

ГОРИЗОНТЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ



Наталья РОСТОВА

кандидат философских наук, старший преподаватель. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. 119991, Российская Федерация, Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, к. 1; e-mail: Nnrostova@yandex.ru

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ФОРМА КАК СМЫСЛ ФЕНОМЕНА ЧЕЛОВЕК

В статье осуществляется попытка ответить на вопрос «Что такое человек?» исходя из философско-антропологического дискурса. Наука, предпочитая объективирующий стиль мышления, говорит о человеке как о биосоциальном существе. Современная аналитическая философия, претендующая на научность, пытается объяснить сознание человека в терминах нейронов. По мнению автора статьи, строгая научность не может быть претензией философской антропологии, поскольку суть человека – необъективируемое. Но разговор о необъективируемом возможен лишь при условии допущения свободы человека. Таким образом, исходное условие антропологического дискурса – представление о свободе человека, – а также утверждение о том, что суть феномена человек заключается в сознании, подводит автора к гипотезе о том, что человек есть существо, нуждающееся в форме.

Автор последовательно разрабатывает две центральные гипотезы исследования: 1) человек – это субъективность, нуждающаяся в форме; 2) антропологическая форма – это Абсолют. Для этого он разводит понятия сознания и субъективности, связывая первое с порядком, а второе с хаосом. Вводит понятие антропологической формы, акцентируя внимание на её учреждающей функции.

Представляя природу человека как одновременно трансцендентную и имманентную миру, а значит, ставящую перед человеком проблему бесконечности, хаоса и самозамкнутости единичных состояний субъективности, автор приходит к выводу о том, что антропологическая форма – это Бог. Философско-антропологическая формула «Бог есть сознание» не значит, что сознание и Бог

извечно тождественны. Она означает то, что впервые и в своём максимуме, то есть в самом своём существе, сознание явило себя как Бог. Как тотальная форма Бог знает больше того, что актуально знает человек. Видит больше того, что реально видит он. Форма – как залог человека, как человек, взятый в перспективе бесконечности и своей возможности. Это тот горизонт, внутри которого человек актуально может выстроить то, что дано потенциально. С антропологической точки зрения Бог подобен распрямлённой душе человека, взятой в абсолюте. Бог есть вся потенциальность, в человеке сжатая и способная разжаться. Это результат самоучреждения сознания.

Отдельно автор останавливается на анализе концепции Фуко и Делёза о человеке как временной форме, а также на теме субъективности ребёнка и отношения к форме в русской культуре.

Ключевые слова: человек, сознание, субъективность, свобода, хаос, антропологическая форма, религия, сакральное, культ, философская антропология

Вот фигура человека. Человек встал. Человек пошёл. Человек оглянулся. Мы видим его лицо. Что мы можем сказать о человеке? Ничего. Человек встал перед зеркалом. Человек смотрит на свой силуэт. Что он видит? Что на него глядит «чёрный человек». Что такое «чёрный человек»? «Чёрный человек» – это то, что ускользает от взгляда внешнего, то непостижимое, которое оказывается непостижимостью для самого себя. Русская пословица говорит: чужая душа – потёмки. И. Бунин добавляет: нет, своя куда темнее.

Что человек может сказать о себе? Он может сказать о «чёрном человеке». Но как высказать эту истину? На каком языке? Не будет ли высказывание о человеке приближено к искусству, например к автопортрету Анатолия Зверева, на котором изображено не лицо, но сморщенное яблоко? Или к обречённому на незавершённость портрету Уильяма Блейка, выполненному Фрэнсисом Бэйконом? На портретах и автопортретах Шиле мы обнаруживаем вместо лица до гангрены разросшийся зуб. Имеет ли этот зуб адекватный терминологический перевод?

У П. Флоренского есть образ медузы: медуза необычайно красива и привлекательна в воде, она блестит и переливается в море, словно дивный цветок, но стоит её достать и положить на камень, и она тотчас делается слизью. Флоренский хочет сказать этим, что есть вещи, которые возможны лишь в своей стихии, как медуза, сон, улыбка, душа. Стоит изъять их оттуда, и они перестают быть тем, чем они были, и разговор о них делается бессмысленным. Это вовсе не значит, что их нет, это значит то, что они постигаются лишь тем, что подобно им, как круг меряется кругом, но никогда – многоугольником. Подобно тому и разговор о человеке возможен лишь в его собственном контексте, а не посредством внеположенных ему терминов, иначе мы будем иметь дело со «слизью», то есть с чуждыми ему объективациями.

Наука, предпочитая объективирующий стиль мышления, говорит о человеке как о биосоциальном существе. Современная аналитическая философия, претендующая на научность, пытается объяснить сознание человека в терминах нейронов. Но метафизическое выворачивание человека плодотворнее поверхностного взгляда на него, а потому строгая научность не может быть претензией философской антропологии. Философская антропология пытается выстроить дискурс, позволяющий говорить о необъективируемом человеке. Объективирующее мышление представляет человека как производное целого – мира или социума, – стирая специфику феномена человек. Оно описывает человека внешними по отношению к нему терминами. О необъективируемом человеке возможно говорить лишь при условии допущения свободы человека. Поэтому философская антропология рассматривает человека не как элемент популяции, подобно биологии, и не как элемент социума, подобно социальным наукам, но как, по определению Н. Бердяева, духовное существо. Что значит духовное существо? Представление о духе позволяет говорить о том, что человек не детерминирован извне, но является причиной самого себя. Другими словами, условием философско-антропологического дискурса является предположение о свободе человека.

Свобода человека фиксируется и исследуется мыслителями посредством различных феноменов. Гегель говорит о привилегии человека на безумие. М. Фуко, Ж.-Л. Нанси, А. Бадью, Р. Музиль, Г. Гессе, М. Пруст, Д. Джойс, Ж.-П. Сартр, С. Кржижановский, Г. Иванов доводят до логического завершения мысль Джованни Пико делла Мирандола об отсутствии у человека сущности. Достоевский исследует капризы и хотенья человека. Э. Канетти, Ж. Делёз, А. Ухтомский, С. Хоружий находят природу человека пластичной. Однако как именно понимать свободу?

Свобода

Свобода может мыслиться как порядок. Или, наоборот, отождествляться с хаосом. Однако именно вторая стратегия соответствует философско-антропологическому дискурсу, ибо позволяет говорить об отсутствии предзаданных человеку конституирующих величин. В этом случае свобода есть нечто отличное от истины. В европейской культуре сторонником такого понимания свободы является И. Кант [9, с. 359], в русской – Н. Бердяев, С. Франк [24, с. 292] и Ф. Достоевский. Как говорит Бердяев, есть две свободы – свобода как истина и свобода первичная, та, которой истину принимают [3, с. 42]. Та свобода, которой истину принимают, есть хаос. Та свобода, которую принимают, есть порядок.

Однако важно уточнить суть соотношения антропологического хаоса и порядка. Здесь возможны две стратегии. Согласно первой стратегии хаос мыслится в оппозиции к порядку. Например, таково про-

тивопоставление дионисийского и аполлонийского начал. Оппозиция хаоса и порядка характерна для классического рационализма, противопоставляющего дисгармонию и неупорядоченность системности и линейному детерминизму. Другая стратегия заключается в том, чтобы мыслить хаос как то, что чревато порядком. Такое понимание хаоса встречается в античной философии, где наряду с представлением о хаосе как зиянии и бездне, восходящем к Гесиоду, присутствует понимание хаоса как неупорядоченного первовещества, наделённого рождающей из себя, творческой силой (досократики, Акусилаи, Ферекид, стоики). В современной философии подобная логика концентрируется в понятии «хаосмос», которое вслед за автором термина Джойсом («Поминки по Финнегану») использует Делёз, и в понятии Квентина Мейясу «гиперхаос». Аналогичное понимание хаоса можно встретить у Фуко. В естествознании представление о пульсирующем самоорганизующемся хаосе содержится в синергетическом подходе. В живописи творческая из себя хаотическая стихия пробивается в работах Пабло Пикассо, Вильфредо Ламе, Хуана Миро, в плавящихся формах Сальвадора Дали, в мексиканских рисунках Эйзенштейна, у Пауля Клее и Фрэнсиса Бэйкона. Именно из такого понимания хаоса следует исходить философской антропологии, в ином случае порядок оказывается равноправной хаосу внешней величиной. Но именно в порядке заключается суть феномена человек. Ибо человек – это сознание, то есть то, что появляется вторым шагом, шагом различения, если первично человеческое мы мыслим как чистый хаос субъективности. Сознание – это порядок, то, что может появиться только благодаря связи, равно как единство, законы, свобода, мышление. Вне различения и, как следствие, возможности связи антропологический хаос пребывает в неплодотворной пассивности, претерпевая единичные ни к чему не отсылающие состояния. Человек обречён искать ориентиры и свою самоидентичность, поэтому человек – это сама себя организующая в сознание стихия субъективности. Но как понимать эту организацию? Как мыслить сознание? Представляется, что сознание – это форма.

Таким образом, исходное условие антропологического дискурса – представление о свободе человека, – а также утверждение о том, что суть феномена человек заключается в сознании, подводит нас к нашей гипотезе о том, что человек есть существо, нуждающееся в форме. Или точнее: человек есть самоконструирующийся антропологический хаос, нуждающийся в форме.

Рассмотрим подробнее понятие формы и выскажем вторую гипотезу о том, что можно рассматривать в качестве антропологической формы.

Понятие формы

Что такое форма? Форма может пониматься через соотношение с содержанием. Например, для Аристотеля форма и материя соотносятся как акт и потенция, то есть форма – это актуализация внутренней цели, энтелехия материи. Однако, если мы исходим из того, что человек свободен, а потому лишен заданной сущности, нам приходится отказаться от аристотелевской модели.

Форма может пониматься и вне зависимости от связки с категорией «содержание». А именно, как внешнее и необходимое условие для того, чтобы что-то было. То есть оформляемое и то, во имя чего осуществляется оформление, это две разные вещи. В том числе в смысле онтологическом. Пример такого понимания формы можно встретить в европейской традиции, в частности у Ницше, Декарта и Канта. Ницше рассуждает о философе. Кто такой философ? Философа легко узнать по тому, что он «чурается трёх блистательных и громких вещей, славы, царей и женщин» [18]. Почему он их чурается? Ницше скажет – «не из похвальной воли к невзыскательности и простоте» [18], а потому что так ему велит его «материнский» инстинкт. Подобно тому, как женщины сохраняют своё зависимое положение не потому, что они чём-то уступают мужчине, но для того чтобы исполнить замысел о себе, то есть своё материнство, так и философ для того, чтобы обеспечить возможность собственного бытия как философа, вынужден придерживаться аскетизма. Аскеза – это форма. Философия – это то, что нуждается в такой форме. Логика Канта и Декарта схожа. Условием мысли является внешняя форма. Рассуждая о мышлении, Декарт первым правилом морали вынесет повиновение законам и обычаям собственной страны [6, с. 263]. Кант, призывая к просвещению, то есть к мужеству мыслить самому, заключит: «рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!» [10]. Повиновение – это залог внешнего порядка и внутренней свободы. Вторя европейской традиции, Мамардашвили скажет: «...лучше философствовать, не нося колпак философа в жизни, а нося просто шляпу или кепку. Такую же, какую носят другие. Колпак может быть весьма тяжёлым одеянием» [13, с. 23]. Маска почтенного гражданина – это форма, которая делает возможным мирное сосуществование с другими. «Скованность» формой является условием раскованности в творчестве, «поскольку при этом не уходит энергия на то, чтобы заниматься сведением счётов, борьбой, участием в склоках» [13, с. 23].

Форма может пониматься как аванс, как внешнее, которое является залогом внутреннего. Например, Кант в «Антропологии с прагматической точки зрения» предложит модель человека-актёра [8, с. 175–178]. У актёра внешние проявления не связаны с внутренними состояниями. Для Канта игра актёра кажется плодотворной, ибо она способна прино-

силь, например, добро до того, как появятся добрые люди. Кант считает, что игра в доброго постепенно сделает человека и по существу добрым. То есть форма – это предпосылка, благодатная почва для того, чтобы нечто возникло. Под таким же углом можно посмотреть на всякий ритуал. Ритуал как форма – это не буква, которая противостоит духу, а залог того, чтобы букве соответствовал дух. У Флоренского есть рассуждения о рясе. Он скажет: ряса сама по себе неудобна. Длинные полы мешают ходить. То есть с практической точки зрения она не ценна. Но практической точке зрения можно противопоставить символическую, и тогда ряса обретает сущностный смысл, ибо она изымает тебя из жизненного потока, она вовлекает твоё тело в иной ритм. Сковывая тело, она обращает всё твоё существо к сдержанности. Само по себе ограничение движений успокаивает душу.

Форма может пониматься как то, что позволяет действовать в ситуации незнания. О спасительности формы при незнании говорит Мамардашвили, который исходит из конечности человека, то есть неспособности его ума последить все связи и последствия в мире. Мамардашвили обращается к искусству и к нравственно-правовой сфере, например к запрету эвтанази: «...мы, с нашим конечным, ограниченным умом, не можем, во-первых, последить и охватить все связи и последствия, в цепи которых стоит наша “помощь убиением” в общей экономике мироздания... не знаешь, прецедентом чего окажется реализация какого-то несомненного содержания, – придерживайся формы! А она как раз содержит запрет. Я назвал бы это мудрым невмешательством в законы мироздания» [14, с. 89]. Форма делает возможным существование конечного человека в незнакомом мире, но не отвечает на вопрос, каков мир и его сцепления. В случае эвтаназии это незнание разрешается в запрете.

К. Леонтьев назовёт форму внутренним деспотизмом, деспотизмом внутренней идеи. Форма есть «отрицательный момент явления» [11], ибо она связана с ограничением материи. Узы деспотизма позволяют явлению быть. Разрыв этих уз ведёт к тому, что явление гибнет. Стакан, если не хочет перестать быть стаканом, должен ограничить материю стекла, не дать ей переходить пределы формы, туда, например, где начинается воздух. От навеянных аристотелизмом примеров Леонтьев переходит к антропологической сфере, к обществу. Как в природе оливка не смеет стать дубом, так и общество должно быть изнутри стянуто внутренним деспотизмом, который выражается в учреждении различий и особенностей. Леонтьев пишет: «...эгалитарно-либеральный процесс есть антитеза процессу развития. При последнем внутренняя идея держит крепко общественный материал в своих организующих, деспотических объятиях и ограничивает его разбегающиеся, расторгающие стремления. Прогресс же, борющийся против всякого деспотизма – сословий, цехов, монастырей, даже богатства и т. п., есть не что иное, как процесс разложения, процесс того вторичного упрощения целого и смешения составных

частей, о котором я говорил выше, процесс сглаживания морфологических очертаний, процесс уничтожения тех особенностей, которые были органически (т. е. деспотически) свойственны общественному телу». Форма как ограничение, учреждение границ и тем самым отличия в антропологической сфере приобретает характер самоограничения. То есть форма понимается как разрыв, запрет, порядок, различия, которые не даны, но должны непрерывно самоактуализироваться, учреждая тем самым эту сферу. Устранение различий схоже, как скажет Леонтьев, с процессами гниения, таянья льда, холерой. В. Розанов, рефлексировав над текстом Леонтьева, заключит: «Всё менее и менее сдерживают кого-либо религия, семья, любовь к отечеству – и именно потому, что они всё-таки ещё сдерживают, на них более всего обращаются ненависть и проклятия всего человечества. Они падут – и человек станет абсолютно и впервые “свободен”. Свободен, как атом трупа, который стал прахом» [21]. Уравнение, сглаживание отличий – это бесформенность, которая есть распад. Человеческое удерживается внутренним запретом, внутренними скрепами. Например, религиозными ограничениями, чувством патриотизма, семейными узами, представлениями об истине – всё это формы, позволяющие антропологической стихии не распасться, не превратиться в чистый хаос, антропологический материал.

Форма может пониматься не как внешнее условие «содержания» (Ницше, Декарт, Кант, Мамардашвили), не как то, что структурирует содержание, но как то, что учреждает антропологическое содержание как трансцендентное миру. Например, Мамардашвили говорит о том, что самого по себе человека нет. Есть только возможность человека. Человек объективирует, получает себя посредством формы, а потому форма обязательна, иначе мы имеем дело с психобиологическим материалом, природным существом. Мамардашвили пишет: необходимы «сильные формы или структуры художественного сознания, эффекты собственной “работы” которых откладываются конституцией чего-то в природном материале, который лишь потенциально является человеческим. Своей организацией они вводят психическую природу индивида в человеческое, в преемственность и постоянство памяти, в привязанности и связи, и это важно, потому что в природе не задан, не “закодирован”, не существует естественный, само собой действующий механизм воспроизводства и реализации специфически человеческих отношений, желаний, эмоций, поступков, целей, форм и т. д.» [14, с. 88]. Форма обязательна, поскольку сам по себе человек реактивен и его реакции сиюминутны и бессвязны. Мамардашвили скажет: «естественно забыть, а помнить – искусственно» [14, с. 88]. Основа же сознательной жизни, в том числе памяти, – связность, преемственность. Природно, то есть заданно, их нет, а потому нужна форма, то есть то, посредством чего человек сможет прорабатывать свои состояния, доводить их «до ясного и полного выражения своей природы и возможности» [12, с. 173]. Через форму че-

ловек производит и воспроизводит себя. А потому человек – это существо культурное. Культура – это форма. Продукты искусства – это «как бы приставки к нам, через которые мы воспроизводим человека» [14, с. 88]. Или ритуал. Мамардашвили приводит пример с плакальщицами. Профессиональные плакальщицы не испытывают горя, но выполняют форму плача, доводят тебя до экстатического ненормального состояния: «психические состояния как таковые (“искреннее чувство”, “горе” и т. п.) не могут сохраняться в одной и той же интенсивности, рассеиваются, сменяются в дурной бесконечности, пропадают бесследно и не могут сами по себе, своим сиюминутным дискретным, конкретным содержанием служить основанием для явлений памяти, продуктивного переживания, человеческой связи, общения» [14, с. 88]. Эмоции, человеческого переживания самого по себе нет. Есть бесконечность несвязанных реакций. Форма создаёт эмоцию и сознание. Это вторая природа человека. Режим сознания, сложившись однажды, становится «соприродным» человеку и воспроизводится вместе с ним. Форма не просто оформляет, но транс-формирует, то есть она обеспечивает качественный скачок от природного к человеческому, она не организует человеческое, но создаёт его. Неясно, однако, почему природное медведя в цирке не трансформируется в человеческое. Мамардашвили, уловив антропологическую суть формы, отказал человеку в человеческом.

Если мы отказываемся от представления Аристотеля о форме, то все остальные варианты трактовки формы являются антропологическими, то есть не противоречат идее свободы. Однако они выражают лишь возможные аспекты антропологической формы, но не ухватывают её существо. Понятие антропологической формы должно исходить из понятия антропологического хаоса. Тогда мы сможем сформулировать требования, которым должна удовлетворять эта форма, и дать её точное определение.

Антропологическая форма

Что такое форма? Если первичная антропологическая стихия – это хаос нерелефторных реакций, пятна субъективности, бесконечность конечного и конечность бесконечного, ибо человек имманентен и трансцендентен миру одновременно, тогда форма – это бесконечное, упакованное в конечное. Форма позволяет ухватить и вместить всю бесконечность состояний как органичное целое. Она, вопреки Мамардашвили, не сохраняет за человеком его конечность и незнание, но решает проблему незнания через абсолютное знание, прорываясь к бесконечному. То есть форма – это то, что позволяет конечному человеку пробежать бесконечность. А поскольку сам по себе человек ограничен, постольку условием появления формы является множественность.

Мамардашвили предлагает решить проблему незнания двумя способами – через запрет, как в области права, и через «неопределённость структур», как в искусстве. Он полагает, что личность может «самонастраиваться» независимо от всезнания и высших ориентиров [12, с. 173]. И более того, культура как форма всегда должна иметь в себе «клеточки незнаемого» [15, с. 115], иначе её вовсе не станет. Другими словами, Мамардашвили хочет сохранить неструктурируемое. Но ценой этого оказывается конечность человека, ибо запрет при незнании не то же, что запрет при знании. А также хаос субъективности, ибо незнаемое не охватывается формой. Но хаос накладывает запрет на то, чтобы говорить о сознании. Форма же как бесконечное, упакованное в конечное, всеохватывающая. Она качественно преобразовывает антропологическую стихию. Конечному существу она открывает доступ к его бесконечности. Результатом этого качественного преобразования является сознание, ибо, схватывая бесконечность, она связывает и структурирует конечные и единичные состояния в перспективе их возможности, а не актуальности. Она даёт целое. Целое сознания, а значит, и мира.

Благодаря чему возможно это сцепление? Благодаря осевому центру, первичному запрету, задающему иерархию. Этот ориентир втягивает нерелефторные реакции в водоворот субъективности, образуя глубину сознания. Этот первичный центр принципиально единичен, ибо только абсолютный центр даёт возможность начала структуры. И в этом смысле он качественно отличается от структуры в целом. Как, например, в пифагорействе единица есть условие чисел, и в этом смысле она стоит вне ряда чисел. Или в религии есть заповедь заповедей, то есть условие заповедей как таковых. Например, в Ветхом Завете это заповедь единственности Бога: «Я Господь, Бог твой... да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх. 20:2). Аналогично свидетельство веры в исламе: «Нет божества, кроме Аллаха, и... Мухаммад – раб Его и посланник Его». В буддизме – четыре благородные истины и восьмеричный путь строится вокруг представления о том, что мир есть страдание. Абсолютный центр как условие структуры носит отрицательный характер, характер запрета, внося первичное различие в монотонность бесконечности. Как сказал бы Фуко, это есть линия непреодолимого. Он пишет: «Нет ни одной культуры в мире, где было бы все позволено. Давно и хорошо известно, что человек начинается не со свободы, но с предела, с линии непреодолимого» [25, с. 141]. Линия непреодолимого – это то, что причиняет человека.

Форма должна не упразднить хаос, но, как в воронку, втягивать его, сохраняя саму его возможность и необходимость, ибо вне хаоса свободы исчезает феномен человека. И здесь её вернее было бы трактовать не в терминах «неопределённости» и «клеточек незнаемого», ибо они предполагают нечто внеположенное форме, но в терминах эластичности и предельной интимности. В христианской традиции для объясне-

ния отношений человека и Бога часто используются библейские образы манны небесной и одежды иудеев, скитавшихся по пустыне сорок лет. Манна небесная одна, но она смогла накормить всех иудеев, отвечая неповторимым потребностям каждого. Иудеи скитались сорок лет по пустыне, и тем не менее их одежда всегда была им в пору. Подобно тому и отношения с Богом. Бог один, но способен ответить на самые сокровенные и неповторимые движения души. Этот образ передает понятие о предельной подвижности и универсальности антропологической формы, которая не предполагает существования неохваченного антропологического пространства.

Универсальность формы значит то, что она существует одна для всех. И иначе она существовать не может, ибо является достоянием множественности. Единственность формы означает то, что она даёт антропологическому множеству общие ориентиры, то есть создаёт возможность понимания и со-бытия.

