сопоставляются методы герменевтики и дискурс-анализа, рассматриваются жанровые особенности философии, место логики в философии, важность предметного содержания для исследований дискурса, ценностные ориентиры ряда речей в судах. Для историков философии и науки, филологов и всех интересующихся методами анализа рассуждений.

- 9. Михайлов, И.Ф. Человек, сознание, сети [Текст] / И.Ф. Михайлов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 196 с. : ил. ; 20 см. – Библиогр.: с. 186–195. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0283-6.**

В книге рассматриваются вопросы философского понимания человека как существа мыслящего и свободно поступающего, проблемы искусственного интеллекта, коммуникации и социальных сетей. Автор также уделяет внимание философии сознания и теории сетевого общества. Книга содержит интересный фактический материал, в том числе из истории и теории сетевых сообществ. Все эти сюжеты выстраиваются в целостную картину на основе оригинальной авторской концепции, имеющей ярко выраженный дискуссионный характер.

Книга будет интересна специалистам по философской антропологии, философии сознания, искусственному интеллекту и когнитивной социологии, а также студентам и аспирантам философских и социологических факультетов.

- 10. Научно-техническое развитие и прикладная этика [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: В.Г. Горохов, В.М. Розин. – М.: ИФ РАН, 2014. – 303 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0277-5.**

Сборник посвящен междисциплинарным проблемам научно-технического развития, в ряду которых важное место занимают проблемы прикладной этики. Философия техники – установившееся название одного из направлений современной философии. Все виды современной техники имеют как положительные, так и отрицательные для общества последствия и несут в себе технологические, экологические и социальные риски. Техногенные катастро-

фы, связаны они с природными катастрофами или отказами техники из-за их неправильного использования или же неверного конструирования, всегда становятся социальными катастрофами, а значит должны «регулироваться» обществом. Технологические риски осознаются сегодня как социальные и поэтому их открытое, в том числе и философское обсуждение представляется нам весьма актуальным. Дискуссия за круглым столом, опубликованная в этом сборнике, посвящена обсуждению технических рисков как социальной проблемы.

- 11. Ориентиры... Вып. 9 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М. : ИФ РАН, 2014. – 199 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISSN 2222-4351.**

9-й выпуск «Ориентиров...» посвящен исследованию разных аспектов идеологии. В нем рассматриваются процессы, происходящие или происходившие в нашей стране, например судьбы легитимности в постсоветский период, общие вопросы соотношения идеологии с властью и культурой, публичным и частным пространством; затрагиваются и исторические аспекты, такие как становление имперской идеологии в России, а также исследуется вопрос о значении традиции для современности, и в этой связи публикуются главы из книг Рене Генона «Общее введение в изучение индуизма», где обсуждается соотношение между метафизикой, религией, философией, моралью.

- 12. Петрова, Е.В. Человек в информационной среде: социокультурный аспект [Текст] / Е.В. Петрова ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 137 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0257-7.**

Монография посвящена анализу социокультурного аспекта бытия человека в информационной среде. Этот аспект рассмотрен через призму проблемы адаптирования информации человеком. Проанализированы исторические корни современной информационной среды и их связь с доминирующим в тот или иной период способом хранения и передачи информации (устный, письменный, печатный, электронный). Информационная культура представлена как необходимое условие успешного бытия человека в информационном обществе, как часть процесса формирования глобального культурного поля человечества. Рассмотрены также изменения в образовательной сфере, связанные с развитием информационно-коммуникационных технологий.

- 13. Социально-исторические и идейные основы современного российского государства [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М. : ИФ РАН, 2014. – 221 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0263-8.**

В коллективной монографии рассматривается философский смысл происходящих перемен в идейно-духовной ситуации в российском обществе. Принята попытка дать современное понимание идеологии как сложного, многопланового идейного феномена, организующего социальную жизнь. Анализируются полемика относительно природы российского государства, роль философии в достижении общенационального согласия, консолидации и единства российского общества.

Монография предназначена для научных работников, преподавателей, аспирантов, а также для широкого круга читателей, интересующихся идейно-духовным состоянием современного российского общества, возможностями создания национально-государственной идеологии.

- 14. Сухов, А.Д. Философия религии в марксизме и русском материализме XIX в. [Текст] / А.Д. Сухов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 98 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0259-1.**

В работе сопоставлены две философии религии – в марксизме и русском философском материализме XIX в. Показано, что у русских мыслителей те же предшественники, как и в марксизме, что они также использовали диалектический метод, переосмыслив его материалистически, что они материалистически воспринимали общество, его компоненты, религию – в том числе. Исследована проблематика этих философий религии: причины религиозности, место религии в жизни человека и общества, функции, ею выполняемые, ее структура и особенности – сравнительно с другими сферами духа. Выяснено, что эти концепции, отличаясь мерой постижения изучаемых явлений и категориальным аппаратом, несмотря на то, что они создавались независимо одна от другой, имели сходство; они аналогичным образом трактуют объект своего исследования. Определена значимость этих концепций в истории философии и истории общества.

- 15. Философия науки. – Т. 20 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Гл. ред. В.А. Лекторский. – М. : ИФ РАН, 2015. –261 с. : ил. ; 20 см. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISSN 2225-9783.**

Данный номер «Философии науки» является переходным номером к журналу нового формата, который со следующего выпуска будет носить название «Философия науки и техники». Здесь представлены статьи, посвященные вопросам исторической эпистемологии, методологии и теории науки и техники, наукам о человеке, когнитивным наукам, социальным и этическим аспектам научно-технического развития. Также представлены размышления над новыми и классическими философскими работами и обзор международной научной конференции по истории науки.

- 16. Шевченко, В.Н. Интеграционные и дезинтеграционные процессы в истории российского государства: социально-философские аспекты [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; В.Н. Шевченко, В.И. Спиридонова, Р.И. Соколова, В.Г. Буров; Отв. ред.: В.Н. Шевченко, В.И. Спиридонова. – М. : ИФ РАН, 2015. – 121 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0285-0.**

В центре внимания авторов монографии находится сложность и неоднозначность воздействия внешней социальной среды, в первую очередь новейших процессов глобализации, на целостность российского государства. Особый интерес представляют материалы, раскрывающие цели и задачи информационных и интернет-войн, ведущихся сегодня против России. Обсуждаются вопросы методологического характера в отношении мер, направленных на сохранение целостности государства. На основе изучения современного китайского опыта делаются выводы, которые могут оказаться полезными при решении актуальных проблем, стоящих сегодня перед Россией.

**17. Этическая мысль. Том 15 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Гл. ред. А.А. Гусейнов. – М. : ИФРАН, 2015. – 361 с. ; 20 см. – 1 000 экз. – ISSN 2074-4870.**

В издании представлены статьи по теории морали, в которых рассматриваются проблема моральной свободы, моральный абсолютизм в традиционных и современных интерпретациях; а также статьи по истории моральной философии, посвященные анализу различных аспектов этических концепций Платона, Аристотеля, Б. Спинозы, Б. Мандевиля, Ф. Хатчесона, М. Вебера, Х. Арндт, Л. Толстого, М. Бахтина и др. Специальный раздел в журнале посвящен обсуждению недавно вышедшей книги А.В. Прокофьева «Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости».