

Российская Академия Наук
Институт философии

СПЕКТР АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ

Москва
2006

УДК 141
ББК 87.3
С 71

Отв. редактор

П.С. Гуревич

Рецензенты

доктор филос. наук *Л.П. Буева*

доктор филос. наук *Ю.В. Еремин*

С 71 **Спектр антропологических учений.** — М., 2006. — 215 с.

Данный труд раскрывает многообразие философских учений, которые связаны с постижением феномена человека. Авторы показывают зарождение философии человека в античной культуре и возникновение философской антропологии в XVIII в. Особое внимание они обращают на философскую антропологию как философское направление, возникшее в начале XX в. Она представляет собой не столько отдельную философскую дисциплину (в том виде, в каком она была первоначально обоснована О.Касманом), сколько опирающуюся на труды М.Шелера философскую концепцию. Философские антропологи (А.Гелен, Х.Плесснер, другие) вернулись к идее Канта охватить реальное человеческое существование во всей его полноте, определить место и отношение человека к окружающему миру. В книге представлена также социальная и религиозная антропологии, особое внимание уделено новейшим антропологическим концепциям.

ISBN 5-9540-0048-4

© ИФ РАН, 2006

Неисчерпаемость антропологического опыта

Философское постижение человека имеет значительную предысторию. Проблема человека возникла в философии не сразу, но это вовсе не означает, будто философский вопрос о сущности и смысле человеческого бытия поставлен лишь в наше время. С течением времени менялось лишь представление о человеке, его образ. В разные эпохи философское понимание человека не оставалось неизменным. В античную эпоху, например, человек видел себя частью существующего порядка, которым в основном определялось его бытие. При этом элементы вечного, космического, объективной цели, всеобщей нормы преобладали над элементами субъективно-волюнтаристского, исторически преходящего.

Соотношения микро- и макрокосмоса были сформулированы различными способами в восточных цивилизациях. Арабы считали, что существует связь между Луной, серебром и человеческим мозгом. Доафинские греки были достаточно равнодушны к этим связям. Для китайцев отдельные элементы этой единой системы не имели значения. Ценным было только целое¹. В древней классике, таким образом, человеческая история связана с космической. Для нее человек был связан с космосом².

На этом этапе антропология могла быть лишь некоторым аспектом всеобщей концепции природы и космоса и не имела собственных специфических задач. Хотя в сократовском «Узнай себя!»³ и в тезисе Протагора, гласящем, что человек является мерой всех вещей, уже проявился интерес к человеческой сущности. Однако эти попытки раскрытия антропологической темы не привели еще к образованию в философии отдельной сферы знаний о человеке.

Поворотным моментом в этом отношении явилось христианство. Догма о превращении Бога в человека выделяет человека из всего мироздания и ставит его на особое, исключительное место. Человек рассматривается уже не как родовое существо, а как индивидуальное историческое лицо, которое общается с очеловеченным Богом. Подобно тому, как весь мир возник в результате свободного творчества Бога, так и человек в его относительной свободе и независимости поднялся над остальной природой.

Но, по справедливому замечанию М.Бубера, греческая модель мира как сферы, которая замкнута в самой себе, нашла завершение в геоцентрической системе Аристотеля. Человек отныне вещь среди других вещей этого мира, некий объективно познаваемый вид живых существ наряду с другими видами, уже не гость на чужбине, а обитатель особого уголка мироздания, хоть и не в верхнем его ярусе, но и не в нижнем, а скорее всего в среднем, вполне сносном... Человек у Аристотеля всегда говорит о себе в третьем лице⁴.

Первым, кто через семь с лишним столетий поставил после Аристотеля антропологический вопрос, был Августин Блаженный. Гностический человек — уже не вещь среди вещей. Нет у него и своего неизменного места в космосе. Имея душу и тело, он принадлежит обоим царствам, будучи одновременно и полем битвы, и главным ее трофеем. В каждом человеке проглядывает падший первочеловек, и проблемы бытия решаются в нем сообразно его жизни.

Для философии средних веков характерно стремление к синтезу основных элементов античности и христианства. Хотя человеку как свободному существу, наделенному душой, в царстве бытия отводилось главенствующее место, признавалось, что он подвластен объективным всеобщим законам. Философия средних веков балансировала между идеей общего порядка (которая представляла одну из ее основ) и идеей индивидуальной неповторимости человека. Это явление нашло свое выражение прежде всего в противоречии между томистским и францисканско-августинским направлениями, причем в последний момент всеобщего порядка оно отступает на задний план по сравнению с живой свободной волей человеческого индивида, что, таким образом, сближает это направление — в его наиболее радикальных формах — с номинализмом. Главная антропологическая тема вырисовывается в средневековье вполне определенно, но здесь нет еще научных основ антропологии, ни личной заинтересованности в решении вопроса о человеке.

В Новое время, с наступлением Ренессанса и Реформации, поднимается протест против ограничений и стеснений неповторимо индивидуального в человеке общепринятыми порядками и нормами. На этом этапе индивидуальная человеческая личность осознает свои творческие силы, гордится своей независимостью. И в отношении к абсолютам человек не хочет быть ограничен институтами и догмами. С персонифицированным Богом он обращается теперь как индивидуальная личность, которую нельзя спутать ни с какой другой.

Осознание независимости и творческой силы человека ведет к принципиально иной точке зрения. Если в эпоху Средневековья общепринятый порядок и историческая неповторимость личности выступали как две противоречивые тенденции, то теперь делается попытка конструирования общего порядка, исходя из интересов личности. При этом в результате того, что индивидуализм и номинализм Нового времени отменяют заранее данные законы, принципы и нормы и оставляют лишь множественность индивидуальностей, возникает опасность полного релятивизма. Преодоление этой опасности представляется возможным лишь через конституцию самого субъекта, который в своей свободной деятельности отбрасывает существующий порядок, принципы, нормы.

С XVII-го по XIX в. человеческие существа рассматривались как разумные животные, в то время как доктрина «просвещенного эгоизма» доминировала в интерпретации истории. Но, когда к концу XIX в. были высказаны сомнения в разумной природе человека, основное внимание стало придаваться человеческим эмоциям и основным инстинктам. «Растрата человеческих сил не может не сопровождаться истощением, которое в конце концов должно привести к потере центра человеческой личности... Такая человеческая личность должна постепенно перестать сознавать себя, свою самость, свою особость... Решительно во всем чувствуется потрясение человеческого образа, разложение той человеческой личности, которая выковывалась в христианстве и выковывание которой было задачей европейской культуры»⁵.

По мнению Н.А.Бердяева, утверждение человеческой индивидуальности предполагает универсализм. Повторяется, по его словам, та парадоксальная истина, что человек себя приобретает и себя утверждает, если он подчиняется высшему сверхчеловеческому началу и находит сверхчеловеческую святыню как содержание своей жизни, и, наоборот, человек себя теряет, если он себя освобождает от высшего сверхчеловеческого содержания и ничего в себе не находит, кроме своего замкнутого человеческого мира.

XIX в. дал большой и разносторонний материал для развития человековедения. Философы жизни поставили в центр собственных метафизических размышлений живое чувствующее создание. Эта же установка питала попытки младогегельянца Л.Фейербаха утвердить человека во всей полноте его материального, чувственного и духовного, рационально-нравственного бытия. Антропологический принцип стал исходным пунктом и основой философии Фейербаха, хотя он рассматривал человека лишь как природное существо. Развитие человека связано также с рождением антропологии как науки о происхождении и эволюции человека, образовании человеческих рас и о нормальных вариациях физического строения человека.

В качестве самостоятельной науки антропология сформировалась к середине XIX в. Тогда же сложились основные ее разделы: морфология человека, учение об антропогенезе, расоведение. Антропология рассматривала человека как общественное существо. К числу неизменных проблем науки можно отнести изучение исторических событий, которые создали современные условия, и источников различных форм общественной жизни, процессов появления рас, языков и культур, отношений между человеком и обществом. Внутри антропологии постепенно выделились различные группы вопросов — биологические, психологические, культурные. Окончательно наука оформилась в последней четверти XIX в. и связывалась с задачей полного постижения человека. Здесь объединились собственно антропология, или естественная история человека (включая его эмбриологию, биологию, психофизиологию и анатомию); палеоэтнология, или предыстория, — происхождение человека и его первобытность; этнология — распространение человека на Земле, изучение его поведения и обычаев; социология — отношения людей между собой; лингвистика — образование языков, их связи, легенды, мифы, фольклор; мифология — возникновение, история и взаимодействие религий; медицинская география — воздействие на человека климата и атмосферных явлений, географическая и этнографическая патология; демография — различные статистические данные о человеке.

Философское постижение человека существует, как известно, во множестве вариантов: философской, социальной, культурной, религиозной антропологии. Вместе взятые, они демонстрируют «антропологический ренессанс», всесторонний и обостренный интерес к феномену человека. Он отражает различные подходы к философско-антропологической теме, разнообразные постижения конкретных проблем.

Напряженное внимание к феномену человека вызвано прежде всего потребностью индивида постоянно решать жизненные проблемы, возникающие в контексте его повседневного существования. Современная наука, как может показаться, приблизилась к распознаванию важнейших секретов природы. И, вместе с тем, открывается бездна непостижимого. Хайдеггер не случайно отмечал, что наука вряд ли сможет раскрыть тайны человеческого бытия, коль скоро она способна понять пределы и смысл собственного развития. Наука утратила пафос искания изначальной целостности, универсальности бытия. Духовные корни науки оказались отсеченными. Она во многом потеряла метафизическое, нравственное измерение. Поэтому возникает недоверие к современному научному постижению человека и тем перспективам, которые оно открывает.

Философы обсуждают сегодня не только проблему биологической ущербности человека. С опаской осмысливается вся человеческая субъективность, присущий ему мир мысли, воли, чувства... Не рождает ли ум безумие? Не является ли интеллект причиной деформации сознания? Великие умы прошлого задумывались над тем, как выстроить человеческое общежитие по меркам разумности. Но идеал классической рациональности, который на протяжении многих веков питал западноевропейскую философию, испытывает сегодня серьезные потрясения. Люди ищут средство жизненной ориентации отнюдь не в разуме, а в мифе или грезе.

Многим современным философам воля и чувства человека представляются опасными. Не заложен ли в человеке какой-то неустрашимый разрушительный импульс? Он растерзал природу, ведет бесконечные братоубийственные войны. Как ни страшны идеи жестокости и разрушения, связанные с одержимостью, мстительностью, фанатизмом, куда опаснее все же проявления некрофильства, которые порождены сознательной ориентацией людей на идеи ненависти и убийства.

К осмыслению человеческой природы побуждает и огромный исторический опыт человечества. Люди мучительно переживают процесс отчуждения от власти, собственности, окружающего мира. Социальная практика показывает, что те цели, которые они ставили перед собой, оборачиваются зачастую прямо противоположными результатами. Созданные ими организации, институты, вещи обнаруживают парадоксальную враждебность человеку. В истории то и дело возникает опасность тоталитаризма, чреватого злодеяниями и преступлениями против человечества.

Философское размышление о человеке в еще большей степени стимулируется мировоззренческими факторами. Современная биология, психология, культурология, история, этнография накопили множество сведений, которые требуют анализа и обобщения, философской рефлексии.

Постепенно рождаются новые области человековедения. Сложилась богатая интеллектуальная традиция, имеющая значительный вес в университетах Запада, особенно в США, Великобритании, Франции, в странах, которые прежде были колониями. Лучшие представители культурной антропологии: Н.Н.Миклухо-Маклай, Ф.Боас, Э.Эванс-Причард, С.Тэкс, М.Глакмен, К.Леви-Стросс собрали огромный эмпирический материал, позволяющий размышлять о феномене человека. В ходе структурного, функционального, эволюционного, исторического изучения культуры возникли принципиально новые подходы к интеграции знаний о человеке.

Следующий этап в развитии человековедения связан с появлением еще одной разновидности антропологии — философской. Задача философской антропологии, как ее сформулировал Шелер, — точно показать, как из основной структуры человеческого бытия вытекают все свершения и дела человека — язык, совесть, инструменты, оружие, идеи праведного и неправедного, государство, руководство, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общественность. Шелер обратил внимание на тот факт, что выводы и открытия, связанные с человеком, в науке и философии предельно разноречивы, принципиально несводимы в нечто целостное. Отсюда важнейшее положение человековедения — постижение человека предполагает не простое сложение накопленных знаний, а выработку новой методологии, которая позволит создать новую науку. Она представляет собой не столько отдельную философскую дисциплину (в том виде, в каком была первоначально обоснована О.Касманом), сколько опирающуюся на труды М.Шелера философскую концепцию. Философские антропологи (А.Гелен, Х.Плесснер и другие) вернулись к идее Канта охватить реальное человеческое существование во всей его полноте, определить место и отношение человека к окружающему миру.

В пользу того, что человек не является однозначно определенным существом, без колебаний идущим по заранее предначертанному пути, свидетельствует его борьба с самим собой. Человек — не просто принудительный синтез противоположностей (каковым является все живое) или необходимое и, в сущности, доступное пониманию диалектико-синтетическое движение духа. Уже в самых глубоких сво-

их истоках человек — это не что иное, как борьба. Различные формы этой непримиримой борьбы можно рассматривать как ряд ступеней, ведущих от того, что является общим для всего живого, к чисто человеческим обнаружениям.

Рассмотрим те противоречия, которые видит в человеческой природе К.Ясперс.

Человек, рассматриваемый как форма жизни, является ареной борьбы между наследственной предрасположенностью и окружающей средой, между внутренним и внешним миром.

Человек как общественное существо находится в центре конфликта между индивидуальной и коллективной волей; в последней же идет борьба между той волей, которая обусловлена природой отдельных людей, и волей общества в целом.

Человек как мыслящее существо пытается преодолеть антагонизм между субъектом и объектом, между «Я» и вещами — между неразрешимыми антиномиями, сталкиваясь с которыми человеческий разум терпит крушение.

Человек как дух пребывает в пространстве созидательного движения противоположностей. Противоречие — это тот непреодолимый стимул, который побуждает человека к созиданию; такую творческую функцию выполняют противоречия, свойственные любым типам переживания, опыта, мышления. Человек как феномен духа склонен к отрицанию. Но отрицание не разрушает человека, а выступает как форма созидания через преодоление и синтез, осуществляемые в процессе становления.

Человек как существо живущее, мыслящее и духовное планирует свое будущее, осознанно вносит в жизнь определенный порядок, дисциплинирует себя. Благодаря воле он имеет возможность делать с окружающей средой и с самим собой все, что хочет. Эта воля постоянно борется с противоречиями; она становится разрушительным фактором, когда вырождается в «чистую», формальную волю. Такая воля способствует угасанию собственного источника, его вырождению в нечто механическое. Оставаясь же на службе объемлющего содержания, она становится, так сказать, Волей с большой буквы — проявлением человека, осуществляющего себя в борьбе.

Ни в мире, ни для человека не может быть осуществлен такой синтез, который вобрал бы в себя всю совокупность возможностей. Всякое истинное осуществление так или иначе связано с решающим выбором. По сравнению с его серьезностью (поскольку любой выбор неизбежно исключает часть возможностей и заставляет человека принимать безусловные решения) все остальные конфликты превраща-

ются в нечто чисто внешнее, в полную многообразных движений игру живого. Только человек, сделавший выбор — то есть тот, в чьей природе утвердилось и господствует принятое решение, — является человеком в истинном, экзистенциальном смысле.

Самопроявление, наступающее в момент решающего выбора, может быть выражено только в антитезах мысли при господстве сознания вообще и духа. Но речь должна идти не просто о выборе между двумя имеющимися в наличии и равно возможными альтернативами, а о выборе как некоем раз и навсегда осуществленном действии. При этом любые антитезы представляют собой всего лишь средство для истолкования. Путь решающего выбора — это ни в коем случае не уравнивание возможностей, не примирение их в рамках всеобъемлющей целостности, это обретение основы в борьбе с чем-то иным. Путь решающего выбора — это конкретная историчность. Глубинная основа этой «историчности» и ее цель существуют прежде и после всех противоположностей, на которые она, истолковывая самое себя, на мгновение расчленяет бытие.

Антитезы экзистенциального смысла — это антитезы веры и безверия, подчинения и протеста, дневного закона и ночной страсти, воли к жизни и влечения к смерти.

В любом решающем выборе непременно присутствует абсолютное противопоставление добра и зла, правды и лжи. В нашем временном мире эти антитезы приобретают характер неоспоримых принципов, ибо служат выражением безусловного. Однако они выступают как абсолютные пределы не самого бытия, а лишь человека в его личном бытии и во времени. Человек способен ощутить их на границе наличного бытия и внутренне устремиться туда, где прекращается то, что во временном мире вынуждало его к безусловному решению, этому символу и гаранту вечного бытия во времени.

Нигде никогда человек не бывает полностью независимым. Он постоянно зависит от чего-то иного. Как наличное бытие, он зависит от своей среды и своего происхождения. Для познания ему требуется созерцание, которое должно быть ему дано (ибо чистое мышление лишено содержания). Реализуя свою природу, он ограничен во времени и возможностях и то и дело преодолевает сопротивление. Чтобы реализовать себя, человек должен обладать сознанием собственных границ; поэтому он вынужден специализироваться на чем-то определенном и не может охватить всего. Создав предпосылки для того, чтобы по-настоящему начать свой путь, человек должен отказаться от очень многого в своей жизни. Но в бытии самости он не создает себя сам; это дар, источник которого неизвестен. Человек не «созда-

ет» и не «придумывает» свою свободу в самом глубинном ее измерении; но именно через нее он познает ту трансцендентность, которая делает его свободным в мире. Человек «создает» себя лишь постольку, поскольку он улавливает что-то иное; он познает себя постольку, поскольку познает что-то иное и мыслит о чем-то ином; он доверяет себе постольку, поскольку доверяет чему-то иному, а именно трансцендентности. Следовательно, природа человека определяется тем, что он знает и во что верит.

Человек не просто конечен; он еще и знает о том, что конечен. Он не удовлетворяется собой как конечным существом. Чем отчетливее его знание и чем глубже его переживания, тем яснее он осознает свою конечную природу и, следовательно, принципиальную незавершенность своего бытия и всех своих проявлений. Все остальные конечные вещи — совокупность которых мы именуем миром — также его не удовлетворяют. Человеку свойственно недовольство миром вне зависимости от того, насколько глубоко он вовлечен в мирские дела.

Способность человека повсюду ощущать эту свою конечную природу и его постоянная неудовлетворенность ею указывают на возможности, скрытые в его природе. Основой его бытия должно быть не только конечное, но еще и что-то иное. Если бы человеку не было свойственно некое предвосхищающее знание о непознаваемом, он не испытывал бы никакой потребности в поиске. Но человек ищет бытие само по себе, бесконечное, иное. Только такой поиск может принести ему удовлетворение.

Достичь его он может уже в бытии мира — постольку, поскольку в конечных явлениях находит выражение бесконечность. Человеку знакомо глубокое удовлетворение, источником которого служат опыт постижения мира, общение с природой, чтение ее иероглифов, познание космоса, обнаружение истинной природы вещей. Существование мира не предусматривает присутствия в нем нашего «Я»; но в той мере, в какой мир для нас познаваем, он всегда представляется нам существующим только ради нашего сознания.

Трансцендирующему разуму ясно, что Бог существует. Историю религий можно представить себе как историю идей, с помощью которых человек пытался приблизиться к пониманию природы Божественного; история религии может научить нас не признавать ничего, кроме таких идей. Но человек знает, что это не его идеи создали Бога; попросту говоря, человек знает, что Бог есть. Это утверждение предшествует всем прочим. Человеку, терпящему крушение (как, например, Иеремии), больше ничего и не нужно. Конечная природа человека находит свое успокоение в этой вере в бытие Бога.

Но для самосознания человека гибелен следующий порочный диалектический круг; человек создает Бога, который создает человека. Это рассуждение не выходит за рамки имманентности, где действует ложное утверждение: человек — это все.

Будучи конечным существом и сознавая это, человек стремится к преодолению всего конечного. Но каждый его шаг на этом пути обусловлен тем обстоятельством, что человек конечен. Человек реален лишь постольку, поскольку он стремится к конечному. Но, обнаруживая, что все конечное неистинно для него, он не может остановиться и продолжает свое движение дальше. Правда, человек может отстраниться от всего отдельного и конечного — что формально могло бы свидетельствовать о его собственной бесконечности. Но при любых обстоятельствах, принимая решение, он вынужден оставаться в сфере конечного (при этом конечное, будучи «активизировано» его решением, становится чем-то большим, то есть отчасти преодолевает себя) — что свидетельствует о конечной природе человека как о том единственном основании, на котором может быть осуществлена во времени его истинная экзистенция.

Итак, человек оказывается в двойственном положении: в его глубинных основах кроются бесконечные возможности, благодаря которым он стремится преодолеть свою конечную природу; но эти возможности побуждают человека воплотиться в чем-то конечном, решиться на безусловное и устойчивое самоотождествление во времени.

Человек в принципе не способен достичь полного и устойчивого единства со своим миром, со своими действиями и мыслями. Чтобы приблизиться к этому единству, он должен преодолеть свою конечную природу. При этом все конечное, как таковое, демонстрирует свою несостоятельность.

Будучи конечным по природе живым существом, человек проходит через различные фазы роста, созревания, старения и умирания. Но эта последовательность возрастных фаз может включать в себя и развертывающийся во времени процесс постепенного обретения человеком свободы. При этом — параллельно естественному завершению цикла и, следовательно, прогрессирующей усталости от жизни — происходят активные события, которые хотя и связаны с ходом биологических процессов, но не сковываются ими и способны продолжаться вплоть до глубокой старости. Глубокий старик с разрушенной биологической основой может оставаться по природе своей «молодым», предпринимать что-то новое, быть полным надежд и со вниманием относиться к окружающему. Душа такого человека, прочно укорененная в бесконечном, претерпевает процесс очищения. Свой-

ственные юности качества — такие, как творческое внутреннее становление и забывчивость, — сменяются памятью зрелого возраста и возможным катарсисом старости. Все возрастные фазы суть средства этого внутреннего становления; они не просто сменяют друг друга, но надстраиваются одна над другой и связываются в единое целое благодаря трансцендентному интегрирующему началу. Такое прогрессирующее внутреннее становление достигается через исторически конкретную реализацию психической субстанции. С самого начала этот процесс сопряжен с опасностями, с отклонениями от прямой дороги и возвращениями. Но в итоге бытие обретает ясность, глубину и отчетливость. Для того, что или кто в полной мере осознает смысл сменяющих друг друга возрастных фаз, жизнь — это не что иное, как бесконечный прорыв сквозь череду годов.

Будучи конечен, человек работает в бесконечности. Совпадение конечного и бесконечного во времени не может быть продолжительным. Лишь в отдельные мгновения конечное и бесконечное могут, так сказать, соприкоснуться друг с другом, что всякий раз приводит к «взрыву» конечного. Поэтому любое человеческое действие и любая человеческая мысль служат чему-то непостижимому, осуществляются в этом непостижимом, поглощаются и подавляются им. Мы называем это судьбой или провидением.

Философии свойственно неистребимое желание распознать это иное, обнаружить путь, на котором человек мог бы овладеть им — сначала через понимание, а затем через планирование и действие.

Неокончателность, незамкнутость, неполнота — это знак бытия мира; мы можем рассматривать это свойство мира и человека с философской точки зрения. Но мы не можем преобразовать в нечто конечное то, что остается для человека бесконечным, — ибо человек пребывает в бесконечности и принимает конечное на себя, и эта экзистенциальная ситуация в итоге приводит к преодолению конечного.

Наличие противоположностей в человеке вовсе не означает принципиальной нецелостности человека. Апогей жизненной полноты, считал К.Г.Юнг, все более и более извлекает себя из противоположных крайностей⁶. По его мнению, ведийское мировоззрение сознательно ищет освобождения от парных противоположностей. Пары противоположностей были созданы уже творцом мира. Комментатор Куллука приводит также такие пары противоположностей: желание и гнев, любовь и ненависть, голод и жажда, забота и мечта, честь и позор. Этот мир обречен на постоянное страдание от пар противоположностей.

Юнг показывает, что противоречивость, разорванность человеческой психики не может служить свидетельством нецелостности человека. «Естественно, что аффективные колебания являются постоянными спутниками всех психических противоположностей, как и всех противоположных пониманий в моральном и других отношениях... Поэтому смысл индийского задания совершенно ясен: оно стремится освободиться от противоположностей человеческой природы вообще, и притом для новой жизни в Брахмане...»⁷.

Э.Фромм, обращаясь к проблеме целостности человека, отмечает, что всем людям свойственны одни и те же основные антропологические и физиологические черты, и каждый врач понимает, что любого человека, вне зависимости от расы и цвета кожи, он мог бы лечить теми же способами, какие он применяет к человеку своей расы. Но имеет ли человек столь же общую психическую организацию? А если бы люди различались в своей психической и духовной основе, как бы могли говорить о человечестве в более широком смысле, нежели физиологическом или анатомическом? Как бы мы могли понять искусство совершенно иных культур, их мифы, драму, скульптуру?

С этой точки зрения можно говорить о том, что понятие человеческой природы не бессодержательно. Да, человек постоянно преобразует себя, да, он обладает открытостью, незавершенностью. Но вместе с тем он целостен. Подытожим: человеческая природа как некая данность безусловно существует. Мы не в состоянии представить ее конкретную расшифровку, ибо она раскрывает себя в различных культурных и социальных феноменах. Человеческая натура, следовательно, не сводится к перечню каких-то устоявшихся признаков. Наконец, эта природа не является беспредельно косной. Сохраняя себя в качестве определенной целостности, она тем не менее подвержена изменениям.

Но где же все-таки искать ответ на вопрос, какова человеческая природа? Философы обычно указывали на какой-нибудь доминирующий признак, который заведомо характеризует человеческую статью: разум, социальность, общение, способность к труду. То, что человек необычаен для природного царства, казалось, ни у кого не вызывает сомнений. Вот почему его оценивали как особую форму жизни, которая похожа на другие формы жизни, но вместе с тем принципиально отличается от них.

Человек, несомненно, часть природы. В то же время естественные функции у него не выглядят органичными. Стало быть, нужен какой-то иной подход к оценке человека, ибо перечисление признаков, которые можно множить до бесконечности, по сути дела, ничего не проясняют в определении его природы.

Принципиально новый подход к проблеме целостности человека дал экзистенциализм. Экзистенциальные проблемы — проблемы самого факта человеческого существования. Это означает, что человек, прежде всего, существует, то есть он рождается и сразу занимает какое-то конкретное место в неосмысленном, грубо вещественном мире, и лишь после пришествия в этот мир человек определяется, входит в мир различных смыслов.

Человек потому и не поддается теоретическому определению, что изначально он ничего собой не представляет. Он извечно лишен какой-то природы, которая могла бы определить его индивидуальное, личное бытие. Человек становится человеком не сразу, иной вообще им может не стать. Здесь возникает проблема самобытного существования. Один человек целиком растворяется в наличной социальности. Его собственное содержание равно нулю, ибо он не стремится взрастить некую уникальность. Он живет «как все», безответственно, без душевного напряжения. Экзистенциалисты учат: нельзя относиться к человеку как к вещи.

Человек остается частью природы, он неотторжим от нее. Но теперь он понимает, что «заброшен» в мир в случайном месте и времени, осознает свою беспомощность, ограниченность своего существования. Над ним тяготеет своего рода проклятье. Человек никогда не освободится от собственных мыслей и чувств, которые пронизывают все его существо. Человек — это единственное животное, отмечал Э.Фромм, для которого собственное существование является проблемой. Он нее нельзя никуда уйти, он должен ее решить.

Человек — это существо, которое не имеет своей ниши. Однако это не признак, а противоречие нашего бытия. Все, что есть в человеке, как бы отрицает само себя. Человек принадлежит природе и в то же время отторгнут от нее. Он наделен инстинктами, но они не выполняют роль безотказных стимуляторов поведения. Человек властвует над природой и в то же время оказывается ее «дезертиром». Он обладает фиксированными признаками, но они двусмысленны, поскольку ускользают от окончательных определений. Человек имеет трагическое представление о способах своего существования и в то же время заново в каждом индивиде, то есть в себе самом, открывает эту истину.

«Человеческое существование, — пишет Э.Фромм, — вопрошает. Человек заброшен в этот мир не по своей воле и уходит из него опять же вопреки своему желанию. В противоположность животному, которое в своих инстинктах имеет «встроенный» механизм адаптации к окружающему и живет полностью внутри природы, челове-

ку недостает этого инстинктивного механизма. Он должен прожить свою жизнь, а не жизнь должна быть прожитой. Он находится в природе, и тем не менее, он выходит за пределы природы, он осознает самого себя, и это осознание самого себя как изолированной сущности вызывает у него чувство невыносимого одиночества, потерянности, бессилия»⁸.

Итак, целостность не является признаком человека как особого существа. Напротив, человек принципиально нецелостен, его бытие разорвано, полно коллизий. Однако у человека есть возможность обрести полноту собственного существования. Следовательно, целостность оказывается для него проблемой. Он может остаться фрагментарным, одномерным, принципиально разорванным. Но он же способен раскрыть безграничный потенциал человеческого существования.

Человек может приобрести известную целостность, вернувшись к тому состоянию единства, которое характерно для «досознательного периода жизни человека». Таков смысл различных версий «естественного человека». Один ответ — возвратиться к дочеловеческому, досознательному существованию, разделаться с разумом, стать животным и, следовательно, стать опять единым с природой. Формы, в которых выражается это желание, разнообразны. В качестве примера философ приводит германские тайные общества «медведерубашечников», члены которого отождествляют себя с медведем, в которого должен превратиться молодой человек в процессе «инициации». Фромм подчеркивает, что эта тенденция возврата к дочеловеческому единству с природой никоим образом не ограничена примитивными обществами. Он называет нацистов «медведерубашечниками» XX века.

Они, по словам Фромма, возродили миф о «ритуальном убийстве», якобы восходящий к евреям; в этом отразилось одно из самых подсознательных желаний. Они совершали ритуальное убийство сначала евреев, затем иностранцев, затем самих немцев и в конечном счете они убивали своих жен и детей и самих себя в завершающем акте полной деструкции.

Существует множество других менее архаичных религиозных форм борьбы за дочеловеческое единство с природой. Их можно обнаружить в тех культах, где племя отождествляет себя с тотемным животным, в религиозных системах, где поклоняются деревьям, озерам, пещерам, в оргиастических культах, имеющих своей целью отключить сознание, разум и совесть. Во всех этих религиях священным является то, что предполагает превращение человека в дочеловеческую часть природы...

Однако этот путь не идилличен. Человек уже не может войти в царство природы в качестве животного. У него есть разум, он обрел специфически человеческое. Но было бы наивно думать, будто у человека нет такого глубинного обостренного желания. Психоналитики указывают на множество путей, которые ведут человечество к целостности за счет упрощения. Индивид остается у материнской груди или стремится преодолеть изолированность, прибегая к разрушению.

Но у человека есть и иной выход. Это не возврат к доиндустриальной, досознательной, райской гармонии. Это путь к подлинной целостности. Это новое единство человека с природой, с миром имеет предпосылкой раскрытие человеческого потенциала. Опыт жизни, как будто не заключающий в себе ничего духовного, может пробудить духовные силы человека. Страние от любви, нужды, несправедливости способно стать истоком огромной человеческой энергии. По мнению Э.Фромма, другой полюс представлен всеми теми религиями, которые стремятся ответить на вопрос человеческого существования, развивая специфически человеческие способности разума и любви, и таким образом находя новую гармонию между человеком и природой и между человеком и человеком.

Религии ищут единства — не регрессивного единства, обретаемого за счет возврата к доиндивидуальной, досознательной райской гармонии, а единства на новом уровне, того единства, которое можно достичь лишь после того, как человек переживает стадию отчуждения от самого себя и от мира и полностью рождается. Это новое единство имеет своей предпосылкой полное развитие человеческого разума, после чего наступает стадия, на которой разум больше не препятствует человеку в его непосредственном, интуитивном постижении реальности.

К мысли Э.Фромма примыкает и суждение В.С.Соловьева. Философ полагал, что животная жизнь в человеке должна быть подчинена духовной. Животное является одушевленным существом, наделенным психикой. Человек же сам оценивает свое участие в мировом процессе, он определяется по отношению к идее достойного и недостойного бытия, добра и зла. Это высшее сознание, или внутренняя самооценка, ставит человека в определенное отношение к целому мировому процессу как деятельного участника в реализации его цели. «Духовное начало в том виде, в каком оно непосредственно является нашему настоящему сознанию, есть только особое течение, или процесс в нашей жизни, направленный к тому, чтобы осуществить во всем нашем бытии разумную идею добра»⁹.

Современная философия исходит из того, что сознание человека каким-то необъяснимым пока образом содержит информацию о всей Вселенной. Человек обладает способностью «пробиться» к любой части универсума, но он остается при этом отдельным и незначительным биологическим существом.

Основная философская предпосылка трансперсональной психологии состоит в том, что средний человек в нашей культуре живет на уровне гораздо ниже своих потенциальных возможностей. Это обеднение объясняется тем, что человек отождествляет себя лишь с одним из аспектов своего существа, с физическим телом и Эго. Такое ложное отождествление ведет к неподлинному, нездоровому и лишённому свершений образу жизни, а также вызывает эмоциональные и психосоматические расстройства психологической природы.

«...Возрастание интереса к духовности и внутренним поискам, — отмечает С.Гроф, — безусловно, один из немногих обнадеживающих факторов в нашем проблематичном мире. Если эта тенденция будет развиваться, внутренняя трансформация человечества может стать значительной силой, способной остановить современные самоубийственные тенденции к глобальной катастрофе, к которой мир движется с пугающей скоростью. Ускоряющееся сопротивление новой науки и мистических традиций «вечной философии» создаст великолепные перспективы будущего всеобъемлющего мировоззрения, которое заполнит пропасть между научными исследованиями и духовным поиском. Эта новая парадигма может стать важным катализатором сознания, которому предстоит играть роль критического фактора в сохранении жизни на нашей планете»¹⁰.

Последовательную универсальную картину мира можно в известном смысле представить и без человека. Новейшие научные открытия можно интерпретировать и таким образом. Рождается специфическая парадигма, внутри которой приоритетную роль играют такие понятия, как «мыслящий океан», «информационное поле космоса». Исследовательские изыскания такого рода направлены против антропоцентрического видения мироздания. С философской точки зрения обойти человека в теоретическом постижении универсума все-таки не удастся. Какое место ему бы ни отводилось, он все равно нуждается в истолковании. Можно, к примеру, объяснить его из чисто натуралистических предпосылок, но тогда полностью исчезает представление о человеке как об особом роде сущего. Проблема целостности человека — это не вопрос о комплексном изучении человека. Эта проблема его существования, бытия, предназначения в мире. Быть целостным — значит обрести полноту существования, раскрыть человеческий потенциал.

Если попытаться подвести «общий итог» философско-антропологической рефлексии, характерной для прошлого столетия, то можно обозначить ее некоторые наиболее значимые выводы. Человеческое бытие расколото, но не только по гендерному принципу, но и по многим другим основаниям (см. статью Э.М.Спировой «Современные психоаналитические версии человека»). Человека нельзя определить как ставшее бытие. Он в своем развитии незавершен и открыт, находится в авантюре собственного преображения. Человека нельзя рассматривать только как объект познания, он прежде всего субъект жизни. Специфически человеческий способ бытия — это способ бытия человека ушербного и парадоксального в своих основаниях¹. Человек — это эксцентрическая форма жизни, существо, способное на переживание собственного переживания. Тело человека — это «сигнификационное ядро», общечеловеческий способ проектирования культурного мира.

Современная постмодернистская (аналитическая) антропология отказывается от общенаучного принципа системности. Философские антропологии этой ориентации ориентированы на поиск того, что не позволяет системе завершиться, размыкает ее, обогащая философию практикой особой длящейся коммуникации. При этом культивируется интерес к уникальности предмета, «превосходство анализа над синтезом, объекта над субъектом, мыслимого над мыслящим»².

Итак, философская антропология обнаруживает сегодня обостренный интерес к проблемам методологии. Она ищет собственный путь герменевтического понимания феномена человека.

Примечания

- ¹ *Гране М.* Китайская мысль. М., 2004.
- ² *Конфуций.* Я верю в древность. М., 1995.
- ³ *Бибихин В.В.* Узнай себя. СПб., 1994.
- ⁴ *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995. С. 165.
- ⁵ *Бердяев Н.А.* Судьба человека в современном мире // Новый мир. М., 1990. № 1. С. 214.
- ⁶ *Юнг К.Г.* Психологические типы. М., 1997. С. 245.
- ⁷ Там же. С. 248.
- ⁸ См.: Что такое дзэн? Львов, 1994. С. 20–21.
- ⁹ *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. 1988. С. 140.
- ¹⁰ *Гроф С.* Путешествие в поисках себя. М., 1994. С. 290.
- ¹¹ См.: *Шичанина Ю.В.* Феномен иномерности в современной культуре (философско-культурологический анализ). Ростов н/Д., 2004.
- ¹² *Подорога В.* Словарь аналитической антропологии // Логос. 1999. № 2. С. 26–88.

НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Д.И. Роинашвили

Антропологическая революция Макса Шелера

Макс Шелер (1874–1928) занимает особое место в плеяде великих философов XX столетия, начало которого ознаменовано «антропологическим ренессансом» философской мысли. Талантливый ученик Гуссерля, один из последних представителей духа немецкого философского академизма, Шелер стал флагманом антропологической революции, идеи которой вдохновили философские искания и творчество таких мыслителей, как Х.Плесснер, А.Гелен, А.Портман, Э.Ротхакер. Немецкий мыслитель отличался широтой своих научных взглядов, затрагивающих такие сферы исследований, как социология знания, феноменология, антропология, психоанализ, биология, религиозно-культурные традиции Востока и Запада. Выходец из лютеранской семьи, Шелер принял католичество, метафизика которого проходит красной нитью через все его творчество. Многие положения шелеровской философии человека соприкасаются по целому ряду вопросов с апологетами русской философской и религиозной мысли, насыщенной проблематикой «вечных вопросов»: человек, его бытие и отношение к Богу; самопознание и пути нравственного самосовершенствования (Соловьев, Розанов, Шпет, Бахтин, Бердяев и др.). Ранние работы Шелера проникнуты также идейной преемственностью ницшеанской философии, дерзкими и смелыми интонациями которой блистают произведения «феноменологического» периода творчества, задавшего импульсный толчок работам Сартра, Мерло-Понти, Ортеги-и-Гассета, Кассирера.

Поворотным этапом эволюции взглядов немецкого ученого стал переход от теоцентризма Человека к антропоморфизму Бога. Человек в философской антропологии Макса Шелера стал средоточием

бесконечного универсума — микрокосмом, в котором Бог и все сущее познает себя. «И только *исходя из* сущностного строения человека, которое исследует «философская антропология», можно сделать вывод — исходя из его духовных актов, изначально проистекающих из центра человека — относительно истинных атрибутов *высшей основы* всех вещей»¹. Укоренившись на твердой почве католической метафизики в лучших традициях Августина, Шелер, вооруженный теорией иделирующей абстракции и инструментариум феноменологической редукции Гуссерля, отчаянно и смело врывается в страты человеческого Духа, выходящего за пределы эмпирических координат бренного бытия. По Шелеру, центр Духа изолирован от предметного мира вещей, поскольку не имеет никакого локального «где» и темпорального «когда»; «он может находиться только в высшем основании самого бытия», иначе — в Боге. Но человек по «своей природе» противоречив, и противоречие это сокрыто в самом определении понятия «человек, человеческое». С одной стороны, высокоорганизованное позвоночное животное — млекопитающее, по своим морфологическим и биологическим признакам имеющее прямое и косвенное сходство с другими видами животного мира, с другой стороны, «именно слово “человек” должно обозначать совокупность вещей, предельно противоположную понятию “животного вообще”»². Конечно, проблема человека не исчерпывается вопросом этимологии слова и биологической классификацией вида. Шелер поднимает вопрос о правомерности другого понятия, названного им «сущностное понятие человека», предоставляющее «человеку как таковому особое положение, несравнимое с любым другим особым положением какого-либо рода живых существ...»³ Эту сущность Шелер преподносит нам как неразрешимую энигму, несущую в себе метафорическую двусмысленность самого человеческого феномена. Парадоксальность и амбивалентность данного феномена Шелер объясняет врожденной способностью человека к трансцендентному самосознанию, оставаясь при этом биологическим видом, наделенным мощной энергией животных инстинктов⁴.

Личность человека — носитель этого деятельного атрибута «вечного бытия» и воплощение «возрастающего духа». Индивидуальная «личность» не имеет субстанциональных границ предметного бытия, но обладает способностью концентрировать индукционные потоки «единого бесконечного духа», отражая таким образом сущностную структуру объективного мира. Тело, в этом случае, представляет не только биологическую машинерию инстинктивных и сенсорных систем, но и является своего рода метафизическим порталом микро-

теоса, открывающим в духовных актах «первый доступ к Богу». Христианская аскеза — один из верных и надежных ключей к вратам этого портала, ибо смирить «буйство» влечений к власти, богатству, к гедонистическому наслаждению измученному изнуряющей борьбой за существование и инстинктом самосохранения «телу» под силу лишь в священном союзе с «личностью», одухотворенной актами любви, покаяния, веры и святости. «Личность в человеке есть *индивидуальное уникальное самососредоточение* божественного духа»⁵ — пишет Шелер.

Ни «*homo sapiens*», ни «*homo faber*», не могут претендовать на объяснительный антропологический принцип, а тем более критикуемая Шелером позиция «декаданса человека», утверждающая, что 10 000-летняя история человеческой цивилизации — это центростремительное движение к упадку. Цитируя Лессинга: «человек — это вид хищных обезьян, постепенно заработавший на своем так называемом «духе» манию величия»⁶ — Шелер с горечью замечает, как культивируются и популяризируются эти идеи на передовой фронта научной мысли, совместными «крестными отцами» которой стали Шопенгауэр, Ницше, Бергсон и фрейдисты.

Шелер, рассматривая все эти негативные теории человеческой истории, выводит в качестве их общего знаменателя идею неизбежного тупика эволюции человека как вида, обремененного «суррогатами языка и орудий труда», неспособного к биологическому прогрессу. Пессимизм этой «антропологии» заключен в известной фавуле «человек — ошибка природы», в которой «...процесс вымирания заведомо обреченного на смерть вида, уже рожденного обреченным»⁷ становится очевидной тенденцией. Болезнь жизни, называемая «человек», аналогична этапам умирания живого существа: «прогрессирующее преодоление жизненной силы посредством автономизации механизмов, которые сам организм высвобождает из себя по мере старения»⁸. Наглядным примером служит «цивилизованный космос», начавший неуправляемое автономное плавание по «океану времени», отдаляясь и отчуждаясь от человека. Несмотря на положения отрицательных теорий о одновременном упадке различных культур и цивилизаций, Шелер вынужден признать, что популярность данных теорий логически обоснована, если создавать искусственную оппозицию духа как «интеллекта, лишённого мудрости» с «ценностями жизни как высшими ценностями». Такое толкование противодействующих сил духа и жизни приводит нас к выводу о неизбежной экспансии «технического интеллекта» — «духа» «божественного дара» — «жизни»: «Дух (и сознание) являет себя как некий метафизический

паразит, который внедряется в человека, чтобы подорвать его. Дух тогда — это демон, сам черт, сила, разрушающая жизнь и душу. Таким образом, дух предстает как принцип, который попросту уничтожает жизнь, т.е. самую высшую из ценностей»⁹.

Революционный радикализм шелеровской метафизики человеческого бытия нельзя трактовать как ницшеанский «дионисический» путь постижения «мертвого» Бога. Это путь совместного творческого созидания: «В своем человеческом бытии, которое есть бытие *решимости*, человек достоин более высокого звания со-стяжателя, со-ратника Бога, которому суждено нести знамя божества, знамя «Deitas», осуществляющегося лишь *вместе* с мировым процессом, впереди всех вещей в штормовой стихии мира»¹⁰. Так как мир продолжает свое падение в греховную бездну, требуется искупительная жертва — «активное участие человека в Боге» путем воссоединения духовного и телесного.

Проблема психофизического дуализма человеческой природы решается Шелером феноменологическим способом — поиском каждого человека «своей метафизической истины». Препятствием на этом пути встает западный культурологический традиционализм, вмещающий в себя «три несовместимых типа представлений о человеке». Первый тип представляет канонизированный иудейско-христианский образ человека «греха и вины»; второй — «герой» античной философии и греко-римской мифологии; третий — «продукт» современного естествознания и позитивистского мировоззрения. Если еще добавить ассимилированный опыт альтернативных идей ориентальной философии и религии, то перед нами возникнет безрадостная картина исходно противоречащих друг другу интерпретаций и установок, претендующих на «научный» статус, но не позволяющих разглядеть «целостную концепцию человека». Ее, как «единой идеи человека», попросту и нет. Никогда еще, за всю историю развития, «человек не стал настолько проблематичным для себя».

Шелеровский взгляд на историю человечества как на долгий путь самораскрытия Бога в человеке, конечно, напоминает идеи Спинозы и Гегеля. Но для Шелера процесс постепенного воплощения «мирового духа» в «совершенного» человека, устремленного к покорению вершин «божественного абсолюта», невозможен до тех пор, пока сам человек не решится разорвать на себе путы телесных и душевных страстей. Немецкий философ считает также, что постижение Бога не может ограничиваться лишь умозрительным актом чистой рефлексии, поэтому «познание» «основ первосущего» — это, прежде всего, интенциональные переживания любви, милосердия и сострадания.

Эти экстатически окрашенные переживания, вырывающиеся из «глубин» сердца, открывают нам «божественный замысел» о нашем предназначении и бытии в этом мире. Долг человека — исполнить волю Великого Творца и Архитектора Вселенной. Шелер упорно настаивал на идее «становящегося» Бога, «раскрывающегося» во времени, в котором «растворяется» бытие и сущее, подчеркивая роль и сопричастность человека в этом историческом процессе. Отречение от «прелестей мира» и строгая аскеза души и тела через труд, воспитание и образование, во имя достижения святости, — божественная миссия человека на Земле. Теонимные концепты идеологии неокатолицизма Шелера, сталкиваясь с феноменологическим пониманием проблемы целостности человека, модифицируются в пантеистические коды интерпретации личности, наделенной «харизматическим господством» и сочетающей в себе черты «пророка и вождя». Целостность человека, согласно антропологии Шелера, представляется как «экзистенциальная самостоятельность, свобода, независимость от принуждения, давления, связи с органическим, с жизнью». Человек выходит за границы своего эмпирического «так-бытия» уже не в поисках Бога христианской теологии, он пытается обрести свою истинную сущность и духовную самодостаточность, в которой органично слились божественное начало с природным порывом жизни.

Но главным революционным лозунгом и высшим идеалом духовных завоеваний как в философии в частности, так и в науке в целом, Шелер считал постижение сущности Человека в «общей совокупности бытия, мира, и Бога». Настойчивое стремление Шелера — найти ответ на главный и центральный вопрос: «Что есть человек, и какое положение в иерархии мировой системы он занимает?» сформировало авангард антропологических преобразований основ его философского мировоззрения и заложило фундамент «нового проекта философии». Однако трагически оборвавшаяся жизнь не позволила «мученику познания» завершить свой грандиозный и масштабный по своей концептуальной архитектонике проект «Сущность человека, новый опыт философии», который планировалось опубликовать в начале 1929 г. Статья «Положение человека в Космосе», ставшая манифестом антропологической революции в философии минувшего века, представляет лишь небольшое по объему, сжатое изложение незаконченного проекта. В нем подведены основные итоги эволюции философских взглядов ученого. Хотя деление творчества немецкого мыслителя на хронологические и тематические этапы условно, тем не менее отчетливо прослеживаются контуры создания новой антропологии, в концепции которой, по мнению Шелера, должны

быть органично синтезированы научные открытия в области биологии, социологии, психологии, этнографии, доказывающие особое метафизическое положение человека во Вселенной.

Первые наброски этих контуров можно обнаружить уже в ранних работах философа «К феноменологии и теории симпатии и о любви и ненависти» и «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1912–1914 гг.), посвященных феноменологии нравственности, морали и актов религиозного сознания. Шелеровская аксиология является классическим образцом теории ценностей, охватившей по своему тематическому диапазону широкий спектр проблематики: интенциональность чувственных актов, эмоциональный априоризм, феноменологическая редукция, христианский аскетизм, интуитивное созерцание сущностей и природы вещей. Нравственные ценности человека Шелер представляет как «*абсолютные ценности* — те, которые существуют для «чистого» чувства (предпочтения, любви), т.е. для чувства, *независимого* в способах и законах своего функционирования от *сущности* чувственности и от *сущности* жизни»¹¹. Таким образом, феноменология Шелера обращена к логике ценностного мира человека как мира надэмпирических сущностей. Развивая концепцию Э.Гуссерля об эмоциональном базисе этики строго в формате феноменологической традиции, Шелер выступает с критикой позиции «формального идеализма» Канта и неокантианцев, рассматривающих этику как производную синтеза логических операций «практического разума». Основное заблуждение Канта и его последователей Шелер усматривал в исключении из «априорного» эмоциональной сферы, вмещающей в себя такие интенциональные акты, как любовь, ненависть, сострадание. По этой причине Кант ошибочно отождествлял «априорное» с «мыслительным», а «рационализм» с «априоризмом». Выдвигая свою программу «материальной этики ценностей», Шелер постулировал «априоризм эмоциональной сферы» и требовал различать «*нравственное познание, нравственное поведение и философскую этику*, которые у Канта полностью смешаны»¹². Введение таких принципиальных дефиниций позволяет Шелеру утверждать, что чувства — «предпочтение и пренебрежение, любовь и ненависть в сфере духа имеют свое собственное априорное содержание, которое столь же независимо от индуктивного опыта, как и чистые законы мышления»¹³. Однако Кант видел только в разуме ту единственную силу, способную созидать человеческий дух, а Шопенгауэр считал таковой «волю». По мнению Шелера, современная философия должна избавиться от навязчивой тенденции рассматривать человеческий дух сквозь призму антагонизма рационального и чувст-

венного. Разум, чувства, воля образуют неразрывное единство, в центре которого — основополагающее эмоциональное ядро. Исходя из этого, Шелер утверждает, что краеугольным камнем теории познания является система «материальных априори» — ценностей, конституирующих истинную сущность человека. «В конечном счете..., — пишет Шелер, — априоризм любви и ненависти образует последнее основание *всякого* другого априоризма, а стало быть, является фундаментом, как априорного познания бытия, так и априорного познания воли»¹⁴. Несмотря на некоторый агрессивный характер некоторых цитат в адрес Канта, следует отметить тот оптимистический пафос «Формализма...», с которым Шелер продуцирует позитивный контекст своих исследований об «априорном ранговом порядке ценностей», конверсируя этот порядок в новый эталон эроса современной эпохи. Однако вопрос о квантификации этих ценностей остается открытым в силу отсутствия объективных критериев измерения «большей или меньшей величины» этих ценностей: «Но здесь мы должны оставить нерешенной проблему измерения ценностей, а значит и вопрос о том, как можно говорить о «сумме счастья» и тому подобном»¹⁵. В итоге новая этическая конституция Шелера основана на двух непреложных законах: первый — приоритет любви над ненавистью, второй — приоритет любви над познанием. «Итак, *любовь* всегда пробуждает *к познанию и волеию*, более того, любовь — мать самого духа и разума»¹⁶.

Примат любви в сфере духа формирует у Шелера и новую революционную диктатуру, способную подчинить человека старому закону — закону «логики сердца». Философема «*logique du coeur*» Паскаля — так называемая «логика сердца» становится ведущим лейтмотивом в исследованиях до 1920-х годов и находит свое итоговое выражение в работе «*Ordo amoris*» (1916). Идейную структуру данной работы Шелер закладывает исходя из интерпретации человеческой природы, прежде всего как «*ens amans*» (существо любящее), «нежели *ens cogitans* или *ens volens*» (мыслящее существо или воляющее существо). Именно посредством животворящей любви к миру человек постигает себя как средоточие Вселенной, причем, «полнота, ступенчатость, дифференциация, сила любви устанавливают пределы полноты, функциональной спецификации, силы его возможного духа и возможной для него широты контакта с универсумом»¹⁷. Любовь призвана возбуждать сознание и направлять волю, устанавливая сопричастность сущего с бытием другого сущего, расширяя границы человеческих устремлений к Богу. Теистический персонализм Шелера задал жесткие рамки понимания законов любви в ее метафизическом

смысле. Развивая свою теологическую доктрину о примате любви, немецкий философ унифицировал ее «динамичный» принцип становления. «Любовь человека является только особой разновидностью и даже частной функцией этой универсальной, действующей во всем и на всем силы»¹⁸. Апофеозом человеческой любви, ее «альфой и омегой», является «всепознающий и всеволящий Бог», раскрывающий в человеке беспредельные возможности к самотрансценденции. «Бог и только Бог может быть вершиной ступенчатого пирамидального строения царства того, что достойно любви, истоком и целью целого одновременно»¹⁹, — заключает Шелер. Становление человека, его история, его экзистенция и его онтологический вектор предопределены любовью как «ценностным возрастанием вещей». Человек является генератором этого ноэтического «закона любви», который одухотворяет и противопоставляет его всему органическому и витальному. Именно «*ordo amoris*» является сущностной «материей личности», ее формообразующим ядром духовно-нравственной жизни: «*Кто узнал ordo amoris человека, тот узнал его самого. Для человека как морального субъекта ordo amoris — тоже самое, что формула кристалла для кристалла*»²⁰.

Однако, считает Шелер, история развития человеческого Духа не может рассматриваться только как некая онтологическая последовательность линейных процессов воспроизводства нравственных ценностей по «закону любви», т.к. психовитальные и телесные порывы создают зигзагообразные скачки напряжения между жизнью и самим Духом. В то же время Шелер категорически отвергает любые попытки рассматривать «духовную схему человека» как комбинации психических данностей, действующих по закону причинно-следственной связи, или же свести богатый эмоциями чувственный мир к проявлениям бессознательной сферы. Любовь и ненависть отражают самые рафинированные чувственные переживания, связанные с созидательным или разрушительным порывом, исходящим из «самой глубины сердца». Но в рамках *ordo amoris* эти эмоциональные акты, несмотря на свою биполярность, представляют неразрывное целое, где ненависть — реверсивная интенция по отношению к любви, ее «неправильная и хаотичная» форма, протест против «порядка сердца». Но при этом ненависть зависит от акта любви, которая привязывает человека к объекту своего предпочтения. Негативное отношение, неприязнь, раздражение возникают как антиподы объекта почитания (например, «Я ненавижу строптивых людей, потому что мне симпатичен человек с покладистым характером»). Если человек не способен любить, то ему и незнакомо чувство ненависти. Но «поря-

док» сердца устроен так, что человеку предопределено любить, а не ненавидеть. Ненависть Шелер определяет как реактивное образование, возникающее в результате «ложной любви». Истоки же «мнимой» или «ложной» любви берут свое начало в глубоких недрах человеческой зависти и озлобленности по причине неспособности обладать ценностными объектами «истинной» любви, что находит свое отражение в социальном феномене ressentiment. Любовь, свойственная ressentimentу, «...состоит в том, что все, “любимое” таким образом, любимо лишь в качестве противоположности иному, уже ненавидимому»²¹. Здесь Шелер вскользь затрагивает проблему происхождения ressentimentа, которую он стал подробно изучать еще с 1912-го, накануне Первой мировой войны. Империалистическая бойня с ее бессмысленными человеческими жертвами, разорением, голодом и хаосом осмысливалась великими умами той эпохи как наступление кризиса гуманизма. Новый взгляд Шелера на явление ressentimentа, поразившего не только народ, но и культуру, воспитание, образование, этику и политику был представлен в монографии 1915 г. «Ressentiment в структуре моралей», где автор предпринял отчаянную попытку реабилитировать христианство, ниспровергнутое ницшеанским антихристом.

В революционном порыве Шелер штурмует новый, доселе неприступный бастион — «Генеалогию морали» Ницше. Предметом полемики Шелера с гениальным предшественником стало само определение «ressentimentа» — французское слово, которое можно перевести как «раздражимость» души, обессиленной злобой и местью. Ницше, не найдя эквивалента в немецком языке, вводит этот термин для обозначения комплекса нравственных идеалов, морали и аскезы в христианском этосе. Шелер, подчеркивая актуальность вопроса, поднятого Ницше в 1887 г., писал: «Среди сделанных в новейшее время немногочисленных открытий в области происхождения моральных оценок открытие Фридрихом Ницше ressentimentа как их источника — самое глубокое, несмотря на всю ошибочность его специального тезиса о том, что христианская мораль, а в особенности христианская любовь, — утонченный цветок ressentimentа»²². Выступая апологетом христианской этики, Шелер, тем не менее, не трактует это понятие как квинтэссенцию какой-то определенной негативной эмоции, для него ressentiment «представляет собой долговременную психическую установку, которая возникает вследствие систематического запрета на выражение известных душевных движений и аффектов, самих по себе нормальных и относящихся к основному содержанию человеческой природы, — запрета, порождающе-

го склонность к определенным ценностным иллюзиям и соответствующим оценкам. В первую очередь имеются в виду такие душевные движения и аффекты, как жажда и импульс мести, ненависть, злоба, зависть, враждебность, коварство»²³. Опасность ressentимента заключена, по мнению Шелера, в его способности конденсировать вытесненный агрессивный потенциал в форме сдерживаемой подавляемой ярости. Возвращаясь к определению «истинного христианства», коим не является протестантство и тем более кальвинизм, Шелер указывает, что недоверие к христианской морали было подорвано нигилистическим отношением к ней со стороны науки и культуры, а те новые идеалы гуманизма и демократии, которые они продуцируют, уже по своей сути отмечены клеймом ressentимента. Шелер считает, что эстетическая восторженность Ницше греко-римской цивилизацией с ее культом красоты и силы, с ее языческим духом Диониса, не позволила ему понять до конца всю силу и величие христианства. Христианская мораль — это мораль «смиранных и кротких духом», но именно смирение требует от человека титанических усилий по преодолению сопротивления, которое оказывает искушающий соблазнами мир. Выстоять в этой тяжелой духовной борьбе может только сильный — в этом и заключен героический аристократизм христианства. Только христианская любовь, исполненная не только состраданием, но и действенной помощью своему ближнему, избавит человека от больного тщеславия, черной зависти и бездушного эгоизма. Только благородное чувство вины, а не страха и затаившейся обиды, несет в себе идею «очищающего» спасения. Усматривать в христианском альтруизме «господ» извращенную форму самолюбия и самоутверждения — удел рабской морали, рабской психологии обиды, вот скрытая пружина механизма ressentимента — таково идейное ядро полемики Шелера с позицией Ницше.

Именно в своем стремлении к господству над этим миром, в этом патологическом стремлении к могуществу, которым так восхищается Ницше, больше всего уязвлен человек. Христианство не допускает преклонения «князю мира сего», оно обязывает человека «преодолеть» этот темный мир порока и зла светом божественной любви. Так рассуждает Шелер, критикуя тезисы Ницше о «рабской морали» и «силе господ». Агрессия и алчность становятся источником разрушительных вибраций в «порядке любви», что приводит к «перевороту ценностей» в душе человека. Этот процесс разложения нравственности незамедлительно оборачивается девальвацией всех идеалов и ужасающим цинизмом. Вот на такой благодатной почве и произрастают корни самого ressentимента, а не ненависти как таковой. Но доста-

точно ли этого для понимания сущности человека, видим ли мы его целостность и самодостаточность его бытия? Революционный энтузиазм Шелера не угасает в поисках ответов на эти извечные вопросы.

Шелер был не единственным мыслителем того времени, кто пытался решить эти проблемы в рамках философской антропологии. Идеологическими оппонентами и критиками М. Шелера выступали ярчайшие звезды философского небосвода — М. Вебер, В. Зомбарт. На философской арене с Шелером состязались «интеллектуальные тяжеловесы» — Хайдеггер и Бубер, что на многие годы вперед определило целый ряд важнейших философско-антропологических проблем, получивших сегодня статус парадигм, значение и смысл которых до сих пор является предметом многочисленных споров и дискуссий. Если Хайдеггер рассматривал решение антропологических задач в русле фундаментальной онтологии, а Бубер теологического экзистенциализма, то Шелер видит это решение в метафизическом измерении модусов человеческого бытия. Различие в подходах мыслителей не приблизило их к ответу на вопрос, сформулированный в свое время еще Кантом: «Что такое человек?», но задало им координаты поиска, где отправной точкой для Шелера стал метафизический дуализм «духа» (Geist) и «порыва» (Drang).

Человек в представлении Шелера — вершина пирамидального развития органического мира. В основании этой пирамиды лежит «чувственный порыв» растительной материи, затем следуют животные инстинкты, далее к ним прибавляется «ассоциативная память» высших животных и венчает это построение «практический интеллект». Данные элементы в своей строгой последовательности структурируют человеческую психику. Достаточно ли это для того, чтобы выявить сущность человека, наделив его особым статусом в природном царстве? Конечно, нет, ибо «то, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще, он как таковой вообще несводим к «естественной эволюции жизни», и если его к чему-то и можно возвести, то *только* к высшей основе самих вещей — к той основе, частной манифестацией которой является и “жизнь”²⁴. Но человек также наделен удивительной отличительной способностью, а именно — решительно и сознательно ограничивать себя в естественном порыве, сопротивляться жизненным импульсам. Столь парадоксальное свойство человеческой природы объясняется присутствием абсолютного принципа — *духа*, «деятельным центром» которого является *личность*. «Но что же такое этот “дух”, этот новый и столь решающий принцип?»²⁵ — риторически вопрошает немецкий философ. Дух мыслится им как автономная субстанция, познающая

окружающий мир и проникающая в тайны бытия как «...экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления, от «жизни» и всего, что относится к “жизни”, то есть в том числе его собственного, связанного с влечениями интеллекта»²⁶. Будучи «протестантом жизни», как изрекал без иронии Шелер, человек несет в себе духовное начало, пронизывающее всю сферу жизненного пространства идеями и ценностями, благодаря чему человек может осмыслить как-то свое брэнное существование. Но и жизнь предоставляет духу возможность самовыражения, она наполняет его акты витальной энергией преобразования и самостановления.

Выстраивая из антитезы «духа и порыва» концептуальную доминанту «новой философии», Шелер реанимировал идею Спинозы о взаимном проникновении абсолютного и человеческого, где первосущее созерцает себя в акте трансценденции человека за пределы эмпирического мира. Представление о непрерывном взаимодействии амбивалентных полюсов «духа» и «порыва» отвечает общей антропологической идее о том, что человек — это противостояние психовитальной и ноэтической системы. «Для нас основное отношение человека к мировой основе состоит в том, что эта основа непосредственно постигает и осуществляет себя в самом человеке, который как таковой и в качестве духовного, и в качестве живого существа есть всякий раз лишь *частичный центр духа и порыва* “через себя сущего”²⁷. В такой перспективе человек субстантивируется как основание сущего или «бытие в себе» (*ens per se*), включающее в себя два противодействующих атрибута: 1) мощную космическую энергию хаотичного «порыва»; 2) «светоносного» бесплотного эфира ценностных идеалов и эмоций, расширяющегося до бесконечных пределов вселенского духа. Наделяя данную субстанцию божественными атрибутами, Шелер обожествляет и самого человека, становящегося не только партнером Бога в процессе мироздания, но и местом первоосновы всех вещей, местом Бога: «...в нем Логос, “согласно” которому устроен мир, становится актом, в котором можно соучаствовать. Таким образом, согласно нашему воззрению, *становление Бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга*»²⁸.

Процесс становления возможен при условии, что «дух», достигая высот своего развития, способен «дереализовать» окружающую действительность и освободиться от оков пространства и времени «так-бытия». Только так «дух» в акте «идеирующей абстракции» постигает первооснову бытия и всего сущего. Гармоничное слияние двух разбушевавшихся стихий невозможно: триумф «духа» неотвратим, ибо он аскетическое отрицание «жизни», а жизненные порывы генери-

руют энергетические импульсы, которые «духу» необходимо постоянно сублимировать. От интенсивности и амплитуды «порыва» зависит и сила «натиска духа». Трансформация витального «напряжения порыва» в созидательную энергию «духа» — апогей противостояния двух абсолютных начал. «Дух и порыв — эти два атрибута бытия (если отвлечься от их только *становящегося* взаимопроникновения — как цели) — в себе тоже не окончательны: они *возрастают* в себе самих в этих своих манифестациях в *истории* человеческого духа и в эволюции жизни мира»²⁹ — так формулирует свою революционную идею Шелер.

В этом же контексте Шелер интерпретирует и общественно-политический антагонизм «порыва и духа», сравнивая динамику их противостояния с социально-экономическими противоречиями, национальными распрями, идеологическими конфликтами, ставшими болезненными язвами современной цивилизации. Весьма болезненно Шелер воспринимал распространение марксизма с его «псевдонаучными» идеологемами «прибавочной стоимости» и секуляризированными ценностями плебейского «рессентимента», и фашизма с его деструктивными идеями, апеллирующими к темным грубым силам витальных инстинктов, расовой ненависти. Все это подрывало шелеровскую идиллию «царства всечеловека», которого не способен достигнуть ни социализм, ни капитализм. Идолы «золотого тельца» и «коллективной собственности» аннигилируют в человеке веру не только Бога, но и веру в самого себя как творца собственной истории. Насущной проблемой человечества, по мнению Шелера, в ближайшем будущем будет поиск эффективного управления процессом «выравнивания групповых свойств и различий», адекватного прогрессивному «возрастанию ценностей человека», что и ознаменует собой наступление революционной «эпохи выравнивания».

Интерес к творческому наследию Шелера, несмотря на некоторую утопичность и метафизический пафос его идей, в свете последних антропологических потрясений и реформации общественно-политических институтов в условиях интенсивной глобализации вполне закономерен. Шелеровская идея создания универсальной доктрины, разрушающей исторически сложившийся тип «научного» восприятия человека в западноевропейском естествознании и философии, не получила широкого распространения среди интеллектуальной элиты того времени, но стала путеводной звездой для поколения молодых антропологов Германии. Однако дальнейшее развитие философской антропологии не было столь прямолинейным и однозначным. Если Плесснер и Гелен стали направлять свои исследования

в русло биологии и натурализма, то Ротхакер и Ландман продолжили изыскания в области культурной антропологии. Многие исследователи, чьи взгляды подкреплены жесткой позитивистской установкой, по сей день упрекают Шелера за неадекватность выбранного философского языка масштабу поднятых проблем в незавершенном проекте новой философии. Однако необходимо учесть, что даже при расплывчатой метафизичности языка и отсутствии четкой методологии Шелеру удалось интегрировать колоссальный объем разрозненных сведений и фактических данных зоопсихологии, анатомии, этологии, феноменологии и психологии в единый междисциплинарный комплекс, ближайшей исследовательской перспективой которого станет «поворот» в сторону «проблемы человека».

Его исследования «эпохи тотального уравнивания» послужили концептуальным базисом теорий конвергенции и социального партнерства. Но, тем не менее, в фокусе исследовательской оптики сегодня по-прежнему Человек и его внутренняя драма поиска своего места во Вселенной. «Человек — это существо, сам способ бытия которого — это все еще не принятое решение о том, чем оно хочет *быть* и *стать*»³⁰. Однако изменились ценностные ориентиры, определяющие этические и моральные горизонты этого поиска. Конформизм современной эпохи атрофировал в человеке некогда энергично пульсирующее *стремление* к достижению гармонии с окружающим миром и *способность* видеть свое экзистенциальное предназначение в самовыражении своей божественной сущности в каждом акте всепроникающей, истинной любви к миру. «Культурное протезирование» массовой психологии потребительской эстетикой привело цивилизацию к антропологическому коллапсу. Но апокалипсические прозрения не посещали воспаленный бессонными ночами разум философа, слишком крепка была его вера в примат любви над остальными ценностями, установившийся в Человеке и в Природе «новый революционный порядок» — «Ordo Amoris» — Закон Любви.

Примечания

¹ Шелер М. Философское мировоззрение // Шелер М. Избр. произведения. М., 1994. С. 11.

² Шелер М. Положение человека в космосе // Там же. С. 134.

³ Там же. С. 135.

⁴ Шелер М. Философское мировоззрение. С. 12.

⁵ Там же. С. 34.

⁶ Шелер М. Человек и история // Шелер М. Избр. произведения. С. 86.

⁷ Там же. С. 89.

- 8 *Шелер М.* Человек и история // *Шелер М.* Избр. произведения. С. 90.
- 9 Там же. С. 89.
- 10 *Шелер М.* Философское мировоззрение. С. 13.
- 11 *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // *Шелер М.* Избр. произведения. С. 317.
- 12 Там же. С. 287.
- 13 Там же. С. 284.
- 14 *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Bern, 1980. S. 83 (перевод А.Н.Малинкина).
- 15 *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей. С. 323.
- 16 *Шелер М.* Ordo amoris // *Шелер М.* Избр. произведения. М., 1994. С. 352.
- 17 Там же. С. 352–353.
- 18 Там же. С. 351.
- 19 Там же. С. 356.
- 20 Там же. С. 341.
- 21 Там же. С. 368.
- 22 *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. М., 1999. С. 11.
- 23 Там же. С. 14.
- 24 *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии / Сост. П.С.Гуревич; общ. ред. Ю.Н.Попова. М., 1988. С. 53.
- 25 Там же.
- 26 Там же.
- 27 Там же. С. 93.
- 28 Там же. С. 94.
- 29 Там же.
- 30 *Шелер М.* Человек в эпоху уравнивания // *Шелер М.* Избр. произведения. М., 1994. С. 105.

Плесснер о ступенях органического в человеке

Хельмут Плесснер является одним из основателей философской антропологии. В главном сочинении «Ступени органического в человеке» (1928) и «Смехе и плаче» он обосновал философскую антропологию как специальную научно-философскую дисциплину, истолковал человека как эксцентричное существо, постоянно стремящееся к выходу за рамки непосредственного существования, к бесконечному самоизменению, поскольку он всегда бывает «вне места» и «в ничто». Эксцентрические акты поведения определяют отношение человека к самому себе и к окружающему миру.

В книге «Единство чувств» (1923) Плесснер обратился к проблеме отношения души и тела. Он пришел к выводу, что существуют определенные законы корреляции между формой тела и формами окружающего мира. Это законы организации жизни и жизненной сферы, которые охватывают растительный, животный и человеческий типы жизни. Разъясняя замысел своего труда, Плесснер подчеркивает, что предпосылками для его выводов явилось возникновение новых философских дисциплин — философии жизни, психоанализа, феноменологии и истории духа. Однако философ отмечает, что ничто не может повредить философской антропологии в большей степени, чем попытка соединить разные науки, разные выводы других дисциплин.

Плесснер отмечает, что его взгляды совпадают с идеями Шелера, который сделал ряд открытий в области эмоциональных проблем, структурных законов личности и отношений человека и мира. В то же время, считает Плесснер, несмотря на метафизические тенденции его философии, Шелер остается феноменологом. Все значительные

работы, вплоть до последних публикаций, характеризуют его как изначально феноменологически ориентированного мыслителя. Эту феноменологическую установку Плесснер отвергает.

Смысл своего натурфилософского подхода Плесснер усматривает в том, что человек в своем бытии отличается от всего остального бытия. Благодаря именно эксцентричности своей формы он преднаходит себя в мире бытия и тем самым, несмотря на небытийственный характер своего существования, относится к одному ряду вместе со всеми вещами этого мира.

Без философии человека, считает Плесснер, нет никакой теории человеческого жизненного опыта. Без философии природы — никакой философии человека. Этот принцип он и защищает в книге «Единство чувств». Теория наук о духе нуждается в натурфилософии. Но речь идет не о биологически обуженном рассмотрении телесного мира, а о широко трактованных взаимосвязях природы с духовно-человеческим миром. Философская антропология, по мнению Плесснера, не может и не имеет права ограничиваться человеком как личностью, как субъектом духовного творчества, моральной ответственности, религиозной преданности. Она должна включить в себя и комплекс знаний о природе человека, с которой он находится в существенной корреляции. Если она этого не делает и остается философией истории или культуры, оставляя природу, сферу телесного бытия естествознанию, то с наихудшей непоследовательностью она противоречит собственной идее. Следовательно, теория наук о духе, которая пытается сделать понятной действительность человеческой жизни в ее отражении человеком, возможна только как философская антропология.

В центре философской антропологии — человек. Однако не как объект науки, не как субъект своего сознания, но как объект и субъект своей жизни, то есть так, как он сам для себя есть предмет и центр. «Не как тело (если под телом понимается слой, объективированный естественными науками), не как душа и поток сознания (если речь должна идти об объекте психологии), не как абстрактный субъект, для которого имеют силу законы логики, нормы этики и эстетики, но как психофизически индифферентное или нейтральное жизненное единство существу человек “в себе и для себя”»¹.

Таким образом, можно говорить о человеке прежде всего как о личном жизненном единстве и сущностно сосуществующих в нем слоях наличного бытия. Случайна или сущностно необходима конкретная ситуация, в которую поставлен человек (не этот или тот, не эта раса, тот народ, но просто человек)? Находится ли жизненный гори-

зонт, окружающий мир, который является для человека миром в структурно-закономерной связи с ним? Насколько далеко простирается это сущностное сосуществование и где начинается случай?

Плесснер считает, что вопрос о структуре человеческого существования может разветвляться в двух направлениях — горизонтальном и вертикальном. В первом случае речь идет о поиске человеком его связи с миром в его деяниях и страданиях. Во втором — о направлении, которое возникает благодаря его естественному положению в мире как организма среди организмов. В горизонтальном направлении можно говорить о человеке как носителе культуры. Ее объективации: наука, искусство, язык и т.д. — становятся, таким образом, той средой, в которой движется рассмотрение человека. Культура должна рассматриваться как специфическое выражение этого жизненно-го единства. Вид и форма ее объективаций должны давать сведения о структуре системы человеческой жизни в совокупности ее слоев.

Во втором направлении исследуется базисная структура человеческого бытия, которая выявляется через рассмотрение человека в космологически-органической перспективе. Здесь речь идет о ряде последовательных ступеней: растение — животное — человек. Но вертикальный способ рассмотрения у Плесснера не означает, что они предстают в филогенетической перспективе. Ступени органического оказываются таковыми исключительно в систематическом выражении. Они отличаются с точки зрения замкнутости, централизации и перспективы.

Однако сначала, по Плесснеру, нужно решить что такое «живое», прежде чем предпринимать последующие шаги к теории жизненного опыта, накопленного человеком. Живое тело как явление всегда предстает в принципиально отличных аспектах внешнего и внутреннего. Это различие носит предметный характер. «Следует придерживаться тезиса о том, — пишет Плесснер, — что двойственность аспектов должна предстать предметной в вещи, если она заслуживает названия живой. Это означает для созерцания, что являющаяся совокупность вещи предстает как внешняя сторона чего-то внутреннего, а это внутреннее является не субстанцией, а одним из свойств вещи»².

Различение указанных аспектов предполагает наличие какой-то нейтральной зоны, в которой они сходились бы и из которой бы исходили. Такой нейтральной зоной, тем не что, которое не относится ни к внутренней стороне, ни к внешней, может быть только «граница» тела. Именно поэтому положению о том, что живые тела демонстрируют принципиальное различие внешнего и внутреннего аспектов как предметную определенность, можно придать следующий смысл: живые тела обладают являющейся, «наглядной границей».

Но ведь и неживое тело имеет также свои границы. Однако, как показывает Плеснер, ни двойственность аспектов, ни граница не являются свойством самой неживой природы. Граница неживой природы — это пустой промежуток, который не принадлежит ни самой вещи, ни окружающей ее среде. Он лишь обозначает место их взаимного ограничения.

Граница живого тела, в отличие от неживого, — свойство самого живого тела. Оно обладает границей, которая реально принадлежит ему и в известной мере определяет его отношения со средой. Благодаря принадлежащей ему границе живое тело и пребывает в самом себе и выходит за пределы самого себя. Именно поэтому живое тело предстает как нечто «положенное». «В своей живости, — рассуждает Плеснер, — органическое тело отличается от неорганического своим позициональным характером, или своей позициональностью. Под этим понимается та базисная характеристика, которая делает какое-нибудь тело положенным в его бытии»³.

В философской антропологии Плеснера выражение «положенное» трактуется иначе, чем, к примеру, в философии Фихте. Плеснер, употребляя это слово, хочет подчеркнуть феномен динамики и известного самоопределения живого тела, который отличает его от неживого.

Свою позициональность живое тело реализует в модусах процесса и системы — как опосредование становления и пребывания в развитии динамической формы в нечто целое. Целое, каковым оказывается организм, нуждается, однако, в дополнении, а именно в среде существования. «Организм, как целое, — пишет в этой связи Плеснер, — является лишь половиной своей жизни»⁴. Другую половину круга жизни образует среда, которую Плеснер называет позициональным полем.

Позициональность реализуется различным образом. Всякое живое существо как тело должно обладать определенной замкнутостью и в то же время быть открытым среде, от которой оно зависит. Это порождает постоянное напряжение, которое требует разрешения. Оно может принимать самые неожиданные формы. Простейший способ заключается в непосредственном «вчленении» тела в среду. Так происходит с растениями, лишенными центрального органа, направляющего движения других органов. Растения обладают органической структурой, посредством которой они в известной степени растворяются в среде. Плеснер называет это открытой формой организации, то есть такой формой, которая непосредственно «вчленяет» организм со всеми его жизнепроявлениями в среду и делает его несостоятельной частью соответствующего ему жизненного круга.

У растения, как показывает Плеснер, ткани, служащие механической прочностью, питанию и передаче раздражения, не «накапливаются» анатомически или функционально особыми органами, но проходят через весь организм, от самых внешних до самых внутренних его слоев. Из-за отсутствия каких-либо центральных органов, в которых было бы скреплено или представлено все тело, индивидуальность растительного индивида сама проявляется не как конститутивный, но только как внешний момент формы, присущей детали его физического строения. Во многих случаях у растений в значительной степени сохраняется самостоятельность частей по отношению друг к другу (прививки, черенки). Один великий ботаник даже назвал растение «индивидуумом».

В животном, в отличие от растения, Плеснер видит более высокую степень самоотнесенности, поскольку оно не вчленено простым и непосредственным образом в свою среду. Здесь «вчленение» носит форму опосредованности, и животное обладает известной самостоятельностью по отношению к среде, поскольку имеет замкнутую организацию. Замкнута та форма, которая опосредованно включает организм во всех его жизненных проявлениях в окружающую среду и делает его самостоятельным сектором соответствующего ему жизненного круга. На основе опосредованного контакта у организма сохраняется не только большая замкнутость, чем у растительных живых существ, но он получает настоящую самостоятельность, т.е. поставленность на нем самом, которая одновременно имеет значение нового базиса существования.

Об опосредованном включении в некоторую связь с полным правом можно будет говорить только там, где между этой связью и включенным элементом введены промежуточные члены. Организованное тело дано в его пограничных поверхностях. Эти поверхности не должны изолировать его, т.к. иначе была устранена функция органов, которая предназначена опосредовать между ним и средой. Вследствие этого, если тело все-таки должно образовать замкнутое по отношению к среде единство, оно должно иметь границу в нем самом, т.е. в нем самом антагонистически разделиться.

Антагонизм должен быть организационным принципом целого. Таким образом, он является формой единства всего многообразия. Но если оно разделено на две зоны, значения которых противоположны друг другу, то организационный смысл этой противоположности не теряется только тогда, когда имеется некий центр, который технически поддерживает эту противоположность. Итак, какой характер имеет разделение зон? Ответ дает предположение, что оно слу-

жит уравниванию организма с его средой. Вместе со своими органами тело как тело (а не как живое целое) находится в контакте с вещами среды. Напротив, живое целое находится в соприкосновении с ними через посредство органов, т.е. в опосредованном, а не в непосредственном контакте. Но если посмотреть реально, все вместе органы суть организм. Поэтому различие между телом и живым целым не имело бы действительной ценности, если бы живое тело было открыто в своих органах по отношению к среде, если бы именно благодаря антагонизму органов и ставшему тем самым необходимым образованию центра в организме не было бы реально создано нечто такое, что могло бы объединить все органы. Этот орган — репрезентации, ибо его функция состоит в том, чтобы позволить всем органам быть представленными в нем, — поставлен над антагонизмом и поддерживает его как условие органического единства.

Между организмом и средой возможны только два вида отношения: пассивно воспринимающее и активно оформляющее. В одном случае организм воспринимает среду, среда оформляет, в другом случае оформляет организм, а среда воспринимает. Оба антагонистических отношения должны реально иметь место и уравниваться неким центром в смысле единства целого.

Сначала, конечно, не вполне ясно, что организм в пассивно воспринимающем отношении «замечает» раздражения среды, в активно формирующем отношении — «воздействует» на среду. Следует сначала вспомнить о том, что эти противоположные по значению отношения в своем морфологическом и функциональном дуализме должны обеспечить возможность существования закрытой формы. Они это делают, ибо они обуславливают центральную репрезентацию организма. Благодаря этому живой организм как целое не есть больше непосредственно (в себе самом, конечно, опосредованное!) единство органов, но является таковым лишь по пути через центр. Таким образом, он, по мысли Плеснера, вообще больше не находится в прямом контакте со средой и вещами вокруг нее, но исключительно посредством своего тела.

Стало быть, тело стало промежуточным слоем между живым и средой. Так решается поставленная выше проблема опосредованного включения его в жизненный круг: живое существо, примыкая своим телом к среде, обретает реальность «в» теле, «за» телом и потому больше не входит в прямой контакт со средой. Вследствие этого организм достигает более высокого уровня бытия, который находится на иной ступени, нежели уровень, занимаемый его телом. Он является единством тела, опосредованным единой репрезентацией членов,

и именно благодаря этому тело зависит от центральной репрезентации. Его тело стало его плотью, той конкретной серединой, посредством которой субъект жизни связан с окружающей средой.

С физической точки зрения тело с возникновением центра удваивается: оно дано еще раз (т.е. представлено) в центральном органе. Итак, эта «середина», неотъемлемая от сущности всякого живого тела, это нуклеарное единство для себя в противоположность единству многообразия, означающее все же чисто интенсивную величину, не заполняется, конечно, пространственным образованием. Она остается пространственной серединой как структурный момент позиционности живого тела. Но характер этого тела, пространственно заключающего его, изменился, ибо оно реально опосредованно, представлено в нем. Оно отлично и зависит от него самого как тело. Уже чисто физически оно есть «своя плоть». Пространственная середина, ядро или самость больше не «находится», таким образом, непосредственно в теле. Точнее говоря, она занимает двойное пространственное положение относительно тела: в нем (поскольку все тело, включая центральный орган, не есть его плоть и не зависит от него) и вне него (поскольку тело зависит от центрального органа как его плоть).

Таким образом, отмечает Плеснер, середина, ядро, самость, или субъект обладания, будучи совершенно привязано к живому телу, сохраняет дистанцию по отношению к нему. Будучи чисто интенсивным моментом позиционности тела, середина тем не менее отличается от него, тело становится его плотью, которою оно обладает. Поскольку же тело физически является собственной плотью, то середина, кроме того, вступает в особое отношение с ним как с подчиненной (ей), ибо зависимой от всего тела (включая центр) зоной. Само тело целиком от нее не зависит, но зависит, пожалуй, та зона, которая представлена в центральном органе.

Дистанцируясь от собственной плоти, живое тело обладает своей средой как окружающей средой. Отдаленность от собственной плоти делает возможным контакт с отличным от плоти бытием. Тело «замечает» бытие и «воздействует» на бытие.

Открытость позиционного поля закономерно соответствует замкнутой форме организации, т.к. то и другое фиксирует факт, прослеживаемый по всем зоологическим признакам: факт первичной неудовлетворенности живого существа. «Первично нуждающийся» значит то же самое, что и «опосредованно включенный в круг жизни». В случае открытой формы самостоятельность перешла ко всему кругу жизни, растительный индивид есть лишь переход; напротив, при замкнутой поставленное на себя самое животное сохраняет са-

мость относительно круга жизни, к которому она все же принадлежит целиком со своей организацией. Оно по пути есть вещь нуждающаяся, ищущая своего удовлетворения, которое в возможности гарантировано ей, но которого она достигает в действительности, лишь преодолевая пропасть.

В своей самостоятельности животное есть исходный пункт и точка приложения своих влечений, которые означают не что иное, как непосредственную манифестацию первичной неудовлетворенности, опосредования включения в круг жизни. Максимум замкнутости обуславливает максимум динамики непрерывного влечения, беспокойства, необходимости борьбы. Быть животным — значит быть борцом.

Наконец, закону замкнутой формы подчиняется изоляция органов от внешнего мира и одновременно их сильная дифференциация на относительно самостоятельные системы циркуляции, питания, размножения, передачи раздражения и т.д. Замкнутая форма как принцип первичной нуждаемости или подверженности влечениям находит очевидное фундаментальное выражение в отсутствии у животного организма способности строить, подобно растению, белок, жиры и углеводы из неорганических составных частей. Животное нуждается в органическом питании, одно должно жить тем, что живо. Конечно, благодаря этой неспособности организм в значительной мере становится независимым от своей среды, но в этом вся причина состоять не может. Независимость обеспечивается живому уже другими его сущностными признаками, которые не исключают а priori неорганического питания. И здесь нельзя удержаться от мысли, что само существование замкнутой формы имеет еще один смысл, произвольное связываемый с сущностью животного как хищничества в собственном смысле слова: увеличивать жизнь ценой жизни.

Предел животной организации состоит, по Плеснеру, в том, что от индивида остается скрытым бытие его самого, ибо оно не имеет отношения к позициональной середине, в то же время как среда и плоть его собственного тела даны ему, соотнесены с позициональной серединой абсолютным здесь-и-теперь. Его существование в здесь-и-теперь не соотнесено еще раз, ибо тут больше нет противочлена возможного отнесения. Поскольку само животное существует, оно растворяется в здесь-и-теперь. Это существование не становится для него предметным, не отличается от него, остается состоянием, сквозным опосредованием конкретного совершения жизни. Животное живет из своей середины вовне и в свою середину вовнутрь, но оно не живет как середина. Оно переживает то, что содержится в окружа-

ющем мире, чужое и свое, оно способно даже научиться господствовать над собственным телом, оно образует самосоотносящуюся систему, возвратность, но оно не переживает себя.

Кто же должен стать переживающим субъектом на этой ступени позициональности? Кому должно быть дано его собственное обладание, переживание и действие, как оно изливается в здесь-и-теперь и исходит из него в своей импульсивности? Подобно тому как открытая форма растительной организации обнаруживает позиционный характер, хотя вещь не «не положена» в своей позициональности, и эта возможность осуществляется в замкнутой форме животной организации, так и сущностная форма животного открывает возможность, которая может быть реализована только чем-то иным. Возможность эта зарезервирована за человеком.

Какие условия должны быть выполнены, чтобы живой вещи был дан центр ее позициональности, в котором она живет, растворяясь в нем, в силу которого переживает и действует? Основным условием должно быть то, чтобы центр позициональности, на дистанционности которого по отношению к собственному телу покоится возможность любой данности, был дистанционирован сам от себя. Быть данным — значит быть данным кому-то. Но кому еще может быть дано все, если не самому себе? С другой стороны, пространственно-временная точка абсолютного здесь-и-теперь не может отодвинуться от себя, удвоиться (как бы там ни понимали самодистанционирование).

Смысл чистого здесь-и-теперь заключает в себя нерелятивизируемость, которую, однако, устранила бы такая делимость центра. Если есть точка абсолютного здесь-и-теперь, позициональная середина живого, тогда бессмысленно предполагать, что «наряду», за или перед этой точкой, раньше или позже нее могла бы еще раз быть та же самая средняя точка. Искушение принять это предположение возникает снова и снова, ибо позициональный средний пункт должен быть именно тем, кому нечто дано, для которого нечто переживаемо, — субъектом сознания и инициативы. Видеть может лишь глаз, видеть глаз может тоже лишь глаз. И если нельзя расположить друг за другом произвольно много глаз, ибо в конце концов все они ведут к Одному Субъекту видения и речь идет именно об Одном, то умозрение глаза, самоданность субъекта нельзя обосновать с помощью (бессмысленного в себе) умножения субъектного мира.

В отличие от животного, человек способен занять дистанцию и по отношению к собственной «жизненной середине», способен осознать себя как «я в теле» и как «я». Своеобразие человеческого бытия заключается в том, что центр позициональности, каким обладает и

животное, может занять дистанцию по отношению к самому себе. В человеке существует субъект, который способен испытывать свой центр как нечто противостоящее ему. Этот субъект «я», которое вовсе не является вторым центром наряду с самостью, т.е. «я в теле».

«Я» можно постигнуть только как «находящийся вне самого себя пункт», из которого человек способен созерцать «сценарий своей внутренней жизни». Благодаря «я» тело человека полностью «рефлексивно». Как пункт, с которым необходимо соотносится всякая предметность, «я» не дано само себе как предмет, оно необъективируемо. Попытка определить его ведет к бесконечной рефлексии, при которой рефлектирующее «я» всегда оказывается «вне» центра своей позициональности. Человек поэтому всегда сокрыт для самого себя, «я» находится неизбежно «вне центра своего переживания». В силу этого позициональность человеческой жизни носит характер «эксцентричности».

Поэтому, по мнению Плеснера, позициональность человеческой жизни носит характер «эксцентричности». Человек не растворяется в здесь-и-теперь, поскольку не может их определить, «я» поэтому лишено места и вневременно. «Оно не только живет и переживает, — пишет Плеснер, — но и переживает свое переживание. То, что оно переживает себя как нечто, как чистое «я», которое далее не может быть пережито, не может быть определено... имеет своим основанием особенную пограничную положенность человека»⁵.

«Экс-центричность» человека, как она выявляется посредством феноменологического анализа структурных форм жизни, и есть базисная структура человеческого бытия, определяющая все его важнейшие монопольные свойства. Она выступает как «формальное условие проявления существенных признаков и монополий человека в их неразрывной (по смыслу) связи независимо от того, к какому аспекту человеческого бытия — телесному, душевному или духовному — они относятся»⁶.

В содержательном отношении экс-центрическая позиция человека предстает прежде всего как отделенность от своего физического существования, в силу которой человек способен назвать себя «я». Напомним, что Плеснер стремится выявить базисную структуру человека путем анализа феноменов его существования (прежде всего в космологической перспективе, т.е. в ряду растение-животное-человек), а затем движется вновь к феноменам с целью их объяснения на основе выявленной базисной структуры. Эксплицированный выше анализ форм органической жизни позволил Плеснеру указать в качестве базисной структуры существования человека экс-центрическую позициональность.

Экс-центрическая позициональность человека позволяет трояко охарактеризовать его. Он предстает как тело, как «я в теле» (живое тело) и как «я». Такая тройственная определенность означает троякое членение мира человека. Понятно, почему на этой высшей позициональной ступени должна сохраняться животная природа. Но замкнутая форма организации проводится здесь до крайних пределов. Ведь живая вещь не указывает среди своих позициональных моментов никакой точки, исходя из которой можно было бы добиваться более высокой ступени, кроме осуществления возможности организовать всю рефлексивную систему тела животного согласно принципу рефлексивности и еще раз соотнести с живым существом то, что на ступени животного означает жизнь.

Пойти дальше в повышении ступени невозможно, ибо живая жизнь теперь действительно зашла за себя. Хотя, по существу, она и останется связанной в здесь-и-теперь, переживает и не глядя на себя, захваченная объектами окружающей среды и реакциями собственного бытия, но она способна дистанцироваться от себя, вырыть пропасть между собой и своими переживаниями. Тогда она находится по сю и по ту сторону пропасти, будучи связанной в теле и в душе и одновременно нигде, без места, без всякой связи в пространстве и времени, и, таким образом, она есть человек.

В своем существовании, направленном против чужой данности окружающей среды, животное занимает позицию фронтальности. Оно живет в отдельности от окружающей среды и одновременно в соотнесении с нею, сознавая себя только как тело, как единство чувственных сфер и — в случае централистской организации — сфер действия в собственном теле, естественное место которого есть скрытая для него середина его существования.

Человек как живая вещь, поставленная в середину своего существования, знает эту середину, переживает ее и потому преступает ее. Он переживает связь в абсолютном здесь-и-теперь, тотальную конвергенцию окружающей среды и собственного тела по отношению к центру его позиции и поэтому больше не связан ею. Он переживает непосредственно начало своих действий, импульсивность своих побуждений и движений, радикальное авторство своего живого существования, стояние между действием и действием, выбор, равно как и захваченность в аффекте и влечении, он знает себя свободным и, несмотря на эту свободу, прикованным к существованию, которое мешает ему и с которым он должен бороться. Если жизнь животного центрична, то жизнь человека эксцентрична, он не может порвать

центричности, но одновременно выходит из нее вовне. Эксцентричность есть характерная для человека форма фронтальной поставленности по отношению к окружающей среде.

Окружающая среда, наполненная вещами, становится внешним миром, наполненным предметами, который представляет собой континуум пустоты или пространственно-временной протяженности. Поскольку «пространство» и «время» связаны непосредственно с телесными предметами и оказываются «пустыми формами», то они, как оказывается, ничего не выражают.

Плеснер показывает, что в положении самости, как и в положении предмета, в качестве осуществляемой, как и наблюдаемой действительности, я являюсь себе, поскольку я сам есть действительность. Правда, охотно допускают, что в положении самости, т.е. при осуществлении переживания, нельзя говорить о явлении внутреннего мира, и он показывается здесь непосредственно «в себе». Признав, что рефлексия, направленная на переживание, ухватывает собственную самость только в феномене, все же не могли усомниться в том, что переживание есть нечто абсолютное, или сам внутренний мир. (Широко распространенное допущение, основополагающее для любого рода субъективизма и философии переживания.)

Но самость человека только тогда обладала бы подобным преимуществом, если бы человек был исключительно установленным живым существом, а не эксцентрическим, как на самом деле. По отношению к животному правильно утверждение, что в положении самости оно целиком есть оно само. Оно поставлено в позиционную середину и растворяется в ней. Напротив, для человека имеет силу закон эксцентричности, согласно которому его бытие в здесь-и-теперь, т.е. его растворение в переживании, больше не приходится на точку его существования. Даже в осуществлении мышления, чувства, воли человек находится вне него самого.

На чем же покоится возможность ложных чувств, неподлинных мыслей, поглощенности чем-то, чем не являются на самом деле? На чем покоится возможность (плохого или хорошего) актера, превращение человека в другого? Как получается, что ни другие лица, за ним наблюдающие, ни сам человек никогда не могут сказать, не играет ли он только роль даже в моменты самозабвения и самоотдачи? Сомнение в истинности собственного бытия не устраняется свидетельством внутренней очевидности. Последнее не может преодолеть зачаточного раздвоения, которое пронизывает самобытие человека, ибо оно эксцентрично, так что никто не знает о себе самом, он ли тот

некто, кто плачет и смеется, думает и принимает решения, или это уже отколовшаяся от него самость, Другой-в-нем, его отражение и, возможно, его полная противоположность.

Его самобытие становится для человека миром и в том, что его конституция не связана с какими-либо актами. Он наличествует как внутренний мир, знает ли он об этом или нет. Конечно, он дан ему только в актах рефлексии... Такого рода актами Я никоим образом не схватывает себя как Я, оно схватывает еще не себя, но прошлое, то, чем оно было. Простой рефлексией в этом смысле обладает и животная субъективность в форме памяти, как ее обеспечивает исторический реактивный базис. Чтобы собственное бытие встретилось с самим собой как действительностью своего рода, к сущности его должно принадлежать нахождение все себя самого. В таком отношении к нулевому пункту собственной позиции — отношении, которое создается не актами, но раз навсегда дано вместе с эксцентрической формой бытия, — состоит конституция самобытия как собственного, не связанного с актами мира.

Эксцентричность, на которой покоятся внешний мир (природа) и внутренний мир (душа), определяет, что индивидуальное лицо должно в себе самом различать индивидуальное и «всеобщее» Я. Правда, обычно это постижимо для него, лишь когда оно существует совместно с другими лицами, и даже когда это всеобщее Я никогда не предстает в своей абстрактной форме, но выступает конкретно посредством первого, второго, третьего лица. Человек говорит о себе и другим людям Ты, Он, Мы не потому, например, что он только на основе заключений по аналогии или актов вчувствования в существа, которые ему кажутся наиболее соответственными, был вынужден допустить существование лиц, но в силу структуры его собственного способа существования. Поэтому человеку дозволено в виде опыта использовать это пребывание вне места и времени, характерное для его положения, благодаря которому он является человеком, — использовать для себя самого и для всякого другого существа даже там, где ему противостоят существа совершенно чуждого вида.

При допущении существования других Я речь идет не о перенесении собственного способа существования, каким живет для себя человек, на другие, лишь телесно присутствующие для него вещи, т.е. о расширении личностного круга бытия, но о сужении этого изначально не локализованного и сопротивляющегося своей локализации круга бытия, его ограничения «людьми». Процесс ограничения, происходящий при истолковании являющихся во плоти чужих жиз-

ненных центров, надо, по мнению Плесснера, строго отличать от предпосылки, что чуждые лица возможны, что вообще существует личностный мир.

Фихте впервые подчеркнул эту необходимость. Каждому реальному полаганию одного Я, одного лица в одном отдельном теле задана сфера Ты, Он, Мы. То, что отдельному человеку, так сказать, приходит на ум идея и, более того, что он с самого начала проникнут тем, что он не один. Но и другие тоже — не вещи, а чувствующие существа, такие же, как и он, — все это покоится не на особом акте проецирования собственной жизненной формы вовне, но относится к предварительным условиям сферы человеческого существования. Конечно, чтобы разобраться в этом мире, нужны длительные усилия и добросовестный опыт. Ибо «другой», несмотря на структурное сущностное тождество со мной как лицом, есть (как и я) совершенно индивидуально реальность, и его внутренний мир первоначально совершенно скрыт от меня и должен расшифровываться весьма различными способами истолкования.

Благодаря эксцентрической позициональной форме его самого человеку обеспечивается реальность совместного мира. Последний, следовательно, — это совсем не то, что осознается лишь на основе определенных восприятий, хотя, конечно, он обретает плоть и кровь в процессе опыта в связи с определенными восприятиями. С этим связано далее, что он отличается от внешнего и внутреннего мира тем, что его элементы, лица, не дают никакого специфического субстрата, который в материальном отношении выходил бы за пределы уже предположенного внешним и внутренним миром самим по себе. Его специфика есть жизненность, и как раз в ее высшей, эксцентрической форме. Специфический субстрат совместного мира покоится, следовательно, на своей собственной структуре. Совместный мир есть постигнутая человеком как сфера других людей форма его собственной позиции. Поэтому нужно сказать, что благодаря эксцентрической форме образуется совместный мир и одновременно обеспечивается его реальность.

Совместный мир не окружает личность, как это делает природа (хотя и не в строгом смысле, ибо сюда относится и собственная плоть). Но совместный мир и не заполняет личность, как это в столь же неадекватном смысле считается по отношению к внутреннему миру. Совместный мир несет личность, которая одновременно формируется им. Между мной и мной, мной и им (т.е. другим лицом) располагается сфера этого мира духа. Если отличительным признаком естественного существования личности является то, что он за-

нимает абсолютную середину чувственно-наглядной сферы, которая сама по себе одновременно релятивирует эту позицию и лишает ее абсолютного значения; если отличительным признаком душевного существования личности является то, что она находится в постигающем отношении к своему внутреннему миру и одновременно, переживая, осуществляет тот мир, — то духовный характер личности покоится в «Мы» собственного Я, в совершенно единой охваченности и охвате собственного жизненного существования согласно модусу эксцентричности.

Мы, т.е. не какая-то выделенная из сферы Мы группа или общность, которая по отношению к себе может сказать Мы, но обозначаемая этим сфера как таковая есть то, что только и может называться духом. Ибо дух, взятый в его чистоте, отличается от души и сознания. По словам Плеснера, душа реальна как внутреннее существование личности. Сознание есть обусловленный эксцентричностью личностного существования аспект, в котором представляется мир. Дух, напротив, есть сфера, созданная и существующая вместе со своеобразной позициональной формой. В этом смысле дух не составляет никакой реальности, поскольку он может проявить себя только в совместном мире, где только существует хотя бы одна личность.

Совместный мир реален, даже если существует только одна личность, потому что он представляет собой создаваемую эксцентрической позициональной формой сферу, которая лежит в основе всякого обособления в первом, втором и третьем лице единственного и множественного числа. Поэтому сфера как таковая может быть отделена и от фрагментов, и от ее специфической жизненной основы. И так она есть чистое Мы, или дух. И лишь так человек есть дух, обладает духом. Он обладает им не так, как он живет. Дух, напротив, есть сфера, в силу которой мы живем как личности, сфера, в которой мы находимся именно потому, что наша позициональная форма держит ее.

Лишь в качестве личностей мы находимся в мире независимого от нас и одновременно доступного нашим воздействиям бытия. Поэтому справедливо утверждать то, что дух образует предпосылку природы и души. Это положение надо понимать в его границах. Дух не есть субъективность, или сознание, или интеллект, но как сфера Мы есть предпосылка конституции действительности, которая опять-таки лишь тогда представляет собой действительность, если даже независимо от принципов своей конституции в некотором аспекте сознания остается конституированной для себя. Именно этой отвращенностью от сознания она исполняет закон эксцентрической сферы, как это уже разъяснено выше.

При желании употребить какой-то образ для сферической структуры совместного мира нужно было бы сказать, что благодаря ему обеспечивается пространственно-временное различие местоположения людей. Как член совместного мира каждый человек находится там, где находится другой. В совместном мире есть лишь Один Человек, точнее говоря, совместный мир имеется в качестве Одного Человека. Он есть абсолютная точечность, в которой остается изначально связанным все, что имеет облик человека, хотя витальный базис и распадается на отдельные существа. Он есть сфера «друг друга» и полной раскрытости, в которой встречаются все человеческие вещи. И таким образом, он есть истинное безразличие по отношению к единственному числу или множественному числу, он бесконечно мал или бесконечно велик, это субъект-объект, гарантия действительного (а не только возможного) самопознания человека в способе своего бытия друг с другом.

Плеснер подчеркивает, что дух именно и есть сфера, данная вместе с эксцентрической позициональной формой человека. Эксцентричность человека — характерная для него форма его фронтальной поставленности по отношению к окружающей среде. В этом случае становится понятным изначально парадокс в жизненной ситуации человека: он как субъект противостоит себе и миру и одновременно изъят из этой противоположности. В мире и против мира, в себе и против себя — ни одно из противоположных определений не имеет перевеса над другим, пропасть, пустое «Между» «здесь» и «там», которое остается «через», даже если человек знает об этом и именно с этим знанием занимает сферу духа.

Возможность объективации себя самого и противостоящего внешнего мира основывается на духе. То есть объективирование, или знание, не есть дух, но имеет его предпосылкой. Именно потому, что эксцентрически оформленное живое существо благодаря своей жизненной форме избавлено от естественной фронтальности, данной вместе с замкнутой организацией, от противопоставленности по отношению к окружающей среде и положено в отношении совместно-го мира к себе (и ко всему, что есть), оно способно заметить непробиваемость своей ситуации существования, которая связывает его с животным, и от которой животные тоже не могут избавиться. В субъект-объектном отношении отражается «более низкая» форма существования, правда в свете сферы, в силу которой живое существо «человек» образует более высокую форму существования и обладает ею.

Плеснер приобрел известность благодаря книгам «Единство чувств. Основные черты эстезиологии духа»(1923) и «Границы сообщества» (1924). Его работа «Ступени органического. Введение в фи-

лософскую антропологию» поначалу оставались в тени Шелера как основателя философской антропологии. Огромный интерес к философии Хайдеггера и Ясперса не позволил работе Плеснера стать предельно значимой для общественного сознания. Но наибольшей помехой для становления его авторитета в философской антропологии явилась сама его книга. Кто еще мог осмелиться на философское рассмотрение биологического материала? Профессиональные философы были редко связаны с естествознанием.

Примечания

- ¹ *Плеснер Х.* Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 101.
- ² *Plessner H.* Die Stufen des Organischen und der Mensch. В.—Leipzig, 1928. S. 25.
- ³ Ibid. S. 194.
- ⁴ Ibid.
- ⁵ Ibid. S. 292.
- ⁶ *Plessner H.* Philosophische Anthropologie. Fr. a/M., 1970. S. 49.

В.С. Барулин

Человек: многогранность и целостность его отношения к общественной жизни

При разработке концепции социально-философской антропологии центральной теоретической и методологической проблемой является проблема человека. Причем в социально-философской антропологии разработка проблемы человека имеет не только общетеоретический, общеполитический смысл. Здесь нужна такая модель человека, которая, помимо своего собственного антропологического содержания, включала бы в себя и указание на потенции, могущие стать основой для рассмотрения самых глубоких, самых разнообразных взаимосвязей человека и общества.

Иначе говоря, модель человека в социально-философской антропологии носит функционально-базисный характер для исследования целого ряда всеобщих закономерностей в соотношениях человека и общества.

Поиск подхода к новой модели человека привел к идее уровневой модели человека, точнее, к идее трехуровневой модели человека. Здесь, прежде всего, рождается вопрос, как выделить эти уровни, каковы основания, позволяющие выделить эти уровни.

Мы первоначально определяем не уровни человека, ибо достаточной теоретико-методологической базы для такого выделения нет, а начинаем с выделения уровней общества, ибо здесь соответствующий материал уже накоплен. Затем, отталкиваясь от уровней общества, мы переходим к характеристике уровней человека.

Исходя из содержания этой проблемы в современной социально-философской, философско-антропологической литературе, мы выделяем три уровня общественного мира: общество как социум, общество как системно-структурный мир и общество как социомикро- и социомакромиры повседневности.

Общество как социум характеризует общественный мир как самую абстрактную, в определенном смысле как самую неопределенную всеобщность человеческого общественного бытия. Эта всеобщность охватывает весь общественный мир без всяких изъятий и исключений. Именно благодаря своей абстрактности, в определенной мере неопределенности, социум выступает как самое «чистое», самое концентрированное воплощение сути общественного бытия человека.

Общество как системно-структурный целостный мир — это уровень меньшей абстрактности, чем уровень социума. В нем воплощается сама структурность общественной жизни, органическая целостность этой структуры, ее основные элементы, определенные детерминационные, функциональные связи этих элементов.

Сюда следует отнести, по-видимому, и основные тенденции развития и функционирования этой системы как целостности, ее основные этапы, может быть, наиболее удачной характеристикой этого уровня общества является определение общества как общественно-организма.

Общество как социомиры повседневности фиксирует единично-конкретный, наглядный, непосредственно воспринимаемый мир общественного бытия человека. Это та среда, то непосредственное протекание общественной жизни, в которое погружается каждый человек в своей уникальности и неповторимости.

Разумеется, ничего нового в выделении этих трех уровней общества нет, каждый из них зафиксирован и детально исследован. Но что касается рассмотрения их в единстве, тем более сквозь призму взаимосвязи с человеком, то такой анализ, на наш взгляд, осуществляется крайне редко.

Опираясь на выделенные уровни общества, мы выделяем соответственно три уровня человека: человек абстрактно-субстанциальный, человек социологически-функциональный, человек экзистенциально-индивидуальный. Человек абстрактно-субстанциальный — это человек в своем всеобщем-глубинном, так сказать, в качественно-чистом определении. Человек социологически-функциональный — это человек, взятый в тех своих качествах, которые обеспечивают существование и функционирование общества как системно-целостного организма. И наконец, человек экзистенциально-индивидуальный — это человек, взятый в своей погруженности в мир повседневности.

Если мир общественного бытия человека дифференцируется на своеобразные три уровня, если человек так же дифференцируется на три уровня, то можно сделать вывод, что между человеком и миром

его общественного бытия существуют, если можно так выразиться, три пары антропообщественных сопряженностей, когда каждый уровень человека как бы соотносится, коррелируется с соответствующим уровнем общественного бытия человека.

Выделим эти пары. Первая пара сопряженностей — это соотношение человека как абстрактно-субстанциального субъекта и социума. Вторая пара — это соотношение социологически-функционального человека и общества как системно-целостного организма. Третья пара — это соотношение экзистенциально-индивидуального человека и социумов повседневности.

А теперь обратимся к характеристике каждой сопряженности в отдельности.

Заметим, что рассмотрение отношений человек-общество в настоящих заметках носит методологический характер. Это своеобразное мысленное конструирование, ставящее целью понять общие принципы анализа соотношения человека и общества.

Первая сопряженность — это сопряженность абстрактно-субстанциального человека, с одной стороны, и социума — с другой. Здесь человек выступает как самый абстрактный субъект, у которого на первом плане находятся его всеобщие-субстанциальные качества. Здесь человек отрешен от любой конкретики, от индивидуально-экзистенциальных жизненных проявлений, от своих профессиональных качеств, ролевых и иных особенностей.

Более того, на этом уровне даже такой фундаментальный для человека факт, как бренность его бытия, не берется во внимание. Человек предстает исключительно как носитель своих всеобщих субстанциальных качеств, все остальное здесь снимается.

Социум при таком подходе также рассматривается в своей всеобщей-абстрактной сущности. В этой связи можно высказать предположение, что социум как таковой лишен какой-то структурно-элементной характеристики, во всяком случае, даже если она есть, она не такова, как структура общества как целостного организма. Социум, как мы понимаем, лишен конкретных этапов своей эволюции.

Одним словом, социум как таковой это абстрактно-всеобщее, абстрактно-неопределенное воплощение мира общественного бытия человека по сути, возвышающееся над его более конкретными характеристиками.

Каково же соотношение человека и социума? Первый вывод, который может быть сделан, заключается в том, что человек созидает социум и воплощается в нем, социум, каким бы он ни был, какой бы

своей гранью ни раскрывался, всегда и везде несет в себе некое человеческое начало, он выражает, воплощает человеческую суть, человеческую имманентность.

Чтобы верно понять этот процесс субстанциальной воплощенности человека в социуме, нужно зафиксировать и тот фундаментальный факт, что человек благодаря своим духовно-основополагающим импульсам, в силу своей имманентно-активной жизнедеятельности способен к своеобразному расщеплению, раздвоению.

Он в меру своего потенциала способен к тому, чтобы свое собственное содержание как бы наделить двойной жизнью, жизнью имманентной, жизнью в себе и жизнью внешне-объективированной, как бы отделенной от самого себя. И вот эта имманентная способность к раздвоению, расщеплению себя и выступает базой воплощенности человека в социуме.

Второй вывод заключается в том, что сам социум в данном соотношении предстает как субстанциальное воплощение человеческого начала, его самой глубокой субстанциональной основой является именно человек. Действительно, какую бы грань социума мы ни взяли, везде и всегда субстанциальной базой этой грани является человеческая мысль, человеческий дух, человеческая жизнедеятельность, какое-либо проявление человеческой жизненности.

Все сказанное позволяет обозначить социум как конкретное инобытие человека. Социум, в определенном смысле, выступает как другое Я человека. Причем социум, как другое Я человека, является, если можно так выразиться, самым глубинным, самым истинным другим Я человека, ибо здесь Другим человека является он сам, но объективированный, воплощенный в иной форме, как бы отделенный от самого себя и противопоставленный самому себе. Иными словами, соотношение человека и социума представляет собой результат своеобразной имманентной противоречивости самого человека.

Вторая сопряженность — это сопряженность человека как социологически-функционального субъекта, с одной стороны, и общества как системно-структурного целостного организма, — с другой. Общество здесь выступает уже не как абстрактно-субстанциальная сущность, как субстанциальная неопределенность, а значительно более конкретно как тот уровень общественного бытия, который обладает определенной, четко выраженной, целостностью, структурностью, со своими фиксированными элементами, сложными взаимосвязями между ними.

Иначе говоря, общество — это целостный организм, связанный с обобщением порядков разных стран, это своеобразная интеграция основных общественных форм организации человеческого бытия.

Соответственно, и человек в данной сопряженности выступает не как носитель абстрактно-субстанциального начала, а в том своем уровне проявления, где выражаются его качества, связанные, соотношенные с обществом как системно-структурным целым.

Поэтому и человека на данном уровне мы характеризуем как социально-функциональный субъект, чья деятельность как раз и нацелена на обеспечение функционирования системно-целостного общественного организма и в определенной мере зависит от него, определяется им.

Каково же соотношение человека как социологически-функционального субъекта и общества как системно-целостного организма?

Прежде всего, здесь человек выступает как член определенной социальности, коллективности, как неотъемлемый представитель, соучастник определенной человеческой массы. Иными словами, человек предстает здесь как массово-коллективный субъект. Эта массово-коллективистская природа человека зависит не только от него самого, не только от начал коллективности, заложенных в нем самом.

Пожалуй, решающую роль тут играет общая структурность общества как целостности и оформление элементов общества в отдельные подструктуры. Поскольку общество структурируется как целостность, поскольку структурируются его элементы, различные подсистемы, постольку на этой базе происходит определенное оформление людей в своеобразные группы, а относительно самого общества как целостности — оформление всех людей общества в социальную коллективность.

Иными словами, системно-структурное бытие, развитие и функционирование общества является как бы кристаллом, который выступает мощным импульсом развития и существования различных форм социальности человека.

Далее следует отметить, что человек на данном уровне сопряженности выступает как определенная функциональная величина. Это значит, что на данном уровне человек своей жизнедеятельностью как бы обеспечивает нормально-оптимальное функционирование общественного организма. Сама его жизнедеятельность предстает как функция бытия, развития общественных структур и подструктур.

Когда общество и его структуры становятся, создаются, когда они созданы, то они обладают своеобразной инерциальной силой. Но чтобы они существовали и оптимально действовали, нужна постоянная человеческая энергия, человеческая жизнедеятельность. В этом смысле человеческая жизнедеятельность носит функциональный характер.

Следует особо отметить, что на уровне соотношения человека как социологически-функционального субъекта и общества как системно-структурного организма явственно проявляется своеобразное доминирование общества над человеком.

Здесь, в этом уровне пространстве, общество предстает как сила ведущая, доминирующая над человеком, в какой-то мере творящая его, предписывающая ему линию жизненного поведения, формирующая его установки, ориентации, ценности и т.д.

Соответственно, человек раскрывается здесь прежде всего как субъект зависимый, подчиненный системе общества, обслуживающий ее и подстраивающийся к ней, ее требованиям и влияниям. Другими словами, в этой связке первичной, определяющей, ведущей силой выступает общество, а человек является фактором зависимо-вторичным, ведомым.

Третья сопряженность — это соотношение экзистенциально-индивидуального человека, с одной стороны, и социумов повседневности — с другой. В этом случае раскрывается богатая палитра особых граней соотношения человека и общества. Прежде всего, человек предстает в своей индивидуальной вычленности.

Он рассматривается не как абстрактно-субстанциальный субъект, не как «арифметический» элемент человеческого множества типа нации, класса и т.д., а именно как человек единственно-неповторимый, уникальный индивид, в полном смысле этого слова. Именно индивидуально-неповторимые характеристики выступают на первый план, здесь особенность и полнота человеческой экзистенции представлена в наиболее явном виде.

Следует особо упомянуть о том, что на данном уровне человек проявляется в формах своей жизненно-бытийной неповторимости. Он укоренен в своей повседневной среде, в своем доме, своем непосредственном сообществе, в мир первично-бытийных предметов, в мире, неотъемлемых от человека и данной повседневности значений, смыслов, ценностей, которые составляют жизненный базис его бытия.

У каждого человека имеется своя Тверская, своя Дерибасовская, свой Крещатик и т.п., у каждого есть свой собственный мир повседневности, в котором человек бытийствует, на который он опирается.

Следует сказать и о том, что отношение экзистенциально-индивидуального человека к миру своей повседневности довольно противоречиво.

С одной стороны, экзистенциально-индивидуальный человек, так сказать, господствует над этим миром, творит его именно таким, каким он хочет его видеть, приспособливает его к себе, к своим собственным интересам и предпочтениям.

С другой стороны, мир повседневности по отношению к человеку обладает огромной подавляющей силой, он может доминировать над человеком, «засасывать» его в рутину повседневности.

Сделаем некоторые выводы относительно рассмотрения человека в его взаимосвязи с общественным миром на перечисленных трех уровнях, в рамках трех сопряженностей.

Первый вывод заключается в том, что человек по своей сути, по отношению к миру своего общественного бытия бесконечно многообразен. Человек в этих отношениях обладает набором самых разнообразных качеств, которые распределяются в своей дифференциации по разным уровням.

Во всяком случае, человек в своем отношении к общественному миру не выступает как нечто однозначное, тем более простое. Человек раскрывается и как всеобщая субстанция общественного мира, и как всеобщее функциональное условие сохранения и развития этого мира, и как экзистенциально-бытийный субъект, воплощающийся в мире повседневности.

Поэтому многие попытки вместить отношения человека к общественному миру в рамки какой-то одной сопряженности, или попытки любую данную сопряженность абсолютизировать, поставить на «первое» место, сделать определяющей, ведущей, — любые такие попытки, какие бы зерна рациональности они в себе не содержали, следуют в принципе отклонить. Богатство, разнообразие различий человеческого отношения к миру его общественного бытия непрерывно возрастает и устремляется в бесконечность.

Второй вывод касается того, как взаимосвязаны и взаимосвязаны ли вообще эти различия человеческого отношения к миру общественного бытия. Или эти различия представляют собой простое многообразие, некоторое богатство качеств человека, каждое из которых существует как бы само по себе вне взаимосвязи с другими качествами, или же нужно подходить к этому многообразию как-то иначе.

Как мы полагаем, все эти различия уровневых качеств человека представляют собой не просто «разброс» человеческих качеств, а характеризуют звенья некоего единства, некоторой глубинной целостности человеческого отношения к миру общественного бытия.

Иными словами, звенья уровневых качеств человека обозначают собой элементы некоего системного единства человеческого отношения к миру. И это единство должно быть понято и теоретически зафиксировано — не как некоторая мономерность, не как некоторое выпячивание какого-либо одного из уровневых качеств, а как некое

единство, которое вбирает в себя уровневые различия человеческого отношения к миру, опирается на эти различия, вырастает из их множества и разнообразия и сохраняет его в себе.

Как мы полагаем, одна из самых сложных теоретико-методологических задач в познании человеческого отношения к миру своего общественного бытия заключается не в том только, чтобы зафиксировать уровневые различия в этих отношениях, а в том, чтобы «схватить», понять и выразить имманентное единство этих различий, их внутреннюю связь и на этой основе понять сложную целостность человеческого отношения к миру общественного бытия.

Что же это за моменты целостности, которые характеризуют отношение человека к миру его общественного бытия? Мы бы назвали эти моменты определенными тенденциями, которые интегрируют разные уровневые грани человеческого отношения к миру общественного бытия в определенные системно-целостные блоки. Рассмотрим некоторые из этих тенденций.

Первая тенденция выражает общий характер отношения человека к миру его общественного бытия. Так, в рамках первой сопряженности отношение человека к социуму характеризуется как определенное созидание, творение человеком этого мира, воплощение себя в нем. И в этом смысле — в доминировании человека.

В рамках же второй сопряженности человек выступает не столько как demiurge общества, не столько как субстанция, воплощающаяся в обществе, а как сила, в определенной мере поддерживающая существование и функционирование общества и в этом смысле подстраивающаяся под его нужды и требования, как сила, в определенном отношении подчиняющаяся обществу. Наконец, в рамках третьей сопряженности человек выступает как бы в двойном качестве: он и творец своего социомикромира повседневности, и он же его слуга и раб, подчиняющийся его тирании.

Таким образом, в человеческом отношении к миру общественного бытия складывается определенная триада: человек в рамках первой сопряженности доминирует над этим миром, в рамках второй сопряженности он ему подчиняется, в рамках третьей — проявляет своеобразный синтез и творения человеком мира и зависимости от него, подчинения ему.

Все эти грани отношений, обнаруживаются одновременно, они неразрывны друг от друга. Они составляют единую тенденцию, в основе которой нетрудно увидеть механизм закона отрицания. Из этой разности отношений и складывается момент целостного отношения человека к миру его общественного бытия. Эта целостность нераз-

рывна, она делает неразрывной и связь составляющих ее звеньев, так, что каждое из них, взятое отдельно, и противопоставленное другим, неминуемо отвергает целостность.

Человек одновременно и господствует над миром своего общественного бытия, и подчиняется ему. Возможно ли такое? Дело обстоит именно так. Разорвать эту противоречивость человеческих отношений в принципе невозможно.

Вторая тенденция может быть охарактеризована как тенденция вычленения феномена человеческого. Так, на уровне первой сопряженности человеческое начало в абстрактно-субстанциальном человеке представлено весьма слабо, оно как бы растворено во всеобщей субстанциальности человека.

Во второй сопряженности человеческое начало выражается более явно. Но и здесь облик человеческий еще не рельефен и не четок. Здесь человеческое человека как бы проявляется в его массово-функциональном бытии, в его редуцированности в социальности, в его обслуживающей общество роли. И, наконец, на уровне третьей сопряженности человеческое в человеке раскрывается наиболее наглядно, в его непосредственно-чистом виде.

Таким образом, человеческое на разных уровнях отношения человека к общественному миру проявляется по-разному, оно как бы открывается разными гранями. Но все эти грани неразрывно друг с другом связаны, и все вместе образуют одну целостную систему. Можно, конечно, от этой системы оторвать какой-либо элемент и представить его в отдельности. Но в этом случае он будет неминуемо извращен. Более того, даже отвлечение одной грани от других, «забвение» этих других обязательно деформирует эту «одну» грань.

Таким образом, каждое проявление человеческого на любом уровне в своей основе содержит в себе проявление человеческого на иных уровнях. Иными словами, человеческое в рамках разных уровней проявляется как системная целостность.

Третья тенденция может быть обозначена как экспликация индивидуальности. Так, в рамках первой сопряженности человеческая индивидуальность не находит своего адекватного проявления. Здесь человек представлен в своей абстрактно-субстанциальной всеобщности, он суть воплощения своей беспредельной субстанциальности.

В рамках второй сопряженности человеческая индивидуальность проявляется уже более явно, но и здесь человечески-индивидуальное сильно «размыто». Оно «размыто» в социальной массе, где человек предстает как «арифметический» индивид, оно размыто в функциональной направленности человека, где индивид выступает как обслуживающая систему функциональная величина.

И, наконец, в рамках третьей сопряженности человеческая индивидуальность проявляется наиболее зримо чувственно-конкретно. Здесь человек предстает как некая уникальность, абсолютная неповторимость.

Таким образом, в рамках третьей тенденции мы сталкиваемся с определенной системой выявления индивидуальности в человеке. Звенья этой системы — разные облики экспликации индивидуальности — непохожи друг на друга. Но, тем не менее, они все вместе образуют облик человеческой индивидуальности в ее отношении с общественным бытием. И как ни похожи эти «облики» друг на друга, но они неразрывно друг с другом связаны. Каждый отдельный «облик» индивидуальности несет в себе эту связь, является неотъемлемой составной частью системы общего выделения индивидуальности.

Четвертая тенденция может быть охарактеризована как экспликация единичности человеческого бытия. Она очень близка к третьей тенденции, но в некоторых нюансах отличается от нее. Так, в рамках первой сопряженности человеческая единичность почти не проявляется, она растворена во всеобще-субстанциальных чертах человека. Во второй сопряженности человеческая единичность уже находит свое проявление, но это «арифметическая» единичность, т.е. способность человека быть единицей социального множества и растворяться в этом множестве.

Наконец, в рамках третьей сопряженности человеческая единичность выходит на первый план. Здесь единичность человека предстает не внешне-формальной характеристикой, а важнейшим исходным моментом характеристики человека.

В данной тенденции, как и в предыдущих случаях, я вижу определенную систему, когда каждая грань фиксирования единичности человека на том или ином уровне выступает как необходимый момент общего познания единичности человеческого бытия.

Причем каждая из этих граней выступает как своеобразное обособление и дополнение иных граней. Попытки же оторвать любую грань от других и противопоставить их друг другу, неминуемо искажает картину человеческой единичности.

Пятая тенденция может быть охарактеризована как своеобразное движение от абстрактного к конкретному в осознании человека. В данном случае абстрактное понимается как наиболее общее, субстанциальное, отвлеченное от ситуативной эмпиричности, а конкретное — как эмпирически-единичное, непосредственно наблюдаемое проявление человеческого бытия.

В этом смысле, в рамках первой сопряженности, человек раскрывается как наиболее абстрактный субъект. В рамках второй сопряженности человек уже проявляется более конкретно. Но эта конкретность носит социологически-функциональный характер.

Здесь человек конкретен не как он сам, а как звено, элемент какой-то социальной интеграции, какой-то общественной функции. И, наконец, в рамках третьей сопряженности конкретность человека проявляется более зримо. Он конкретен в своем единственном социомикромире, он раскрывается во многообразии своих конкретно-человеческих качеств.

Таким образом, пятая тенденция являет собой определенную систему, она фиксирует путь к познанию качеств человека как целостный процесс. В этом процессе участвуют разные звенья, они, по-видимому, могут противоречить друг другу, но в общем — это единый процесс, где все его этапы соотнесены друг с другом и друг от друга неотделимы. Еще раз повторю, что каждый этап обретает свой истинный смысл только в сопоставлении с другими.

Шестая тенденция касается проявления бытийности человека, разных граней проявления этой бытийности и взаимосвязей этих граней. Так, на уровне первой сопряженности бытийность человека рассматривается очень слабо. Более того, создается видимость, что бытийность человека скорее проявляется в инобытийности социума. Здесь человек как бы отчуждает собственную бытийность.

В рамках второй сопряженности бытийность рассматривается полнее, но эта бытийность как бы растворена в различных социальных функциях, проявляется в функциональных способностях человека. И лишь на уровне третьей сопряженности бытийность человека выражается наиболее полно, она сливается с миром его человеческих чувств, переживаний, со всей полнотой его жизни. Именно здесь бытийность человека выступает как его экзистенция.

Таким образом, шестая тенденция, как и предыдущие, фиксирует богатство — разнообразие проявлений человеческой бытийности. И в этом богатстве и разнообразии есть своя логика, свой внутренний целостный ритм единого движения от отторжения своей бытийности в мир социума до обретения бытийности в своей человеческой имманентности. Нелишне заметить, что эти разные грани бытийности неразрывно друг с другом связаны, друг друга дополняют и развивают.

Наконец, седьмая тенденция касается моментов объективности в человеческом отношении к общественному. Здесь также имеется свой мир различий, далеко не всегда осознаваемый и фиксируемый.

Так, на уровне первой сопряженности объективность выражается в природных компонентах самого социума. Здесь природно-социумное предстает как отделенное от человека, абсолютно независимое от него и противостоящее ему. Причем, в данном случае объективное противостоит всему человеческому.

На уровне второй сопряженности объективность выступает в новом качестве. Здесь объективность предстает как те результаты человеческой деятельности, которые выходят за рамки человеческих прогнозов и предначертаний. Здесь объективное выступает как продукт человеческой жизнедеятельности, но такой продукт, который вышел из-под контроля человека. Здесь противостоят друг другу человеческие прогнозы, с одной стороны, и незапланированные, непредсказуемые итоги человеческой деятельности — с другой.

И, наконец, на уровне третьей сопряженности объективность выступает как то, что, объективируясь, вышло за рамки человека, индивида. Мысль человека, оторвавшаяся от него и пустившаяся в свободное плавание в мире духовной культуры, объективированное чувство, эмоция — это все разные грани объективности.

Таким образом, объективное в отношении человека к общественному миру может быть весьма разным, но все эти «разности» связаны друг с другом, так что сводить объективность к какой-нибудь форме, противопоставлять ее другим было бы ошибочно.

Сделаем некоторые выводы из этих кратких тезисов.

Как мы полагаем, человек по отношению к общественному миру выступает и как целостный и как многогранный субъект. Его многогранность исключительно сложна. Методологическая концепция уровней позволяет, на наш взгляд, отразить сложность этой многогранности, богатство различий, даже противоречия разных подходов к человеку.

И, тем не менее, несмотря на огромное различие подходов к человеку в его отношении к общественному бытию, человек в любом своем качестве выступает как целостный субъект. Уровневые различия отношения человека к общественному миру не отменяют целостности человека, а придают этой целостности большую глубину и сложность.

К сожалению, эта проблема — проблема многогранности человеческого отношения к миру общественного бытия, целостность и единство этого отношения, вытекающие из указанных различий, — почти не рассматривается в философии, социальной философии, философской и социальной антропологии.

Конечно, каждое научное направление, в философских науках в том числе, вправе выбирать свой ракурс в рассмотрении человека, его отношения к общественному не принимая в расчет другие ракурсы. Но чем больше накапливается философского материала о различных гранях человеческого отношения к миру общественного бытия, тем очевиднее потребность разработки общеметодологически-философских принципов анализа всестороннего отношения человека к миру своего общественного бытия.

Как я считаю, ответом на эту потребность является постановка вопроса о человеке и обществе в рамках социально-философской антропологии. Постановка вопроса о трех уровнях отношения человека и общественного мира является одной из попыток построить интегрально-философскую модель человеческого взаимоотношения с миром его общественного бытия.

**Специфика «интегративной антропологии»
Антропология: комплекс наук и проект интеграции
знаний о человеке**

В настоящее время разделение труда между отечественными учеными, изучающими человека, идет по пути дальнейшей дифференциации процесса познания и углубления специализации в сфере философии и науки. При этом следует отметить три существенных, на наш взгляд, противоречия в процессе построения целостной картины человека и всего человеческого мира: (1) противоречие между науками о физической или биологической природе человека и науками о духе и душе, в т.ч. между физической или биологической антропологией и антропологией социокультурной; (2) противоречие между научными представлениями о человеке и ненаучными, в т.ч. оккультными или эзотерическими учениями; (3) существующий разрыв между философским и собственно научными уровнями познания человека.

Философия, претендующая с момента своего возникновения на целостное познание системы «мир — человек», в силу своего гносеологического статуса тяготеет в большей мере к постижению проблем всеобщего и сущего в мире человека, упуская тем самым из виду многие существенные аспекты его бытия. Человек для нее, как отмечал Н.А.Бердяев, не природный объект, а сверхприродный субъект¹.

Сегодня, как и во времена Канта, мы все так же далеки от завершения построения проекта прагматической антропологии, соединяющей знания о человеке в единую систему. Однако создание единой науки о человеке (антропологии) было и остается пределом устремлений многих специалистов в области человековедения.

Некоторые отечественные ученые (Ю.М.Федоров), стремясь отделить философскую антропологию от научной, настаивают на том, что первая базируется на субъектноцентрическом подходе, а вторая

рассматривает человека с позиций объектноцентрического подхода². Первую интересует мир субъективного, ментальный опыт человека, вторую — мир объективного, совокупность объективаций. Вряд ли с этим можно согласиться в полной мере, хотя основания для подобного суждения имеются. Мы убеждены, что антропология субъектноцентрична по определению. Поэтому бессмысленно антропологов упрекать в антропоцентризме или человекоцентризме. Таков уж онтологический статус этой области знания³.

Как известно, в центре внимания философской антропологии находятся вопросы о происхождении, природе и сущности человека, о модусах его существования и всеобщих связях с миром (природой и обществом), другими людьми и самой собой. Ее интересуют тайны человеческого бытия — проблемы души и тела, смысла жизни и веры, смерти и бессмертия, любви и счастья и пр.

Главный вопрос философской антропологии — природа и сущность человека. В этой связи нам близка и понятна интенция одного из основателей философской антропологии М.Шелера о необходимости создания новой методологии комплексного познания человека, которая позволит создать новую науку о человеке. Этой же идее служат представления Э.Фромма о новом человеке и новом обществе в контексте поиска альтернатив развития гуманитарных наук.

Существующие области научного знания о человеке (социология, психология, социальная антропология, культурология и т.д.) чрезмерно сужают предмет изучения, выделяя и постигая только существенные связи одной грани или стороны человеческого мира. Это касается в первую очередь социальной или культурной (в зависимости от научной традиции) антропологии, изучающей не столько человека, сколько культуру традиционных обществ в ее соотношении с культурой современного общества.

Несколько иначе обстоит дело в США и других западных странах. Там еще в середине прошлого века начало формироваться междисциплинарное научное движение за создание интегрированных наук о социальном человеке⁴. Другое дело, что это движение так и не получило окончательного концептуального и институционального оформления.

Б.Г.Ананьев, один из видных представителей отечественного общего человекознания, отталкиваясь от опыта классификации наук о человеке, предлагает разделить их на несколько групп: (1) науки о человеке *homo sapiens*, изучающие его как биологический вид (физическая антропология, анатомия и физиология человека, биофизика и биохимия, палеонтология, приматология, генетика человека, срав-

нительная анатомия и физиология, пр.); (2) науки о человечестве, изучающие социогенез человека (социология, экономика, социальная психология, физическая и социальная география и др.); (3) науки, изучающие связь человека и природы (науки о биосфере, биоклиматология, антропогеография, антропогеология, экология человека, науки о ноосфере и др.); (4) науки о человеке как индивидуе и его онтогенезе (общая и возрастная психология и психофизиология, эмбриология человека, геронтология, акмеология и др.); (5) науки о личности и ее жизненном пути (социология, социальная психология и психология личности, педагогика, аксиология, прикладная этика, сравнительная психология и социология и др.); (6) науки о человеке как субъекте (науки о познавательной деятельности, науки о практической деятельности, науки о сознании субъекта и др.)⁵.

Используя приведенную выше схему классификации наук о человеке, можно предложить следующий вариант построения антропологического знания (см. табл. 1).

Таблица 1.

Критерии (принципы) дифференциации знания	Отрасли антропологического знания		
	Эзотерические учения	Философские дисциплины	Наука
Антропологический принцип	Антропософия	Философская антропология	Общая антропология, физическая и медицинская антропология, социальная (культурная) антропология и ее подразделения — политическая, экономическая, юридическая и т.д.
Онтологический принцип	Оккультные или эзотерические «науки» о человеке	Философия человека, этика, эстетика	Анатомия и физиология человека, генетика человека, экология человека, палеонтология, этнография и этнология, археология, история культуры, лингвистика и др.
Принцип «смежности»		Философия культуры и др.	Приматология, сравнительная анатомия и физиология, психология, социология, политология и др.

Принцип междисциплинарности		Философия природных основ человека, биоэтика	Антропогеография (география человека), этология человека, акмеология, эвристика и пр.
			«Интегральные» направления исследований: прагматическая антропология И.Канта, «онтологическая антропология», «интегративная антропология»

Мы полагаем, что следует развести понятия «система антропологии» и «сумма антропологии», используемые некоторыми авторами для обозначения собственных подходов⁶. На наш взгляд, система антропологии включает в себя весь комплекс знаний, ориентированных на изучение человека.

«Сумма антропологии» — это скорее собирательное понятие, выражающее стремление авторов к синтезу различных антропологических знаний о человеке. Именно таким междисциплинарным синтезом является «интегративная антропология». Она занимает промежуточное положение между научной антропологией и философской антропологией.

Несколько слов об употреблении понятий «интегральная антропология» и «интегративная антропология».

«Интегральная антропология» — термин, используемый в 1990-е гг. отечественными медиками, а также специалистами в области физической культуры и педагогики.

В первую очередь данное понятие связано с разработкой метатеоретических проблем общей и медицинской антропологии, целью которого является синтез знаний о биологическом и социальном, физическом и соматическом уровнях человека. По сути дела, речь идет о расширении познавательных границ физической антропологии, пополнении ее результатами современных исследований в области клинической медицины, физической культуры и спорта, экологии человека.

В Белгороде несколько лет назад усилиями медиков и специалистов по физической культуре создана Международная академия интегральной антропологии. Президент МАИА — проф. В.М.Мороз (Винница, Украина). Тема его выступления на III Международном конгрессе интегративной антропологии (октябрь 2000 г.) — «Интегративная функция подкорковых и корковых структур мозга в организации произвольных движений».

Основные направления интегральных исследований:

1. Биомедицинская антропология — Алексина Л.А. (Санкт-Петербург), Бобин В.В. (Харьков), Соколов В.В. (Ростов-на-Дону), Шапаренко П.П. (Винница) и др.

2. Клиническая антропология — Бурых М.П. (Харьков), Колесников Л.Л. (Москва), Корнетов Н.А. (Томск), Николаев В.Г. (Красноярск).

3. Спортивная антропология — Дорофеева Т.С. (Смоленск), Сак Н.Н. (Харьков), Судзиловский Ф.В. (Санкт-Петербург), Щедрина А.Г. (Новосибирск) и др.

4. Экологическая антропология — Добровольский Г.А. (Саратов), Ковешников В.Г. (Луганск), Лупырь В.М. (Харьков) и др.

Не трудно заметить, что указанные направления формируются в основном на стыке естественных, прежде всего биологических, наук о человеке и физической антропологии. Социокультурное измерение антропологии в них практически не представлено.

Несколько иначе трактуют интегративную антропологию специалисты в области педагогики и педагогической психологии. С их точки зрения, это попытка, опираясь на идеи педагогики К.Д. Ушинского, представить педагогическую антропологию как интегративную науку, обобщающую различные научные знания о человеке в аспекте воспитания. Именно в этом смысле рассматривают интегративную антропологию В.И. Слободчиков и Е.И. Исаев⁷, В.В. Кузин и Б.А. Никитюк⁸, В.П. Губа и Р.Н. Дорохов⁹.

Что же касается самого понятия «интегративная антропология», то оно использовалось отдельными представителями философской антропологии для обозначения комплексного и междисциплинарного характера их антропологической теории. Так, например, Дитмар Кампер — современный немецкий философ — употребляет термин «интегративная антропология» в совместной работе с педагогом Вульфом Камперу. Ориентиром их концепции служит требование «четкой амбивалентности» в понимании природы человека¹⁰.

В нашем же представлении «интегративная антропология» — относительно новое направление комплексных и междисциплинарных исследований мира человека. Она призвана в первую очередь преодолеть искусственный разрыв, образовавшийся между философской и научной антропологией, между физической и социальной (культурной) антропологией¹¹, между антропологией и другими науками о человеке.

Но сами по себе ни философская, ни научная антропология, ни их эзотерические версии, не могут служить источниками создания интегральной антропологии. Чтобы разработать научную дисциплину, необходимо сформулировать и обосновать некоторые принципиально новые подходы и положения.

«Интегративная антропология» как наука о родовом человеке

Родовой человек — объект и предмет антропологического изучения.

Исходный тезис наших представлений таков: объектом интегральной антропологии как относительно новой научной дисциплины должен стать «родовой человек» — представитель всего человеческого рода и носитель его сущностных сил и способностей¹², а ее предметом — системные свойства и модусы существования родового человека, с одной стороны, и социокультурные измерения и формы его родовой деятельности, с другой. Следовательно, в структуре интегральной антропологии можно условно выделить два взаимосвязанных раздела — «системно-интегральную антропологию» и «структурно-интегральную антропологию».

Основной категорией интегральной антропологии выступает понятие «родовой человек». С нашей точки зрения, «родовой человек» есть целостное выражение всеобщих и сущностных свойств, присущих всему человеческому роду. С ним соотносятся другие понятия — «человек эпохи», которое характеризует человека как представителя определенной исторической эпохи, а также «реальный человек», живущий в условиях конкретно-исторического общества или данной социальной общности. Если родовой человек является воплощением «высших» человеческих качеств, а человек эпохи несет на себе отпечаток своей эпохи, то реальный человек характеризуется набором специфических и социально значимых качеств, обусловленных субъективными и объективными факторами его реального существования.

При этом родовой человек не существует вне истории и исторического контекста своего развития. Каждая историческая эпоха формирует модель родового человека и его конкретные разновидности, типы и идеалы. Родовой человек олицетворяет собой высшие человеческие достижения данной эпохи и данной социальной общности. Это одновременно идеал, к которому нужно стремиться, и уровень человеческого развития, предельно возможный или достигнутый в конкретном обществе.

Наряду с понятием «родовой человек» в интегральной антропологии используются другие понятия, характеризующие его системные свойства, — «личность», «индивидуальность», «индивид». Однако иные системные определения человека интересуют эту дисциплину во вторую очередь. Личность является субъектом деятельности — сознательной и целенаправленной активности; она соотносится с индивидом как субъектом поведения и носителем психофизической активности, а также с индивидуальностью как уникальным своеобразием биологических и социальных качеств человека.

Необходимость возникновения интегральной антропологии объясняется причинами онтологического и эпистемологического характера. Онтологически антропология может использовать методологию философской антропологии к изучению различных феноменов человеческого бытия.

Эпистемологической же причиной ее развития выступает, прежде всего, структурная организация всего антропологического знания. Традиционное деление антропологии на физическую (биологическую) и социальную (культурную) уже давно устарело и требует переосмысления. Практика показывает, что биологическое и социальное, психическое и культурное в человеке неразрывно связаны друг с другом, и их следует изучать не просто системным образом, а как результат теоретического синтеза.

Еще один довод в пользу интегральной антропологии состоит в том, что с ее помощью можно преодолеть негативные тенденции процессов дифференциации наук о человеке, институционализации самой антропологии как системы знания. В последние годы стал совершенно очевидным тот факт, что тенденцию к дроблению единого знания о человеке на мелкие дисциплины и субдисциплины необходимо дополнить встречным движением — возвращением целостного человека в предметную область современной науки и в первую очередь антропологии¹³.

От характеристики общих проблем интегральной антропологии мы переходим к краткому обзору ее «специальных» разделов и проблем.

Системно-интегральный подход

Системные свойства и модусы существования родового человека — это предмет изучения особой дисциплины — системно-интегральной антропологии. Она является разделом интегрального антропологического знания и строится на методологии системного подхода.

Ее научными основаниями выступают, с одной стороны, антропология как «универсальная» и «комплексная» наука о человеке, а с другой, системология — фундаментальная наука, устанавливающая общие законы возникновения, функционирования и развития сложных биологических, психических и социокультурных систем. Системные процессы объекта уже давно изучаются в психологии и других науках о человеке¹⁴.

Системно-интегративная антропология использует следующие разновидности системного подхода: (1) системно-эволюционный подход, рассматривающий процессы формирования человека как

сложной и многомерной системы; (2) системно-функциональный подход, выявляющий функциональные связи различных подсистем родового человека друг с другом; (3) системно-комплексный подход, стремящийся ухватить существенные стороны родового бытия человека и тем самым синтезировать или интегрировать познавательные возможности разных наук о человеке¹⁵.

В качестве предмета изучения системно-интегральной антропологии мы будем рассматривать также такие высшие проявления родовой природы человека, как «жизненный мир», «свобода», «творчество», «духовность», «гражданственность» и др.

Во-первых, в качестве модуса существования родового человека рассматривается его жизненный мир. Различные концепции философии и социологии жизни, «понимающей» социологии, стремятся интерпретировать жизненный мир человека как предельно возможный горизонт его развития. Но «жизненная проблематика», включая понятия «жизненный мир», «жизненные формы», «повседневная жизнь», «повседневность», «время жизни», по-прежнему остаются в фокусе внимания отечественных ученых, и прежде всего психологов.

Составной частью проекта «Интегративная антропология» должны стать исследования проблем жизненного мира человека, его жизненного самоопределения. Речь может идти о разработке своего рода «антропологии жизни (жизненного мира)»¹⁶.

Во-вторых, интегративная антропология изучает человека в его истинных, собственно человеческих проявлениях, и прежде всего, в его творческом выражении. Человек, по Бердяеву, есть, изначально, существо творческое.

Индивидуальное и коллективное творчество, социальное и культурная креативность — вот предмет изучения интегральной антропологии и ее важнейшего раздела — «антропологии творчества» (эвристической антропологии).

Проблема творчества и творческой деятельности наиболее полно разработана отечественными философами и психологами. В целом же, данная область исследований еще ждет новых концептуальных решений с антропологических позиций. Это относится и к изучению творческой сути жизненного мира. Как известно, человек является не только причиной чужой жизни, но творцом своей собственной жизни. Жизнетворчество как проблема разрабатывается относительно недавно отечественными философами и социальными психологами. В меньшей степени к ее решению подошли социологи и культурологи.

В-третьих, если следовать духу прагматической антропологии И.Канта, то интегративная наука о человеке должна исследовать то, что он (человек) делает из себя сам, используя природные ресурсы и культурные достижения, созданные предыдущими поколениями людей. Проблемы свободы и свободного самоопределения человека, в т.ч. его гражданской позиции, разрабатываются отечественными философами на протяжении последнего столетия. Однако собственно антропологические интерпретации данных проблем представлены не очень широко.

Прагматической же антропология, понимаемая в духе Канта, становится только тогда, когда она изучает человека как «гражданина мира» и, соответственно, человечество в его всемирном гражданском состоянии. В этом смысле гражданское общество есть предельно доступная форма социальной организации людей как носителей высших родовых сил и способностей, возникающая и развивающаяся в лоне индустриальной цивилизации.

В-четвертых, одним из важнейших родовых качеств человека, характеризующих его сущность и сущностную структуру, выступает понятие «духовность». Данное понятие обозначает высший уровень развития человека, на котором главным способом его саморегуляции становится система иерархически связанных друг с другом ценностей. В большинстве философских и научных работ духовность рассматривается как трансцендентный феномен, связанный с надындивидуальными смыслами и ценностями, божественными или космическими силами.

Следовательно, духовная деятельность направлена на постижение трансцендентных ценностей и «высших» смыслов человеческого бытия. Духовный мир человека «пронизан» вечными ценностями его существования — ценностями истины, добра, красоты, любви и т.д.

Антропология духовности и духовного развития человека предполагает комплексное изучение надличностных (трансцендентных) структур сознания и сознательной активности человека, которые выступают источником интуиции и творческого вдохновения и служат важнейшей предпосылкой его личностной свободы и автономии.

В-пятых, системно-интегративная антропология стремится также к выявлению тех родовых качеств человека, которые объединяют в единое целое его свободную творческую активность в обществе и духовность. Именно таким качеством является, на наш взгляд, гражданское состояние человека и его гражданственность.

Поэтому мы убеждены в том, что неразрывной частью интегральной антропологии должно быть антропологическое учение о гражданском состоянии человека и человечества, своего рода антрополо-

гия гражданственности. Наше понимание природы гражданской жизни и гражданского общества включает представление о родовом развитии человека, о реализации его родовой сущности, сущностных сил и способностей в условиях конкретно-исторического социума¹⁷.

Таким образом, проблемное поле интегральной антропологии образуют системные проблемы родового бытия человека, в т.ч. проблемы, связанные с выявлением сущностных свойств родового человека — свободы и творчества, духовности и гражданственности. Такая антропология акцентирует свое внимание на изучении родовых свойств и способностей человека, отделяя их, с одной стороны, от антропологических универсалий, а с другой — от специфических свойств и способностей, изучаемых «частными» науками о человеке.

Итак, мы предлагаем следующие направления системных интегральных антропологических исследований: (1) разработка системных проблем «родового бытия» человека (общие проблемы «системной антропологии»); (2) сравнительно-типологическое и комплексное изучение жизненных миров человека, его образа жизни, жизненных стилей и стратегий («антропология жизненного мира»); (3) комплексное изучение свободы человека, достигаемой в его родовом состоянии («антропология свободы»); (4) системно-комплексное исследование творческой сути человека и его творческой деятельности («антропология творчества»); (5) исследование интегральных проблем духовного бытия человека («антропология духовности» и др.); (6) системное изучение гражданского состояния человека и его гражданственности («антропология гражданственности»).

Структурно-интегральный подход

До сих пор мы рассматривали человека в его целостности. Однако каждый человек «живет» в разных мирах и занимается разнообразной деятельностью. Другими словами, он проявляет себя в разных сферах бытия. Поэтому различные грани родового человека или формы его родового бытия выступают предметом изучения второго раздела интегральной антропологии — структурно-интегрального.

В зависимости от представлений об этих формах или сферах бытия дифференцируется и интегральное антропологическое знание. Чаще всего в качестве таких сфер бытия предлагаются природа, общество и культура. Так, по мнению Ю.М. Федорова, основные разделы онтологической антропологии фокусируются вокруг соответствующих ветвей генезиса человека: космогенез человека (трансцендент-

ная антропология), антропогенез человека (феноменологическая антропология), социогенез человека (социальная антропология) и природогенез человека (биологическая антропология)¹⁸.

Ю.Г.Волков и В.С.Поликарпов выделяют семь граней, или измерений, человека: космическая (космическое измерение), биологическая, социальная, культурная, психологическая, этическая и экзистенциальная¹⁹. Наверное, при небольшом усилии можно вычленить еще несколько измерений. Почему бы не выделять тогда отдельно эстетическое, сексуальное и другие измерения, которые заслуживают своего внимания так же, как и измерения, указанные выше?

В современной отечественной литературе зачастую можно встретить выражения «социальный человек», «экономический человек», «человек труда», «политический человек» и т.д. Подобные понятия расщепляют целостного человека на множество граней и сторон, каждая из которых рассматривается в качестве предмета исследования отдельной социально-научной дисциплины (экономики, социологии, политологии и пр.).

Мы не можем признать «сферный» подход в качестве единственно возможной методологии изучения форм родового бытия человека. Такой подход не имеет адекватных природе родового человека познавательных средств.

Наш подход («структурно-интегральный») имеет своей целью разработку новой теоретической модели и методологии комплексного изучения родового человека как интегрального субъекта жизни и деятельности, в единстве всех сторон (измерений) родового бытия и прежде всего — личности (психосоциальной организации субъекта родовой деятельности), культуры (предметно-символической среды родового существования человека и способа организации его деятельности) и общества (социальной организации родовой жизни и деятельности человека).

Другими словами, родовой человек последовательно выступает в трех основных формах (измерениях) своего бытия: человек как гражданская личность, т.е. субъект родовой (свободной, сознательной и созидающей) деятельности (личностное или персоналистическое измерение); человек как творец и творение родовой культуры (культурное измерение); человек как субъект и носитель родовой социальности (собственно социальное измерение).

Структурное исследование родового человека необходимо начинать, на наш взгляд, с выявления его личностного измерения. «Учение о человеке есть, прежде всего, учение о личности. Истинная ант-

ропология должна быть персоналистичной»²⁰. Эти слова Н.А.Бердяева как нельзя лучше соответствуют предназначению персоналистической антропологии.

Но одного лишь указания на личностное утверждение человека недостаточно для его интегрально-антропологического изучения. В контексте родового развития человека речь может идти только о гражданской личности, имеющей сущностные черты носителя гражданственности. Поэтому на этом уровне антропологического анализа вводятся новые понятия — «гражданская личность», «гражданский субъект» и др.

Далее следует выделить культурное измерение родовой жизни человека. Человек как природное или космическое существо не представляет собой самостоятельный предмет изучения интегральной антропологии. Природное и космическое измерения человека рассматриваются нами не непосредственно, а через посредство родовой культуры. Именно в культуре заложены различные способы взаимодействия человека и мира природы. Родовая сущность человека не связана напрямую с природным миром и космосом. Она взаимодействует с ними благодаря формированию единой культурной картины мира («культурной матрицы»). Другими словами, мы видим и воспринимаем окружающий мир таким, каким он нам представлен в предметных и символических одеждах данной культуры. Культура вбирает в себя и другие аспекты человеческого бытия — этический, эстетический, информационный (коммуникационный) и пр.

На этой стадии анализа в научный оборот вводятся понятия «родовая культура», «гражданская культура» и некоторые другие.

Третий шаг в познании целостной природы родового человека заключается в постижении форм его социального бытия. Антропология, изучающая родовые свойства человека, выделяет такие формы его родовой социальности, как солидарность и соборность.

Солидарность как способ единения людей базируется на представлениях об их автономии, свободе и формальном равенстве. Однако она не выражает идеи духовной близости.

Именно духовность придает взаимодействию людей новое качество. В отличие от солидарности, которая является «внешней» формой сотрудничества людей, соборность выражает «внутреннее» общественное единство, основанное на общих духовных традициях. Этим понятием русские философы обозначают силу, которая сплачивала свободных людей в единое надсоциальное и ненасильственное образование. Оно связано с термином «собор» (собрание свободных лиц; церковный храм).

Принцип соборности позволяет соединить в социальной жизни духовность, социальное единство и свободу. Оно характеризует также внутренний слой или корень общественности, лежащий в основе всякого человеческого общежития, всякого единства людей.

Итак, основные направления структурно-интегральных антропологических исследований таковы: (1) разработка системных проблем гражданской личности как системы соотношения родового человека и конкретно-исторического социума (интегративная антропология личности или «персоналистическая антропология»); (2) комплексное изучение родовой культуры как универсального способа воспроизводства и развития человека в качестве субъекта родовой деятельности (интегративная антропология культуры); (3) комплексное изучение интегральных проблем родовой социальности, и в первую очередь — солидарности и соборности (интегративная антропология социальности).

Представим теперь примерную структуру и проблемное содержание «интегральной» антропологии (см. табл. 2).

Таблица 2.

Уровни организации знания	Основные разделы и субдисциплины	Проблемное содержание
Общая теория	«Системная антропология» как общенаучное учение о родовом человеке	Системные проблемы науки: родовой человек, его структура и динамика развития, методологические проблемы и пр.
Системно-интегральный подход	Эвристическая антропология, «антропология жизни», «антропология свободного развития и гражданственности»	Проблемы системного изучения творчества, определения форм жизни и формирования пространства человеческой свободы и гражданственности
Структурно-интегральный подход	Персоналистическая антропология, антропология родовой культуры и родовой социальности	Проблемы личностной организации родового человека, построения культурных программ деятельности и социального взаимодействия

Таково соотношение структурных разделов интегральной антропологии. А теперь необходимо дать сравнительную характеристику философской антропологии, общей антропологии и «интегральной антропологии».

Еще раз о соотношении философской антропологии, общей антропологии и «интегральной» антропологии

Несколько слов о соотношении философской и общей антропологии. В словаре «Человек», вышедшем недавно под редакцией академика И.Т. Фролова, общая антропология трактуется как «новое научное направление, связанное с целостным изучением человека, задача которого — целостное изучение человека, постижение его интегральной природы, опираясь на результаты разных научных дисциплин»²¹.

Нам представляется, что целостное изучение целостного человека — это задача не общей, а философской антропологии. Методологические принципы целостного истолкования природы человека изложены О.Ф. Больновым и другими западными философскими антропологами. Это принципы антропологической редукции, принцип-орган, принцип антропологической интерпретации отдельных явлений человеческой жизни и др.

По словам Б.Т. Григорьяна, суть антропологического подхода или принципа в философии можно свести «к попытке определить основы и сферы “собственно человеческого” бытия, человеческой индивидуальности, субъективно-творческих возможностей человека, сделать его “мерой всех вещей”, из него и через него объяснить как его собственную природу, так и смысл и значение окружающего мира»²².

Именно философская антропология изучает природу человека, проблемы человеческого бытия, рассматриваемые в их целостности. Это — учение о сущности и сущностной (фундаментальной) структуре человека, взятого в его основных отношениях к природе, обществу, другим людям, самому себе²³. Ее специфический подход как раз и состоит в рассмотрении «вечных» вопросов человеческого бытия — смысла и бессмыслицы, жизни и смерти, обладания или подлинного бытия, соотношения души и тела (или душевного и телесного). Философскую антропологию интересуют не только императивы человеческого бытия, но и человек в конкретных ситуациях²⁴. В последние годы отечественные философы вслед за Финком пытаются осмыслить основные феномены человеческого бытия — любовь, смерть, труд, игра, господство.

Что же касается общей антропологии, то ее предметная специфика лежит в несколько иной плоскости. В отличие от «частных» антропологических дисциплин ее предназначение состоит не в соби-

рательстве многочисленных фактов, а в обобщении эмпирических данных, полученных другими науками о человеке, и в их дальнейшем теоретическом синтезе.

В отечественной литературе имеются два проекта общего человекознания или общей антропологии, если не считать мощной психологической традиции. Это — концепции Б.Г.Ананьева²⁵ и И.Т.Фролова. Однако они далеки от своего концептуального завершения и предполагают дальнейшее развитие.

По аналогии с общей психологией, общей социологией и другими науками общая антропология выявляет общие и существенные закономерности существования и развития человека, а также формулирует теоретические принципы, методы, категориальный аппарат всех наук о человеке. Общая антропология разрабатывает междисциплинарные проблемы, категории и модели, описывающие и объясняющие мир человека как биосоциальной системы.

Кроме того, в структурном плане философская антропология считается разделом философского знания, а общая антропология — собственно научного антропологического знания. Опираясь на положения философии человека, она возглавляет целый отряд научных антропологических дисциплин, причем как «смешанных», социально-биологических (физическая антропология, социобиология и этология человека), так и собственно социально-научных (социальная и культурная антропология, субантропологические дисциплины — политическая, экономическая, юридическая и т.д.).

Интегративная антропология развивается в смежной области, т.е. между философской антропологией и научной антропологией. При этом она не занимается проблемами «человека вообще», как философская антропология, или «реального человека», как конкретно-научная антропология. Ее предмет — системно-интегральные и структурные характеристики родового бытия человека. В данном случае «родовой человек» рассматривается как идеальная конструкция, взятая в относительной абстракции от его реальных черт реального человека, т.е. Иванова, Петрова, Смита и т.д.

Интегративная антропология, развиваясь на стыке наук, сохранила традиционные признаки антропологической науки.

Во-первых, она является, прежде всего, универсальной наукой. Универсализм такой антропологии состоит в поиске и обосновании всеобщих характеристик бытия человека, получивших название антропологических универсалий. В интегральной антропологии акцент делается на изучении универсалий родовой жизни человека.

Во-вторых, она была и остается сравнительной наукой. Ее предмет — сравнительное изучение жизни людей, народов, культур и обществ. Отсюда повышенное внимание к проблемам межкультурных контактов (аккультурации) и освоения новых культур (инкультурации). С этим связаны также многочисленные попытки антропологов мира выявить на основе изучения разных культур мира культурные универсалии, своеобразные константы человеческой ментальности. Универсалии родовой культуры человечества находятся в поле зрения интегральной антропологии.

В-третьих, антропология является типологической наукой. С самого начала своего возникновения она стремилась к распознаванию и классификации человеческих типов, стилей жизни, анатомических и культурных различий. Типологии, разрабатываемые представителями интегральной антропологии, должны иметь комплексный и синтетический характер. В зависимости от географических и этнокультурных условий интегративная антропология выделяет и описывает разные типы родового человека и гражданской личности.

В-четвертых, интегративная антропология формируется не только как междисциплинарная, но и как «синтетическая наука». Она стремится синтезировать философское и научное знание о человеке в единую познавательную картину на основе общенаучных методов, в т.ч. комплексного и системного подходов. Вместе с тем данная дисциплина формирует собственную методологию, опираясь на достижения «интегративного» движения в науке.

Таким образом, «интегральную антропологию» мы рассматриваем, с одной стороны, как попытку научной антропологии преодолеть метафизичность философской антропологии, а с другой стороны, как философское обоснование общей антропологии — «верхнего» этажа всего научного антропологического знания. Философская антропология обогащает, благодаря интегральному подходу, свое видение «человека вообще» и анализ всеобщих закономерностей его бытия представлениями о родовой сущности человека и социокультурных измерениях его родового бытия. Общая же антропология получает новый импульс развития, используя категориальный аппарат и концептуальные положения «интегральной антропологии», в т.ч. представления о «родовом человеке» и «родовой культуре».

В заключение приведем существенные различия между философской, общей и «интегральной» ветвями антропологии в виде таблицы (см. табл. 3).

Таблица 3.

Основания дифференциации	Философская антропология	Общенаучные направления антропологии	
		Общая антропология	«Интегративная» антропология
Область знания	Раздел философии, философского знания	Раздел научной антропологии, выделяемый наряду с конкретной (частной) антропологией	Междисциплинарное направление, формирующееся на стыке философской антропологии и собственно научной антропологии
Объект изучения	«Человек вообще», человеческая природа	Человек как биосоциальная система	«Родовой человек»
Предмет изучения	Всеобщие определения сущности (природы) человека и закономерности человеческого бытия	«Общие» существенные закономерности возникновения и развития человека как биосоциальной системы	«Интегральные», «сквозные», существенно-существенные связи и закономерности существования и развития родового бытия человека
Идейные ориентации	Персонализм, психоанализ и др.	Функционализм, эволюционизм, структурализм	«Интегрализм» как новое идейно-теоретическое течение современной науки
Общий взгляд на человека или подход к его изучению	Целостный, т.е. относящийся к характеристике внутреннего единства и сущностной определенности человека ²⁶	Системный, т.е. относящийся к человеку как системе; комплексный, т.е. характеризующий человека как сложный, многосоставной объект ²⁷	«Интегральный» в смысле «неразрывно связанный», цельный, единый, совокупный взгляд на человека ²⁸ ; подход, органически соединяющий разные методологические установки и познавательные возможности

Примечания

- 1 *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 298.
- 2 *Федоров Ю.М.* Сумма антропологии. Новосибирск, 1996. С. 392–393.
- 3 Тем более, что автору приведенных выше высказываний не всегда удается развести различные ветви своей онтологической антропологии, которые концентрируются на тех или иных типах генезиса человека — природного, социального, космического и т.д. В ее структуру он включает также социальную и биологическую антропологию, что противоречит, на наш взгляд, его собственной логике.
- 4 *Ананьев Б.Г.* Человек как предмет познания. СПб., 2000. С. 33.
- 5 См.: Там же. С. 34–84.
- 6 См.: *Диденко Б.* Сумма антропологии. Кардинальная типология людей. М., 1992; *Федоров Ю.М.* Сумма антропологии. Новосибирск, 1996.
- 7 *Слободчиков В.И., Исаев Е.И.* Основы психологической антропологии. Психология человека: Введение в психологию субъективности. М., 1995.
- 8 *Кузин В.В., Никитюк Б.А.* Очерки теории и истории интегративной антропологии. М., 1995; *Никитюк Б.А.* Очерки теории интегративной антропологии. М.—Майкоп, 1995.
- 9 *Губа В.П., Дорохов Р.Н.* Вопросы интегративной антропологии в подготовке высококвалифицированных спортсменов. М., 1999.
- 10 *Мареш Р.* Дитмар Кампер: портрет философа — маргинала и аутсайдера // Журн. социологии и социальной антропологии. 1999. Т. II, № 4.
- 11 Как отмечал в свое время Б.Г.Ананьев, «по сравнению с прошлым столетием, когда с антропологией связывали весь комплекс научных знаний о человеке, современная антропология значительно ограничила свой предмет проблемами антропогенеза, расогенеза и изучением вариации физического типа человека во времени и пространстве» (См.: *Ананьев Б.Г.* Человек как предмет познания. СПб., 2000. С. 36). В советской науке принято строгое разделение этнографии и археологии, являющихся отраслями истории, и собственно антропологии как области биологии. Мы считаем, что такое положение в отечественной науке, продолжающееся и в настоящее время, следует считать шагом назад по сравнению с прошлым веком. Полагаем, что постсовременная антропология России, если рассматривать данную ситуацию как современную для нашей науки, должна преодолеть отмеченный разрыв. Пожалуй, в этом мы обошли не только Запад, где традиционно антропология выступает единым знанием, но и Восток, который еще с древних времен стремился к целостному познанию человека. Как известно, в США антропология включает в свой состав собственно физическую антропологию и культурную антропологию, в т.ч. этнологию, археологию и лингвистику. Примерно такая же ситуация сложилась и в Западной Европе. По словам К.Леви-Стросса, антропологическая наука содержит физическую антропологию, имеющую тесную связь с естественными науками, социальную и культурную антропологию, опирающуюся на этнографические и этнологические исследования и тесным образом связанную с археологией и лингвистикой.
- 12 Может возникнуть вполне законный вопрос: почему именно «родовой человек» становится объектом «интегральной антропологии». Полагаем, что данная статья послужит в какой-то мере ответом на этот вопрос. Именно родовая сущность человека обладает, на наш взгляд, той интегральной природой, которая может быть положена в основу изучения реального человека.

- 13 Усилиями представителей различных ветвей единого антропологического древа знаний антропологические дисциплины, подобно комнатам в коммунальной квартире, были искусственно оторваны друг от друга.
- 14 Принципы системности в психологических исследованиях. М., 1990; Системные аспекты психической деятельности. М., 1999; *Рыжов Б.Н.* Системная психология: Методология и методы психологического исследования. М., 1999; *Беляев А., Коротков М.* Системология организации. М., 2000; *Локтионов В.* Системный подход в менеджменте. М., 2000.
- 15 См.: *Резник Ю.М.* Введение в социальную теорию: Учеб. пособие. М., 1999. Ч. 1: Социальная эпистемология, Ч. 2: Социальная онтология; *Резник Ю.М.* Человек и общество (опыт комплексного изучения) // Личность. Культура. Общество. 2000. Вып. 3–4.
- 16 См.: *Резник Ю.М.* Социальное измерение жизненного мира (введение в социологию жизни). М., 1995; *Резник Ю.М., Резник Т.Е.* Жизненные стратегии личности: поиск альтернатив. М., 1995; см. также статьи автора, вышедшие в 1996–1997 гг. в «Вестнике МГУ» и «Социсе».
- 17 См.: *Резник Ю.М.* Гражданское общество как феномен цивилизации: В 2 ч. Ч. 1. М., 1993; Ч. 2. М., 1998; см. также статьи автора о гражданском обществе, опубликованные в сборниках и журналах в 1991–1998 гг.
- 18 См.: *Федоров Ю.М.* Сумма антропологии. Новосибирск, 1996. С. 391–393.
- 19 См.: *Волков Ю.Г., Поликарпов В.С.* Многомерный мир современного человека. М., 1998; *Волков Ю.Г., Поликарпов В.С.* Человек: Энцикл. словарь. М., 1999.
- 20 *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 62.
- 21 Человек. Философско-энциклопедический словарь. М., 2000. С. 418.
- 22 *Григорьян Б.Т.* Философская антропология: Критический очерк. М., 1982. С. 7.
- 23 *Губин В., Некрасова Е.* Философская антропология. М.—СПб., 2000. С. 9.
- 24 См.: *Гуревич П.С.* Философская антропология: Учеб. пособие. М., 1997. С. 48.
- 25 Недавно переизданы работы замечательного отечественного ученого Бориса Герасимовича Ананьева «О проблемах современного человекознания» (СПб., 2001) и «Человек как предмет познания» (СПб., 2001).
- 26 Данное понимание целостности характеризует человека с точки зрения его «внутренней» (сущностной) определенности и специфичности. Именно такой подход отличает философское познание человека от общенаучного — общей и интегративной антропологии.
- 27 В данном случае «комплексный» означает соединенный с чем-либо, составленный из различных элементов и сложный по структуре объект. В философском смысле термин «комплексный» выражает одно из проявлений целостности объекта, а термин «комплексный подход» характеризует всесторонний учет полноты всех свойств, сторон и связей объекта.
- 28 Термин «интегративный» употребляется, в частности, для обозначения так называемой интегральной (системной) медицины — взаимосвязанного единства *здорового образа жизни* (физической культуры, рационального питания, правильного и научно обоснованного режима труда и отдыха) с комбинированным *врачебным искусством* (традиционной, нетрадиционной и народной медицинской практикой).

Расколотость социального и человеческого бытия

Речь пойдет о границах и пределах, рассекающих человеческое бытие. Эти границы своеобразны: они не только ограничивают человека, но и предлагают ему пересечь себя. В этом состоит двусмысленность ситуации, которая делает человеческое бытие самоироничным. При этом не только человек иронизирует над жизнью, но и жизнь над человеком.

Ирония, в данном случае, рассматривается не как способ выражения мысли (когда форма выражения явно подразумевает прямо обратное тому, что утверждается: говорится «да», но так, что тот, кому адресовано ироничное высказывание, понимает — говорится «нет»), но как фигура бытия¹. Главная черта этой фигуры — онтологическая двусмысленность.

Нельзя сказать, что человек — единственное сущее, условием бытия которого является многослойность или двусмысленность. Всякая вещь, которая проходит в процессе своего становления несколько последовательных формообразований, в этом отношении есть намек на возможность самоиронии. (Не иронична ли метаморфоза превращения куколки в бабочку?) Но, пожалуй, только человеческое бытие становится действительностью этой возможности. Человек — это единственное сущее, метаморфозы которого не стирают предшествующие формообразования (как это происходит в органическом мире), но сохраняют их в своей исторической специфике. Иными словами, ирония есть только «свое иное» историчности человеческого бытия.

Речь также пойдет о траектории человеческой жизни, которая начинается (и именно как человеческая) в материнском лоне и затем в непосредственном телесном контакте (это антропологический уро-

вень формообразования), затем погружается в интересубъективное смысловое пространство (форма культуры) и переходит в институциональное пространство совместного бытия (социальная форма). Такое движение жизни не просто эмпирически достоверно. Самое важное состоит в том, что каждая из этих форм имеет свой собственный принцип. В их последовательности они могут быть обозначены как принципы *жертвы, дара и обмена*. До тех пор, пока эти принципы не смешаны — формы не превращены. «В норме» — человек понимает, что его переживание (любви) не тождественно форме выражения (признания в любви). А социальный союз (брак), оформляющий признанное чувство, — и сама любовь совсем не одно и то же. Он также понимает, что каждая из этих форм его бытия высвечивает другую, позволяет развернуть сокрытое в них. Но столь же знакомо каждому, как эти формы способны подменять и искажать друг друга. Так, признание («ради красного словца») может подменять переживание, а социальный союз скреплять отсутствие взаимного признания и чувства.

В основе анализа генезиса превращенной формы лежит идея многомерности человеческого бытия и невозможности метафизической и теоретической редукции этого бытия к какому-то одному принципу. Прямую поддержку колдовским фигурам жизни оказывает тот теоретик (идеолог), который в своих моделях не различает антропологическое, культурное и социальное (предлагает, например, такие «обманки»: «человек есть существо социальное», «культура есть часть социума»). Обманчивость этих моделей в том, что они выражают реальные зависимости, но одновременно рассматривают эти особые зависимости *вместо* проблемы многомерности человеческого бытия. Поскольку и спонтанная позиция индивида тоже, как правило, носит «редукционистский» характер, то судьба большей части форм человеческого бытия — быть превращенными, а индивида — стать объектом онтологической иронии. Спасение от «насмешек жизни» есть, и оно состоит в том, чтобы бабочка постоянно имела в виду, что она была и есть куколка.

I

Форма двусмысленна, и в этой двусмысленности корень неразрешимости судьбы всего сущего. Форма — как ее определил Аристотель — это и внешний вид, и «суть бытия» всякой вещи. Идет ли формообразование от внешней формы к внутренней (структуре) — подобно металлу, который застывает в «форме» или глине, которую

формирует гончар, или же — от внутренней формы к внешней — как атом (который Демокрит понимал именно как элементарную форму) который формирует вид вещи, или как семя («гомеомерия» Анаксагора), которое формирует растение — в каждом из этих вариантов получается нечто другое, чем полагалось «первичной» формой.

Гегель же полагает, что отношение формы и содержания разрешимо посредством перехода и высвечивания одного в другом и с последующим диалектическим снятием различия. Но играя формулами: «форма есть переход содержания в форму» а «содержание — переход формы в содержание» (содержание есть рефлектированная в себя форма)² — он скорее отводит внимание от той метафизической неразрешимости, которую отношение материи и формы получило в учении Аристотеля. Аристотель исходил из того, что всякая налично данная материя (субстрат) уже оформлена и вместе с тем продолжал мыслить генезис вещи в полярных координатах этих категорий. Только этот модус осмысления генезиса позволит вразумительно поставить проблему: что происходит, когда одна форма накладывается на другую. Замена «материи» «содержанием» предполагает слепление последовательности форм и ликвидацию сути проблемы. Содержание становится просто слепленными в комок формами.

Категориальный сдвиг мысли от материи к содержанию — исторически обусловлен. Он является одним из выражений новоевропейского расщепления Истины и Блага, когда на место Истины (идеи Всеединства) и Благодати (Блага) становятся, с одной стороны, научное познание, имеющая свой критерий в эффективности, а с дурной — ценность — соразмерность сущего индивидуальной воле человека. «Сцепление в комок» всей лестницы форм (т.е. мышление о сущем как неком наличном содержании) — необходимое условие эффективного действия (научно-теоретического или технического). Здесь нет большого произвола мысли — в рамках данного исторического мира вещи действительно становятся логическими субъектами своих предикатов (носителями своих свойств). А содержание это и есть совокупность присущих вещи свойств, безразличная к их генезису.

Проблема превращенной формы касается преимущественно тех вещей, бытие которых исторично, т.е. тех, которые способны многократно подвергаться формообразованию. Таков человек в исторических формах своего бытия. В исторической последовательности формообразований не происходит ликвидации старых форм, но возникает сложное отношение между субстанциональной формой и новообразованием. На границах такого исторического мира и появляются превращенные формы. Легко допустить, что «комок форм»,

которым представляется вещь, — может расщепиться на свою последовательность. Достаточным условием этого будет многомерность ее включений в сложный исторический мир. Когда мы видим и говорим: «с одной стороны это то, а с другой — другое», когда содержание чего-либо уже не может быть помыслено как целое — это и значит, что в содержании просвечивает генезис форм. Но поскольку этот генезис не мыслится как таковой — вещь становится носителем превращенной формы. Форма становится превращенной, когда она «иронично» скрывает предшествующие формообразования. Форма превращена, когда она имеет разрывы, обнажающее «еще и другое».

Идея превращенной формы понадобилась К.Марксу, чтобы описать различие, которое возникает в вещи, когда она вступает в новую систему связей (общественных отношений): на этом пути стоимость «превращается» в цену, капитал «превращается» в деньги, продуктивная деятельность — в абстракцию труда³. М.К.Мамардашвили вполне оправдано трактует такое описание как «неклассичное»⁴. В классической новоевропейской философии нет категории, которая бы позволила схватить эту странную определенность вещи: «быть существенно внешним». Так, например, цена (в логике Маркса) это и не явление стоимости, и тем более не ее кажимость. Нельзя сказать, что она «существует во мнении», но это не есть и «бытие по истине».

Современный мир наполнен такого рода «странными вещами» — в своей главной особенности это и есть мир превращенных форм. Апология или оправдание этого мира нашло свое выражение в его аксиологической концептуализации, т.е. понимании как мира ценностей. Критика — в феноменологической редукции сознания «назад к самим предметам», в программе десимволизации и «переоценки всех ценностей» — как она представлена в «философии жизни» (А.Бергсон, Ф.Ницше), в экзистенциалистской идее соотношения аутентичного и неаутентичного в человеческом бытии, в проблематике отчужденного бытия в неомарксизме Франкфуртской школы, в образе конфликта реального и символического в структурном психоанализе (Ж.Лакан).

В рамках этой тенденции едва ли академическим стал специальный термин «симулякр»⁵, который по смыслу совпадает с идеей превращенной формы.

Апология человеческого мира как мира ценностей приводит к тому, что и «все остальное» (другие миры, образы жизни и мысли) трактуется по его часто условным и историческим меркам, порождает тот релятивизм, в свете которого «все сойдет» («always goes»⁶). Что касается критической позиции — то всю ее питает иллюзия сугубой

внешности и чуждости симулякров, вера в то, что их в принципе (в ином общественном обустройстве, при другой идеологии) можно снять. Представляется, что логическим основанием такой точки зрения (логика, которая восходит прямо к Гегелю и к которой в данном случае присоединяется и Маркс) является, условно говоря, «диалектический монизм». Этот монизм можно трактовать как такое видение развития (или становления), когда оно рассматривается как идущее из одной точки.

Наибольшую остроту неразрешимость превращенной формы имеет в тех ситуациях, когда у современного человека возникает возможность иметь не менее двух перспектив видения вещи: изнутри и снаружи. В былые времена такая возможность не являлась правилом: на такие социальные формы, как религия, закон, культурная норма, формы обмена и производства человек смотрел преимущественно изнутри, он не имел «ролевой» возможности временного выхода в иное социальное пространство — откуда те же социальные формы видятся иначе. Таким образом, онтологическое обстоятельство современности состоит в том, что вещи (социальные формы) утрачивают самоидентичность, в различных ситуациях они обретают разный вид. Отсюда современник вынужден признавать законность иного видения мира (иной культуры, иного голоса, другой возможности для себя самого).

Превращенная форма — не значит «дурная». Мамардашвили замечает: «Превращенные формы обеспечивают стабильность системы и противодействуют ее изменению». Что касается субстанциальных связей, то они «дают о себе знать в моменты кризиса системы и в процессах развития»⁷. Эта форма вполне позитивна как неизбежное генетическое превращение предшествующей формы. Но она содержит большой риск стать «дурной» в том случае, когда человек, живущий в этой форме, не различает самого превращения. Тогда он не видит, что:

- закон есть превращенная форма права (отождествляет закон и право, полагает их элементами одного содержания);

- не понимает, что церковь есть превращенная социальная форма религии, а религия превращенная культурная форма веры (отождествляет свою религиозную организацию с религией вообще, а религию с верой);

- продолжает мыслить господствующие формы экономического обмена как тождественные исторически предшествующим;

- не различает экзистенциальный, культурный и социальный уровни творчества;

- не может разобраться в последовательности формообразований своего Я ... и т.д.

Позволю себе категорическое суждение: вся система современных кризисов (экологических, технологических, экономических, политических, культурных и экзистенциальных) свое «методологическое оправдание» имеет в пренебрежении генетической логикой превращения форм, в игнорировании главной проблемы, именно это происходит, когда одна форма накладывается на другую. Каждая форма имеет свою собственную логику, но эта логика никогда не имеет возможности проявить себя в чистом виде — этому мешает наличное содержание, на которое накладывается форма. Деньги ЕСТЬ, но они есть как превращенная форма наличного содержания обмена. Именно поэтому финансовой системе, в которую «одета» субстанциальная форма обмена, никогда не удастся проявить себя в чистом виде или, иными словами, полностью прикрыть проявления глубинных отношений производства.

Речь здесь идет только о «методологическом пренебрежении» — на уровне отдельных научных дисциплин и соответствующих им онтологических регионов проблема возникает по необходимости. Например, в области экологической проблематики, в том случае, если антропогенное воздействие рассматривается не как тотально негативное, но именно как попытка согласовать «естественную» и «социальную» формы бытия Земной природы⁸. При этом методологический смысл данного подхода может иметь другие основания.

Данный вопрос: что происходит, когда одна форма накладывается на другую? (вариант: что происходит в процессе последовательных формообразований?) — имеет множество частных экспликаций. Поскольку вещь всегда заранее уже сформирована, то правомерен вопрос: в какой мере последующая форма способна «войти внутрь», стать «новой сутью бытия вещи»? Сколько необходимо стадий формообразования, чтобы новая форма стала полностью внешней? Каковы условия сращивания последовательных форм и превращения их в «содержание»? Может ли вещь вообще не поддаваться последующим формообразованиям?

II

Те вещи, которые подвержены последовательности исторических формообразований (смысловое содержание которых исторично), с необходимостью сохраняют в себе эти последовательности в виде уровней своего смыслового содержания. Эти уровни никогда полностью не смешиваются, хотя и вступают в сложные симбиозы. Поэтому в любом развитом человеческом состоянии и, стало быть, в выражающем его понятии всегда можно обнаружить смысловые уровни или их следы.

Общая последовательность человеческих формообразований и, соответственно, уровней смысла наличных состояний (понятий) такова: онтологическое — экзистенциальное (или антропологическое) — культурное — социальное. Для пояснения используем знакомую каждому последовательность рождения и становления мысли. Она рождается как некоторое неопределенное (неотчетливое и еще невыразимое) состояние, как непосредственная экзистенциальная манифестация бытия, тождественная бытию в своей «неопределенной непосредственности»⁹; это состояние может получить культурную (языковую или в общем случае — знаковую) форму своего выражения, ориентированную на понимание моей мысли Другими.

Очевидно, что культурная форма выражения не вполне тождественна тому, что несла в себе мысль в своем бытийном истоке (вплоть до того, что «мысль изреченная есть ложь»).

Затем эта культурная форма может обрести отчужденное от своего автора — социальное (институциональное) — существование в виде тиражированного издания. Главная особенность социальной формы — ее институциональная безличность. Далее по кругу: безличные формы провоцируют мысль, мысль ищет понимания у Другого и затем опять обезличивается в своей анонимности. В этом круговом движении довольно часто способ выражения мысли и чувства становится их превращенной [культурной] формой (когда строй этих мыслей и чувствований задан культурными образцами), а социальная нормативность становится превращенной формой культурных образцов.

Наглядней всего генезис форм представлен идее техники. Кто сегодня видит в автомобиле явление человеческой изобретательности? Представляя в этом качестве «функцию человеческого синтеза», он (автомобиль) «очень скоро оказался отягощен паразитарными функциями престижа, комфорта, бессознательных проекций и т.д.»¹⁰, которые почти полностью подавили его назначение как транспортного средства (средства преодоления пространства). Как и многое другое — «потребление автомобиля» входит в превращенную систему «технологического блефа»¹¹. Отвлекаясь от этих паразитарных функций, можно видеть, что современный автомобиль в основном представляет собой средство сообщения, социально институализированное в системе производства, обслуживания и, главное, в нормативной системе организации дорожного движения. Какое отношение эта система имеет к идее автомобиля, которая ранее существовала в форме культурного проекта? Как проект автомобиль представляет собой синтез условий возможности передвижения посредством превращения тепловой энергии в механическое движение свободного

колеса. Как соотносится между собой форма внятного для других (и для осуществления) технического проекта и мечты (идеи) человека об автомобиле? Как связана эта мечта с возможностью подобного транспортного средства, которая имеет место в Бытии?

Или пусть в этом круге формообразований окажется подлинное человеческое чувство — любовь. Вот оно! — это чувство в подлинности моего собственного присутствия, вот — оно же в его понятности (культурной обращенности к любимому), и вот — в своей социальной нормативности (в браке по любви).