Антропологическая форма не оформляет некоторое содержание, но учреждает его. Она имеет дело не со чтойностью, но даёт эту чтойность. Как умение танцевать позволяет появиться чуду танца. Порыв, вызванный ритмом и звуком, недостаточен для того, чтобы родиться танцу. Танец – это то, что требует знания рисунка и законов, владения телом посредством правил. И лишь в этих правилах порыв транс-формируется в образ. Подобно тому субъективность без формы – это парализованная субъективность, маета разрозненных состояний. Между субъективностью и сознанием простирается такой же принципиальный разрыв, как между эмоциональным порывом и художественным образом, между трепетом души и стихотворением, негодованием и мыслью, современной девушкой и тургеневской девушкой, капризным «хочу» и любовью, между «ничто» и «что», ибо первично субъективность есть нескончаемая череда замкнутых на себя состояний. Форма размыкает состояния, сплетая их в единое целое. Она заставляет их менять причинность, исходя из её собственной логики. Она длит каждое движение души, вскрывает максимум его мощи и присваивает ему смысл. Актуализация целого формы даёт жизнь субъективности как сознания. Субъективность жаждет формы, как жаждет научиться танцевать глядящий на танец со стороны. Вне формы субъективность обречена на частность.

Если человек – это существо, которое нуждается в форме, то тогда возникает вопрос: что может послужить такой формой? Что соответствует требованиям всеохватываемости, пластичности, универсальности, единственности, центрированности, сохранения свободы человека? Этим требованиям соответствует Абсолют. Почему Абсолют есть антропологическая форма?

Пустота размером с Бога

Сартр говорил, что у человека в душе есть дыра размером с Бога. Независимо от него архиепископ Майкл Рамзей Кентерберийский однажды в проповеди сказал, что в каждом человеке есть пустота, которая по форме, размерам, глубине может быть заполнена только Богом [17, с. 431]. Эти образы отражают суть антропологического феномена, которая заключена в неколичественной бесконечности субъективности. Субъективность – это сама себя не знающая бесконечность. Её бесконечность имеет трансцендентное миру измерение. Знание себя говорит о присутствии сознания, то есть Формы, позволяющей говорить о феномене человек. Субъективность, приуроченная к конечности тела, способна иметь дело со своей бесконечностью только благодаря Форме, то есть тому, что позволяет в конечном удерживать бесконечность, даруя полноту самого себя. Эту бесконечность субъективности, бездонную глубину и пустынную пустоту, способна ухватить только Форма Бог как трансцендентный Абсолют. Только Абсолют способен вобрать в себя все грани субъективности и раскрыть горизонт трансцендентного. Только культ может организовать жизнь субъективности, исходя из Абсолюта. Бог и культ, неразрывно связанные, являются антропологической формой – Бог как жизнь, культ как тело жизни, позволяющее конечному человеку соответствовать своей истине бесконечного.

Бог как Форма субъективности

С точки зрения философской антропологии можно сказать, что Бог – это и есть сознание. Как тотальный символ, как всеохватывающая упорядоченность, Бог есть сознание, явленное в своем максимуме. Бог – это та тотальная форма, вбирающая в себя бесконечность, которая делает возможным человека. Это то, чем мы видим. Мы видим не глазами, ибо это физика. Не «я», ибо его ещё нет. Ограниченность субъективного находит полноту в абсолютной перспективе взгляда Бога. Освоенная бесконечность отнюдь не означает всеядности формы, её в основе своей синкретичности, иначе это было бы не более того, на что претендует сеть Интернет. Эта не конфигурация, но тотальная форма, которая имеет абсолютный центр, задающий её.

Формула «Бог есть сознание» не значит, что сознание и Бог извечно тождественны. Это значит то, что впервые и в своем максимуме, то есть в самом своём существе, сознание явило себя как Бог. Как тотальная форма Бог знает больше того, что актуально знаешь ты. Видит больше того, что реально видишь ты. Форма – как залог тебя, как ты, взятый в перспективе бесконечности и своей возможности. Это тот горизонт,

внутри которого ты актуально можешь выстроить то, что дано потенциально. Достижение полноты Формы сродни тому, как в христианской традиции понимается встреча внешнего человека со своим внутренним человеком. Как скажет Блаженный Августин, человек сокровенен, и не только для других, но и для самого себя. В своих глубинах он таит то, что знает только Бог: «ни один человек не знает, что есть в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем (1 Кор. 2, 11). «Есть, однако, – добавляет Августин, – в человеке нечто, что не знает сам дух человеческий, живущий в человеке, Ты же, Господи, создавший его, знаешь всё то, что в нём» [4, с. 318]. Подобно Августину Исаак Сирийский говорит: «Потщись войти во внутреннюю свою клеть, и узришь клеть небесную; потому что та и другая – одно и то же, и, входя в одну, видишь обе. Лестница оного царствия внутри тебя, сокровенна в душе твоей» [20, с. 33]. Эти слова есть религиозная версия формулы «Бог есть сознание». С антропологической точки зрения Бог подобен распрямлённой душе человека, взятой в абсолюте. Бог есть вся потенциальность, в человеке сжатая и способная разжаться. Это результат самоучреждения сознания. Возможно в этом же «структурном», а не теологическом смысле посмотреть на слова Евангелия: «Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк.17, 21). Бог – это та полнота сознания, до которой можно взойти и которая некогда сделала возможным человечество, то, на чём паразитирует культура, имеющая доступ к подступам этой полноты.

У Делёза есть терминологически схожие тезисы относительно человека и Бога. Сразу стоит указать на их чуждость тому, о чём мы говорим.

Делёз и Фуко: временная Форма – Человек

О человеке как форме и Боге как форме рассуждает Делёз, комментируя Фуко. Для Фуко человек – это явление недавнее и недолговечное. Однажды появившись в XIX веке, он готов уже исчезнуть с нашего горизонта. Фуко пишет: «... человек ... есть, несомненно, не более чем некий разрыв в порядке вещей, во всяком случае, конфигурация, очерченная тем современным положением, которое он занял ныне в сфере знания... утешает и приносит глубокое успокоение мысль о том, что человек – всего лишь недавнее изобретение, образование, которому нет и двух веков, малый холмик в поле нашего знания, и что он исчезнет, как только оно примет новую форму» [26, с. 41]. Условием человека является определённая форма знания, эпистема. Человек – это конфигурация в эпистеме современной культуры, которую теснит новейшая культура. Что же придёт на смену человеку, когда мысль освободится от антропологизма?

Делёз выделяет по крайней мере три формы. Он мыслит человека как соотношение сил. В человеке, говорит он, есть внутренние силы – сила воображения, сила понимания и т. п. Но сами по себе силы не есть

ещё человек. Как говорит Делёз, силы предполагают лишь наличие места. Качество даёт форма. Форма есть сочетание внутренних сил и внешних сил. Характер формы зависит от характера сил, с которыми будут взаимодействовать силы человека. Сочетание сил человека с силами бесконечного даёт Форму-Бог, которая характерна для классического мышления XVII-XVIII веков. Сочетание сил человека с силами конечного (жизнь, труд, язык) даёт Форму-Человек, которая характерна для XXI века. На смену им, предрекает Делёз вместе с Фуко, придёт Форма-Сверхчеловек, при которой силы человека соединятся с внешними силами, которые Делёз описывает как конечно-бесконечные, поскольку в них «конечное число составляющих даёт практически безграничное разнообразие комбинаций» [7, с. 168]. Что это за силы? Силы камня, животного, языка, говорит Делёз, ссылаясь на слова Рембо о сверхчеловечке, или силы информации, во взаимодействии с которыми образуется система «человек-машина». Делёз грезит о космических превращениях человека, в которых человек вступит в союз с кремнием, а не углеродом.

В идее Делёза, комментирующего Фуко, есть две интуиции, которые, будучи вырваны из контекста, согласуются с нашими. Во-первых, то, что суть человека заключена в форме. И, во-вторых, что суть этой формы – Бог. Как скажет Делёз, в классическую эпоху не было человека, но была Форма-Бог. Или, как говорит Фуко, в отличие от современной эпохи, которая замыкает конечность на саму себя, из неё себя понимает, бесконечность была самоопределением человека внутри его конечного бытия. Мысль о конечном бытии помещалась внутри мысли о бесконечности.

Однако такой избирательный подход к концепции Делёза и Фуко – насилие над их мыслью. Основной пафос мыслителей заключается в деантропологизации философии, в рассеивании феномена человек. В связи с этим в их теории возникает ряд проблем. Во-первых, неясно, каков статус «сил человека». Делёз лишь наскоро перечисляет их – силы воображения, воспоминания, понимания, желания и др. Однако что лежит в основе этого перечня? Делёз не хочет и не может ответить на этот вопрос, поскольку занимает двойственную позицию. С одной стороны, он не отличает человека от животного, когда говорит, что животное также представляет собой совокупность сил, которая ещё не есть форма, и в целом для описания мира и человека использует единый язык «сил», делая их неразличимыми. С другой стороны, он приписывает животному принципиально иные силы, нежели человеку, – подвижность, способность к раздражению и т. п. Делёз говорит, что феномен человек возникает на стыке внутренних сил человека и внешних сил, однако уже характер внутренних сил позволяет говорить о феномене, отличном от природы, и ничто из мира не позволяет говорить о человекообразующем потенциале.

Во-вторых, для Делёза человек оказывается производным внешних сил, ведь именно они определяют Форму-Человек. Другими словами, Делёз деантропологизирует существо, наделенное «силами человека», и

антропологизирует мир, поставляющий человечность человеку. В таком случае человек не просто определён миром, он и есть в своей истине мир. Но тогда что есть тот резервуар, полнящийся силами воображения и понимания? И не может ли мир, владеющий антропологической стихией, родить человека вне этого резервуара? Отчего тогда дуб до сих пор не заговорил, а заяц не поверил в Бога?

Делёз говорит, что человек – это форма, но значат ли его слова о том, что силы животного «ещё не предполагают какую-либо определённую форму» [7, с. 160], нехватку животного в форме? Отчего тогда кошка всегда себе тождественна?

В-третьих, форма для Делёза конститутивна в отношении человека в смысле объективации случайности, а не в смысле внутреннего зова к самоконституированию. Слова «соотношение» и «совокупность», которые Делёз использует в отношении сил, точнее выражают его мысль о непрерывном случайном и многообразном сочетании сил, которым бытийствует мир. Однако форма предполагает свою логику. Она строится по принципу гештальта, нуждаясь в завершающей полноте. Такова антропологическая форма. Сцепления сил в мире Делёза принципиально алогичны и равнодушны к завершению. Это есть чистая случайность, о чём настойчиво говорит Делёз. Но понятие формы, напротив, исходит из представления о внутреннем законе.

Делёз рисует цепочку трансформаций сил – Форма-Бог, Форма-Человек, Форма-Сверхчеловек, предлагая нам продолжить ряд равноценных и не взаимосвязанных превращений «сил человека». Однако для того, чтобы стала возможна Форма-Человек в смысле Делёза, то есть понимание человека исходя из конечного, необходимо, чтобы ему предшествовало схватывание человека самого себя в бесконечном. Поскольку человек – это не только бесконечность конечного, но и конечность бесконечного, которая внутренне вынуждает его оформлять себя в Боге. Поэтому в предложенной цепочке, в которой заложена точная мысль о пропасти, разделяющей её звенья, стоит видеть не перечисление форм человеческого, а деградацию феномена человек. Раз оформившись в Боге, человеческая субъективность обрела возможность к деградации. То, что Делёз называет Сверхчеловеком, есть деградация антропологической формы, утраты её бесконечного измерения. Делёз имманентизирует человека, характеризуя чаемую форму как конечно-бесконечную, то есть как ту, которая предполагает идею бесконечности конечного и исключает идею трансцендентной бесконечности.

Форма поистине непрочна, человек поистине неконстантен. Но эта подвижность говорит о свободе субъективности, а не о её преходящем статусе. Свобода заставляет человека каждое мгновение заново самособираться в Форме. И эта форма есть Абсолют.

Дети

Означает ли разрыв между субъективностью и сознанием, между человеческим и человеком, антропологическим хаосом и антропологической формой то, что у детей нет сознания? Если Бог – это форма, дарующая порядок сознания, возможно ли говорить в этом смысле о бессознательности ребёнка?

Эти вопросы заставляют вспомнить, с одной стороны, Гегеля, с другой, – христианскую традицию. Гегель в «Философии духа» говорит о том, что ребёнок сам по себе ни добр и ни зол. Все зависит от воли, направляющей поступки. Но где ребёнку взять волю? У взрослого, говорит Гегель. Воля взрослого постепенно станет волей ребёнка [5, с. 86]. В этой теории воспитания Гегеля стоит видеть не семейный тоталитаризм и опосредование непосредственности ребёнка фигурой Другого. Речь идёт не об упразднении субъективности социальным, а об оформлении субъективности, позволяющей хаосу оплотниться в субъектность и из моральной неразличённости получить понятие о добре и зле.

Христианская традиция, за исключением некоторых конфессиональных ответвлений, учит тому, что ребёнок должен быть крещён в младенчестве. Почему в младенчестве? Потому что Крещение есть «второе рождение» человека. Как говорит Иоанн Мейендорф, крещение младенцев «опирается не на идею “греха”... но на то, что на всех этапах жизни, включая младенчество, человек нуждается в том, чтобы “родиться вновь”, – то есть начать новую и вечную жизнь во Христе... через Крещение человек является членом Тела Христа и становится “геоцентричным”» [16, с. 273]. Крещение впервые делает возможным общение человека с Богом. Говоря о сущности Крещения, Мейендорф цитирует блаженного Феодорита Кирского: «Крещение... есть образ будущего воскресения, общение со Страстями Господними, участие в Его Воскресении, риза спасения, одеяние радости, облачение из света или, скорее, сам свет» [16, с. 274]. Переводя эти слова на язык антропологии, можно сказать, что Крещение как второе рождение и «риза спасения» означают не что иное, как антропологическую форму, впервые даруемую субъективности. Христианство учит, что на всех этапах жизни человек нуждается в этой форме, то есть в осмыслении себя в Боге, центрировании Им, ибо вне формы он не принадлежит своей истине и, как следствие, самому себе. А потому говорить об отсутствии или неосознанности веры у ребёнка как препятствии к Крещению неуместно, ибо это противоречит самой сути Таинства. Не человек нечто выбирает для себя, прибегая к Крещению, но человек впервые делается способным к выбору через Таинство Крещения. Как говорит Н. Афанасьев, «мы не можем говорить о том, что Крещение младенцев нарушает их свободную волю, так как этой свободной воли вообще нет у детей, как мы не говорим, что физическое рождение нарушает свободную волю рождённых детей» [2, с. 108]. Ме-

жду крещёным и некрещёным человеком такая же разница, как между рождённым и нерождённым ребёнком, как между бытием и небытием. Человек как тот, кто выбирает, как тот, кто свободен, есть результат «второго рождения», то есть обретения Формы. Вне её мы имеем произвол хаоса субъективности. О свободе ребёнка, согласно христианству, возможно говорить после его Крещения. Она проявляется в следовании или отказу следовать своей причастности Церкви, то есть в приятии или попытке преодоления Формы. Неслучайно для христианства непременным условием крещения ребёнка является принадлежность к Церкви его родителей. Родители обеспечивают ребёнку то, что позднее будет обеспечивать ему лишь культ, – Форму как практику себя.

Эти два примера – теория Гегеля и практика христианства – отражают суть проблемы. Человек – это тот, кто нуждается в напористости Формы. Тот, кто ею не обладает, и тот, кто одержим стремлением к ней как условию своей жизни. Или, как говорит христианство, человек призван по Образу написать то, что по Подобию. Ребёнок представляет собою в чистом виде субъективность с внутренне присущей ей жаждой формы. Человек без формы или, по словам Музиля, человек без свойств с точки зрения антропологии тождествен состоянию ребёнка. Форма даёт субъектность. Форма даёт активность. Вне формы человек беспомощен. Он пребывает в неплодотворной пассивности, делаясь жертвой внешних сил. Неслучайно Евангелие так настойчиво говорит о соблазнении «малых сих» как страшном грехе. Грех соблазнить того, чья пластичность не позволяет сказать «нет».

Форма в русской культуре

Животное красиво потому, что органично. Человек некрасив потому, что он не ладен природе. Свою красоту он находит в форме. Как однажды заметил Г. Успенский, невыносимо смотреть на деревенского жителя в городе. Он безобразен, ибо не у дел. Красив крестьянин на земле. Так и каждый человек нуждается в уместности, то есть форме, которая даёт ему неприродную органичность. Форму даёт культ, язык и традиции. При этом язык и традиции мы полагаем производными культа. Язык – это форма мысли. И в этом смысле был прав Выготский, когда говорил о неразрывной связи языка и мышления.

Традиции ткуют жизнь, объективируя антропологическую гармонию. Например, в русской культуре отношение к форме зафиксировано в двух словах – «опростоволоситься» и «распоясаться». Одно характеризует женщину. Другое – мужчину. Ходить замужней женщине с «простыми волосами», то есть с непокрытой головой, в Древней Руси было неприличным. Равно как и мужчине – быть неприпоясанным. Исследователи древнеславянских верований связывают этот обычай с верой в злых ду-

хов, которые могут овладеть человеком, не защищённым должным образом своей одеждой. Христианские теоретики в обычае носить платок как правило видят выражение благочестия, о котором говорит апостол Павел (1 Кор. 11:1-19). Платок – это «знак власти» мужа над женою. Некоторые священники в словах апостола видят лишь призыв следовать установленным обычаям того времени, согласно которым замужняя женщина должна была покрывать голову, и в связи с открывшейся истиной христианства вести себя в данном случае конформно [23]. Другие священники объясняют этот обычай в стиле Флоренского – головной убор позволяет воспринять метафизическую иерархию пространства. Вариативность версий не влияет на суть исконного значения слов. Платок, пояс дают форму, удерживают в правде. Утрата их говорит о бесформенности, искажении должного. Это представление о бесформенности закладывается в последующем значении слов. Быть с простыми волосами, распоясаться – значит вести себя неприлично, утратить свое лицо. Опростоволоситься – значит оплошать, сделать что-то плохо, неудачно, неверно. Распоясаться – вести себя несдержанно, без стеснений. В этих словах сегодня мы улавливаем резкую негативную оценку бесформенности. Быть бесформенным – значит навлечь на себя справедливое порицание.

Нежные идеи

Нежные идеи переживут железные идеи, – говорил Розанов [22, с. 322]. Религия всегда побеждает философию, потому что боль жизни сильнее интереса к ней, – говорил Ильин. Религия – сокровенное человека. Подобно тому, как католицизм весь обращён к Страстям Христовым, а православие – к Воскресению, европейская культура связывает эту сокровенность с вопросом смерти, русская – с вопросом жизни.

Пари Паскаля, компрометирующее христианство и самого Паскаля, показывает эту обращённость европейского сознания к тому, чего нет, к будущему, к смерти. Сделав ставку в игре «орёл – решка» на Бога, у тебя, полагал Паскаль, ты получаешь шанс выиграть «бесконечную жизнь в бесконечном блаженстве» [19, с. 290–293]. Может быть, там, за чертой смерти, тебя ждёт вечность. Но религия обращена не к будущему, а к настоящему. Представления о вечной жизни, наступлении Царствия Небесного, рае, аде, загробных муках имеют смысл не в контексте временности, но в контексте «что» и «ничто». Эти представления бытийствуют как метки сознания, как то, что это сознание учреждает. Религия и жизнь в пространстве культа не приготавливают человека к вечной жизни, но делают возможной эту жизнь на земле. Представление о вечной жизни – это не представления о возможных наградах и наказаниях «за», речь идёт о таком будущем, которое структурирует настоящее, дела

его возможным. Религия – это условие существования человека, то, что из его «ничто», из хаоса небытия, позволяет появиться «что сознания». И нужна, как скажет Серафим Саровский, решимость, или сила, чтобы стремиться быть праведником, то есть удерживать это «что». Поэтому религия – для сильных.

Религия и Бог, в данном случае понимаемые как структура и форма, есть условие человека. И вместе с тем – Бога в теологическом смысле, поскольку, как говорил Августин, Бог всегда был со мною, только я не всегда был с Ним. Трансцендентный Бог предполагает движение человека навстречу Ему.

Теологический Бог заставляет философию замолчать. И можно лишь завершить сии рассуждения словами мистика Бернарда Клервосского, который, задавшись вопросом о том, как узнать приход Слова, ответил: «Только через движения моего сердца» [1, с. 438–439].

Список литературы

1. Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. Т. 1. СПб.: РХГИ Амфора, 2008. 544 с.
2. *Афанасьев Н., Протопресв.* Вступление в Церковь. М.: Центр по изучению религий «Паломник», 1993. 203 с.
3. *Бердяев Н.* Метафизическая проблема свободы // *Путь*. 1928. № 9. С. 41–53.
4. *Блаженный Августин Аврелий.* Исповедь. М.: Дар, 2005. 544 с.
5. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. 471 с.
6. *Декарт Р.* Рассуждение о методе // *Декарт Р.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 250–296.
7. *Делёз Ж.* О смерти человека и о сверхчеловеке // *Делёз Ж.* Фуко. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. С. 160–172.
8. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. СПб.: Наука, 1999. 471 с.
9. *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Основы метафизики нравственности. М.: Мысль, 1999. С. 247–461.
10. *Кант И.* Что такое просвещение. [Электронный ресурс] URL: http://www.bim-bad.ru/biblioteka/article_full.php?aid=754
11. *Леонтьев К.* Византизм и славянство. [Электронный ресурс] URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Leon/07.php
12. *Мамардашвили М.* Если осмелиться быть // *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию: сборник. М.: Прогресс, Культура, 1992. С. 172–201.
13. *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию // *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию: сборник. М.: Прогресс, Культура, 1992. С. 14–27.
14. *Мамардашвили М.* Обязательность формы // *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию: сборник. М.: Прогресс, Культура, 1992. С. 86–91.
15. *Мамардашвили М.* Сознание и цивилизация // *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию: сборник. М.: Прогресс, Культура, 1992. С. 107–122.

16. *Мейендорф И., Протопресв.* Византийское богословие. Минск: Лучи Софии, 2001. 336 с.
17. *Митрополит Антоний Сурожский.* Труды. М.: Практика, 2002. 1080 с.
18. *Ницше Ф.* К генеалогии морали. [Электронный ресурс] URL: <http://lib.ru/NICSHE/morale.txt>
19. *Паскаль Б.* Мысли. М.: АСТ, Харьков: Фолио, 2001. 590 с.
20. *Преподобный Исаак Сириин.* Слова подвижнические. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. 848 с.
21. *Розанов В.* Эстетическое понимание истории. [Электронный ресурс] URL: http://dugward.ru/library/rozanov/rozanov_esteticheskoe_ponimanie.html
22. *Розанов В.В.* Опавшие листья // *Розанов В.В.* Религия и культура. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио, 2001. С. 200–640.
23. *Священник Константин Пархоменко.* О платках и шляпах. [Электронный ресурс] URL: azbuka/forum/blog.php?b=1289
24. *Франк С.* Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия. М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2007. 384 с.
25. *Фуко М.* Безумие, отсутствие творения // *Юнг К.Г., Фуко М.* Матрица безумия. М.: Алгоритм, Эксмо, 2007. С. 137–148.
26. *Фуко М.* Слова и вещи. М.: Прогресс, 1977. 487 с.