Итак, есть человек в культурных и социальных формах своего бытия. Поскольку эти формы сохраняются как человеческие состояния (поскольку они разворачивают возможности этого феномена бытия) — они субстанциальны. Субстанциальной для человека является сама его сознательная жизнедеятельность в той мере, в которой эта жизнедеятельность образует непрерывный континуум бытия и сознания, некую абсолютную неразложимость материи и ее идеальной формы. Поскольку формы перестают быть (или имеют тенденцию перестать быть) состояниями человека, обретают независимое и отчужденное от него существование — они становятся превращенными формами. Все в человеческом мире: язык, мораль, труд, вера, наука, общение — может существовать в субстанциальной форме, но может и в превращенной. Превращение форм неизбежно. Оно неизбежно по той же причине, по которой человек не может жить не опредмечивая и не отчуждая свои сущностные силы. Человек продолжает жить в сфере опредмеченных продуктов его живой деятельности — «утопая» в них. По своему онтологическому статусу формы человеческого бытия суть структуры отношений между продуктами произведений в их бытийной самостоятельности, в их способности опосредовать и замещать непосредственное живое человеческое отношение. Так, язык есть субстанциальная форма мысли, но знаки языка обладают такой самостоятельностью, что образуют собственную лингвистическую реальность, которую субъект мышления просто вынужден принять «так как она есть». Превращения неизбежны, но важно избежать их излишеств, и возможность этого дана в самих условиях бытия форм — в способности человека их распрепредмечивания и присвоения. При этом если не единственным, то необходимым условием меры превращения является отношение человека к ним как превращенным. «Там, где опасность, — говорит Хайдеггер, — там и спасительное». Спасительное в том, чтобы усмотреть различие там, где «догматический образ мышления видит только повторение»¹². Важно отказаться от отношения к превращенным формам как к чему-

то только негативному. Негативное превращенной формы сегодня воплощено в широко распространенной идее «симулякра» или гиперреального мира знаков присутствия¹³. Это точно — некоторые формы бытия только симулируют человеческое присутствие, но симулируют только потому, что не мыслятся как таковые. Симулякр есть превращенная форма, не помысленная в качестве таковой. А когда философ объявляет этот свой приговор: «симуляция!» — он тоже не мыслит эту форму в ее необходимости (необходимой превращенности).

III

Как рождается превращенная форма? В общем случае бесспорно, что «подобная форма существования есть продукт превращения внутренних отношений сложной системы»... который «самостоятельно бытийствует в ней в виде отдельного, качественно цельного явления, “предмета” наряду с другими»¹⁴. Превращенная форма возникает тогда, когда результаты некоторого процесса отстраняются (отчуждаются) от этого процесса как своего содержания и вступают в самостоятельные отношения — тем самым образуют новый процесс. Но почему возможно такое отстранение? Не является ли оно необходимым моментом становления? С учетом гегелевских корней самой идеи превращенной формы — так оно и должно быть.

Следует напомнить, что универсальная фигура развития [Абсолютного Духа] для Гегеля состоит в самоотчуждении и опредмечивании. Дух пытается, но никогда не узнает себя целиком в своих «произведениях», что и определяет его имманентное беспокойство. В рамках своего становления всякий результат — превращен относительно «замысла» и процесса.

Но есть еще одно обстоятельство, без которого превращенная форма не могла бы быть. Для того, чтобы продукты или результаты процесса (деятельности) могли вступить в самостоятельные отношения и образовать особые предметности (знаки, деньги, ценности, мифы, идеологии) необходимо пространство, в котором разместятся и образуют свои «самостоятельные отношения» эти продукты. И это пространство должно существовать заранее. Для того, чтобы возникли деньги как превращенная форма стоимости, необходимо, чтобы заранее существовало политическое пространство (пространство властных отношений). В том монистическом образе развития, которое рисует Гегель и на которое в общем и целом опирается социальная философия Маркса, пространство новых отношений возникает по необходимости из логики самого процесса-содержания. Именно так

с этой точки зрения по экономической необходимости возникает государство и, соответственно, политическое пространство, в котором легитимизируются деньги. Если же мы примем, что бытие (и человеческое бытие) изначально многомерно, то генез превращенной формы примет иной образ.

IV

Человеческое бытие изначально многомерно. Человек есть арена, на которой, по словам М.Хайдеггера, «ведут свой спор земля и небо», «конечное (смертное) и бесконечное (бессмертное)». Поднимается ли рожденный «в земле» к «небу» или застывает в своих возможностях — он остается в рамках формы акцентированной четверицы¹⁵: *человек всегда остается конечным и земным существом бесконечно открытым миру и небу*. Эту многомерность довольно сложно передать теоретико-дискурсивным языком. (Именно с этой трудностью связана мифопоэтическая стилистика позднего Хайдеггера.) И все же попробуем.

Основная трудность заключается в том, что мы (теоретики) никогда не можем застать человека «в его начале», в его чистой онтологической форме. Всякая форма нагружена. Можно ли, к примеру, сказать, что форма человеческого тела естественна? Нет, поскольку оно является продуктом длительной культурной эволюции и постоянной институциональной поддержки. Но мы можем спросить: на что указывает (на что намекает) логика культурного формообразования человеческой анатомии¹⁶. Тогда выстроится следующая последовательность.

Онтологическая форма. Человек есть феномен бытия, т.е. в-себя-показывающее или такое сущее, которое открывает условия бытия всякого другого сущего. Современная теория систем как раз дает феноменологически ориентированное понимание того, что такое система (любая вещь, которая существует как нечто отдельное): система это то, что удерживает свое различие от окружающей среды¹⁷.

«Система это не определенного рода объект, а определенное различие: различие системы и окружающей среды». Как таковая она имеет две стороны: внутреннюю сторону формы и внешнюю сторону формы¹⁸. Это вполне наглядно применимо к живым организмам, которые являются живыми именно до тех пор, пока удерживают свое различие от окружающей среды, но справедливо и для неорганических объектов. Камень существует как таковой, пока сила кристаллических связей удерживает его от растворения в окружающей среде.

Чем более сложным является сущее, тем явственней проступает то, что оно существует как *граница* между внутренней и внешней средой, а граница — только как предложение, чтобы ее пересечь: извне — наружу или снаружи внутрь. Таким образом, исходной онтологической формой человеческого бытия является *простое различие внутреннего и внешнего*. Или, другими словами, онтологическим основанием (формой) человеческого бытия является его бытие как границы между неопределенно внутренним и таким же неопределенным внешним.

Предлагаемый здесь подход является «собирающим» относительно всей традиции выявления фундаментальных трансцендентальных структур человеческого бытия (сознания). Он имеет в виду и «трансцендентальный схематизм» Канта, и «интенциональные структуры сознания» Гуссерля, и способ представления жизни сознания в постструктурализме через образы «смысловой поверхности» и «чистого различия», но в наибольшей степени этот подход опирается на «аналитику Dasein» Хайдеггера: ибо помыслить место человеческого присутствия «на границе» между внешним и внутренним — это и значит подчеркнуть единство конечности (временности) и открытости, этих предельных полюсов всей этой аналитики.

Антропологическая форма. Что в человеческой антропологии (анатомии) особенного, указывающего на онтологическую форму? Это нервная ткань, удельный вес которой в человеческом организме (до всяких культурных формообразований) принципиально более значительный, чем у иных живых созданий. Нервная ткань есть реальная граница между внешней и внутренней средой, которая именно служит проводником между этими средами. Как граница — нервная ткань формирует внутренний мир (внутреннюю сторону формы), мир чувств и переживаний. Переживания внутреннего самостояния еще прозрачны для онтологического смысла. Эта прозрачность и стала заботой экзистенциализма, который попытался прояснить онтологический смысл страха, тоски, любви, вины, воли, желания и пр. — как «чистых форм» переживания жизни, еще не наполненных той или иной культурной предметностью.

Пограничность человеческого тела создает (или выражает) его «настроенность» на пред-понимание. Еще на доречевой стадии своего развития (в ситуации допредикативного опыта) ребенок в гораздо большей степени способен улавливать «выражения», чем воспринимать какие-либо предметы (выражение лица — в большей степени, чем само лицо, реагировать на интонацию в большей мере, чем на звук и пр.)¹⁹.

Эту ситуацию легко объяснить. Для такого чувствительного «прибора» которым, допустим, является человеческое ухо (рожденное со способностью различать тончайшие симфонии звуковых интонаций) предметность слишком груба и находится за порогом слышания. Иными словами порог чувствительности нервной ткани такой, что «все что слишком» для нее — «одно и то же».

Таким образом, антропологическая форма в своей непосредственной (субстанциальной) связи с онтологической является экзистенциальной. Но она же связана с органическими потребностями живого создания, с тем, что имеет место не на границе, а в глубине живого. *Животные — это те, кто отказался идти к границе, но остался в глубине своего темного Желания.* И когда на границе приходит Желание, оно так изгибает (складывает) форму (превращает ее в складку)²⁰, что образуется весьма двусмысленная ситуация: антропологическая форма, оставаясь быть границей (продолжая говорить «Да!» внешнему миру), уходит в-себя (говорит этому миру «Нет!»).

Что имеет в виду Этот — который обнимает Другого? Говорит ли он о том, что у него есть желание, или о своей открытости Другому как Желанному? Потому что желание и желанное неразрывны, но сам желающий себе это мало представляет. Поэтому непосредственное «общение» всегда двусмысленно и самоиронично.

Человек (ребенок) рождается в человеке (матери). «Другой» стоит у истоков каждого и у его колыбели. Таковы чисто антропологические обстоятельства начала человеческой жизни, и эти обстоятельства суть телесное *выразительное* общение. Базовым антропологическим принципом этой формы человеческого бытия является жертва: жертва своей абстрактной универсальностью (самоограничение) ради Другого и обретение тем самым конечной формы. «Перед лицом другого как не спросить себя: по какому пути пошел он, умирая в себе желание быть всем?»²¹. Общение с Другим является той формой, которая удерживает энергию жизни (желания) в определенных границах. И видно это на самых ранних ступенях онтогенеза²².

Младенец существо активно общительное, готовое *жертвовать* ради общения с Другим иными «радостями жизни». Стремление к общению составляет специфический комплекс [«оживления»], разительно отличающий ребенка от детеныша животного²³.

Хорошей аналогией становления человека является процесс застывания горячего расплавленного металла в определенной форме. Формируясь прижизненно, человек может принять любую [историческую] форму, и любая из них есть утрата всех остальных возможно-

стей. Путь человека — это путь утраченных возможностей. (А.Бергсон выразил эту ситуацию, сказав: «человека всегда можно представить обломками того, кем он мог бы стать, но не стал»).

Культурная форма. Бытие культурной формы есть бытие, развернутое как смысл. Если в онтологической форме бытие тяготеет к ничто (чистое различие), если в антропологической форме оно обретает себя как «чистая возможность» или способность [обретения смысла], то культурная форма наполняет бытие заботой о смысле, а человек, достигший культурного формообразования, становится существом, способным к пониманию [этого смысла].

«Сушим, бытие которого состоит в понимании» — как это положение фиксирует фундаментальная онтология Хайдеггера.

Культура есть, таким образом, эйдетическая форма понимающего бытия человека. Операционально к культурному относится все то, что предназначено к пониманию: действия и поступки (жесты и речи), бытие которых требует, чтобы их понимали, т.е. вещи (книги, картины и машины), созданные как (и для) носители смысла²⁴. Культурная форма прозрачна для экзистенциального (антропологического) самостояния, она служит тому, чтобы один человек мог высказать себя (как носителя смысла) другому [носителю]. Как становящаяся на основе антропологической формы, а потому субстанциальная — культурная — существует в форме диалога. Диалог — живая ткань культуры, принципом которого является *дар*.

Диалог это не просто «разговор двоих», а таковой разговор, который совершается «через слово». *Dia* в греч. — «через». *Logos* — прежде всего «слово».

В отличие от антропологического принципа жертвы, акт которой тождественен временному периоду жизни (жертва времени жизни ради...) и не отчуждаем от него, дарение находится за его границей. Диалог заинтересованных собеседников представляет собой взаимное отдаривание высказываниями. Твое слово выступает как совершенно добровольный дар, которое, конечно, предполагает, что будет ответный дар (слово собеседника), но оно ни в коей мере не предполагает «размер» этого дара.

Принцип дара имеет большее значение в синкретических формах жизни архаических обществ, но гораздо более отчетливо выражен в культурно выработанных принципах диалогического общения цивилизованного общества.

В «Очерке о даре» М.Мосс отмечает, что в архаических обществах к «обмену» предъявляются «прежде всего знаки внимания, пиры, обряды, военные услуги, женщины, дети, танцы» и т.д. ...где рынок

(обмен реальными богатствами) составляет только один из элементов²⁵. Обмен дарами в этих обществах носит синкретичный характер, т.е. сочетает в себе культурный и социально-экономический момент, но отличие принципа дара от принципа экономического обмена является здесь вполне отчетливым. «Дар порождает долг, который не может быть ликвидирован, в отличие от товарообмена, при котором покупатель, заплативший нужную сумму, считается свободным от долга. Дар может быть уравновешен, «сбалансирован» эквивалентным ответным даром. Он никогда не может быть списан и уничтожен. Когда один род отдает женщину другому роду и получает женщину взамен, то оба эти рода не считаются в расчете друг с другом. Каждый из них считает себя по-прежнему обязанным другому, поскольку лишь благодаря женщине из другого рода он продолжает существовать в детях»²⁶.

В той мере, в которой культурное отходит от формы диалога (прислушивания к смыслу говорения) и становится проводником воли к власти или вырастающего из глубины желания, оно обретает превращенную форму. По факту культура всегда двусмысленна. С одной стороны, она есть та форма предметности, в которой только и могут быть развернуты возможности человеческой природы, но с другой — культура есть просто предметное (и в недалекой потенции) отчужденное тело человеческих произведений, некое «накопленное богатство» средств деятельности, книг, картин, памятников и пр. Книга есть вещь, предназначенная для понимания (чтения), но это и просто вещь, имеющая вес и размеры. Как таковая, она требует себе места для размещения. Это место предполагается еще до ее написания и наличествует как возможность социальной формы. К «чистой» форме культура может себя относить только до тех пор, пока она бытийствует как форма живого человеческого действия, поступка или жеста. Превращения этой формы происходят на путях отчуждения культурной формы предметности от носителя этой формы — человека.

Социальная форма. Культурная форма акцентирована в интерсубъективное смысловое пространство межчеловеческих отношений. Это есть такое пространство, в котором могут быть размещены человеческие произведения. Строгий смысл социальной формы, который вполне осознан в современной теоретической социологии и обозначается в виде «совокупности социальных отношений» (Маркс), «институциональных форм» (Сорокин), «различия системы действия и социальной структуры» (Парсонс), «социального пространства» (Бурдьё), «коммуникативной системы» (Луман) и т.д. — состоит именно в том, что это место (топос), в котором размещаются (экспониру-

ются) человеческие произведения — в том числе и сами человеческие тела и их действия. Хотя и метафорично, но, на мой взгляд, совершенно точно, общество может быть определено как *общий дом, в котором живут люди*. (Все те характеристики, которые нам необходимы, чтобы описать то, как люди размещаются по комнатам, этажам, подвалам и пр., вполне аналогичны задачам социологического описания).

Социальная форма субстанциальна культурной, когда размещает предметное тело культуры в том же порядке (субординации и иерархии), который мыслился создателем (или исполнителем) культурных произведений. Общий смысл социальной формы в том, чтобы оказать институциональную (структурно-топологическую) поддержку культурным предприятиям человека.

Общим примером может служить такой субстанциальный культурный процесс, как обучение. Его идеальная форма — непосредственный диалоговый режим учителя и ученика. Однако вполне понятно, что этот режим не может быть устойчив без согласования в пространстве и времени жизненных траекторий этих людей (которые, допустим, должны договориться, что уроки будут проходить в школе, по четвергам). Таким образом институт школьного образования оказывает структурную поддержку процессу учения, но вовсе не совпадает с ним, и более того, фактически всегда его превращает (заставляет проводить урок, когда один не хочет, а другой не может провести урок должным образом).

На деле у социальной формы есть собственная логика, которая всегда способна превратить любое культурное предприятие в нечто иное. Это логика институализации (топологического структурирования), которая предполагает отчуждение результата деятельности от процесса. Социальное пространство (более строго — речь идет об особом пространственно-временном континууме) является устойчивым потому, что оно конституировано отношением самих вещей друг к другу, а не их создателей. Общим принципом социального отношения (элементарной единицы социальной формы) является *обмен*. В отличие от культурной и тем более антропологической формы, здесь человек не может вступить в отношение с Другим сам по себе, если у него нет того, что он может предъявить к обмену (равно как человек не может вступить в культурный контакт, если он не является носителем общего языка). Товарная форма обмена наиболее чистый тип социальной связи, где наглядно виден сам принцип: это есть отношение вещей, а не людей.

Важно заметить, что обмен как элементарная форма социального не создается предшествующей (культурной) формой. Обмен есть «готовая» онтологическая форма отношений, которая в человеческом мире принимает вид *социальной коммуникации* (взаимный обмен товарами и услугами).

В частности, о «всеобщности» формы обмена свидетельствует физика, которая описывает взаимодействие субатомных частиц как взаимообмен особыми «частицами»: бозонами и фермионами.

V

Если превращения неизбежны, то означает ли это, что ироничность — необходимый спутник человеческого бытия? Нельзя ли увидеть выход в том, чтобы самому занять ироничную позицию относительно жизни, т.е. перевернуть ситуацию? Попытки последнего предпринимались неоднократно, начиная с эпохи романтизма (модерна), и состоят они в том, чтобы признать условность (или историческую ограниченность) всякого человеческого предприятия. Полагаю, что есть иной выход. Он заключается в рефлексивном *расслаивании* любой реальной жизненной ситуации. Если я вижу, что мое бытие многослоино, то я могу сознательно акцентировать себя в ту или иную форму. Иными словами, рефлексивное расслаивание своего бытия означает свободу выбора позиции и свободу перехода через границы форм. Могу ли я свободно переходить от «телесного касания» к «речевому признанию» и далее к социальным дистанциям? Можем ли мы заключить в скобки коммуникативное отношение «начальник — подчиненный» и совместно погрузиться в интерсубъективное смысловое пространство диалога? В конечном итоге усмотрение этих пределов и переход через них составляют истинное удовольствие человеческой жизни. Подлинное единство бытия как конкретное единство многообразного, является результатом, а вовсе не исходным пунктом, как это мнится сознанию в его чувственной достоверности. И это вполне серьезно — без всякой иронии.

Примечания

- ¹ *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997. С. 50.
- ² *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1975. С. 298.
- ³ Исследование превращений форм стоимости и обмена (не всегда с использованием самого термина *verwandelte Form*) составляет одну из ведущих тем всего «Капитала» Маркса.
- ⁴ *Мамардашвили М.К.* Превращенные формы. О необходимости иррациональных выражений // *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. М., 1990. С. 315–328.

- 5 См.: Современный философский словарь. М., 1998. С. 780–782.
- 6 Ставшая манифестационной формула П.Фейерабенда из его работы «Против методологического принуждения» // *Фейерабэнд П.* Избр. труды по методологии науки. М., 1986.
- 7 *Мамардашвили М.К.* Цит. соч. С. 325.
- 8 Такова, например, идея «коэволюции» общества и природы. См.: *Моисеев Н.Н.* Человек и ноосфера. М., 1990.
- 9 «Но как “бытие” вообще может опуститься до того, чтобы представить себя в виде мысли? Не иначе чем так, что бытие преоформлено как основание, мышление же — поскольку оно составляет с бытием единое целое — собирается в направлении к бытию в модусе постижения и обоснования. Бытие манифестирует себя как мысль». См.: *Хайдеггер М.* Тожество и различие. М., 1997. С. 43. («Онто-теологическое строение метафизики»).
- 10 *Бодрийяр Ж.* Система вещей. М., 1995. С. 106.
- 11 *Эллюль Ж.* Технологический блеф // Это человек: Антология. М., 1995.
- 12 Это мысль Ж.Делеза. (См.: «Различие и повторение». СПб., 1998). И она продолжает хайдеггеровскую: «Для нас дело мышления, согласно предварительному именованию, есть различие *как* различие» *Хайдеггер М.* Тожество и различие. С. 34.
- 13 *Бодрийяр Ж.* О совращении // *Ad marginem*’ 93. М., 1994. Согласно автору, принцип симуляции состоит в том, чтобы «дать слишком», и «давая нам немного слишком, у нас отнимают все» (С. 335).
- 14 *Мамардашвили М.К.* Цит. соч. С. 316.
- 15 О «четверице» как структуре представления человеческого бытия у Хайдеггера, см.: *Подорога В.* Метафизика ландшафта. М., 1992.
- 16 Это одна из центральных тем современной философской антропологии, начиная с М.Шелера, подход которого развивают далее А.Гелен, Х.Плесснер, Г.Буркхард, Г.Хенгстенберг и др.
- 17 *Луман Н.* Понятие общества // Проблемы теоретической социологии. СПб., 1994.
- 18 Там же. С. 29. При определении понятия системы Луман ссылается на: *Spencer Brown G.* *Love of Form.* N. Y., 1969.
- 19 На это обстоятельство обратил внимание Э.Кассирер в «Философии символических форм».
- 20 См.: *Подорога В.* Феноменология тела. М., 1995.
- 21 *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 10.
- 22 См.: *Лисина М.И.* Проблема онтогенеза общения. М., 1986.
- 23 *Филиппова Г.Г.* Сравнительно-психологическое исследование комплекса оживления // *Вопр. психологии.* 1998. № 6.
- 24 См.: *Ячин С.Е.* Философские основания современного научного познания. Владивосток, 1998. Гл. 4.
- 25 *Мосс М.* Общества, обмен, личность. М., 1996. С. 89.
- 26 *Годелье М.* Деньги и богатства в различных типах общества и их встреча на периферии капитализма // Психоанализ и науки о человеке. М., 1996. С. 76–77.

Э.М. Спирина

Эрих Ротхакер как культурный антрополог

Эрих Ротхакер (1888–1965) — представитель так называемой культурной ветви философской антропологии. Он полагал, что человек прежде всего характеризуется самоцельной активностью, источник которой лежит в его сознании. Он стремился представить в своих философских рассуждениях человека как живую и творческую личность. Человек, по его мнению, — творец и носитель культуры, которая есть источник свободы человека и его деятельной активности. Культура, по мнению Ротхакера, — это реакция человека на воздействие природы, способ ориентирования в мире. Человек дистанцирован по отношению к внешнему миру, он открыт миру и в то же время находится в окружающей среде, которая выступает как результат деятельности сознания, пропускающего через свой порог лишь то, что имеет важное значение для жизни индивида.

В деятельности человека, по Ротхакеру, проявляется «воля к творчеству», источник которой находится в душе человека. Человек, следовательно, не пучок, не сумма, не нагромождение извне данных ощущений, но субъект, центр и исходный пункт активности. Именно это пункт свободы и нравственной силы личности¹.

В 1938 г. Ротхакер выпустил книгу «Слои личности», в которой дал свое понимание личности. По его мнению, личность образуют три слоя: 1) вегетативная и животная жизнь, 2) «Оно», которое определяется влечениями и чувствами; 3) «Я», которое мыслит и самосознает. Эти слои взаимосвязаны, однако они не сводятся друг к другу, а подчиняются тем же самым закономерностям, что и слои бытия. Ротхакер пишет: «Лишь учение о слоях личности является ключом к пониманию практического человеческого поведения».

Ротхакер полагает, что человек порождает культуру, а культура создает человека. При этом большую роль играет язык: «С каждым вполне понятным словом мир изменяется. То, что сказано, снова включается в мир, который уже существует».

В культурной антропологии Э. Ротхакера значительное место занимает проблема специфики гуманитарного знания. Он отмечал, что методологи занимаются не только этими проблемами. Не все методологические проблемы — это проблемы образования понятий. Наряду с логическими проблемами методологии есть еще другие, совсем иного порядка. Когда, например *Карл Фосслер* называет свое первое методологическое произведение «Позитивизм и идеализм в языкознании» (1904), или когда читаешь «Историю догм и методов» *Йозефа Шумпетера*, — писал Ротхакер, то речь там идет уже не только о проблемах образования понятий. Разница становится отчетливее, если осознать, что в книге *Воббермина* «Систематическая теология по религиозно-психологическому методу» говорится не о методах религиозной психологии, а о религиозно-психологическом методе в теологии. К. Фосслер также ищет не то, чем различаются идеалистические и позитивистские методы логически, т.е. по типу образования понятий, а какой из этих методов *истинный*. История догм и методов — это история методов, оправдавших и зарекомендовавших себя.

Воббермин хочет показать, что религиозно-психологический метод является истинным и единственным, способным приблизиться к сути религии. Речь здесь идет не о типе образования понятий, как в *нейтральной логике*, и здесь не ставится вопрос: как собственно теоретик достигает своих результатов, — речь здесь идет *об истинных и ложных методах*. Из области логических проблем мы переходим в область *принципиальных наук* или *проблематики гуманитарных наук*. Именно в области проблематики собственно и состоит большинство *споров о методах*. На практике спорят преимущественно не о логическом характере отдельных гуманитарно-научных методов, а о сущности областей культуры.

Ротхакер показывает, что уже в самих названиях работ ясно выражена позиция по поводу сущности языка, религии, права, экономики или искусства. Но как обстоит дело с другими многочисленными методологическими спорами, которые не разрешаются в принципиальном рассмотрении, а, случайно возникнув однажды в рамках специальных дисциплин, ищут практического решения? Ротхакер предлагает рассмотреть разные примеры.

О чем, собственно, спорят представители «проблемно-исторических» и «культурно-исторических» методов в истории искусства? Сначала кажется, что речь идет о *чисто исторических* фактах. Одни говорят, что история искусств — это история *искусства*, только ис-

куста, она является историческим изложением специфических художественных проблем и их решений. Есть такие чисто имманентные периоды развития! Развитие искусства, говорят другие, тесно переплетается с духовной жизнью народа (или культуры или общества) и, наконец, с личностью, которая его создает. Из нее оно получает свое содержание. Оно участвует в стиле жизни, оно является отражением чувственных и нравственных идеалов своей эпохи, концентрацией общественного вкуса.

К этой типичной антитезе приходят *Генрих Вёльфлин* и *Георг Дехийо*. Дехийо пишет на первой странице своей «Истории немецкого искусства» с выраженным неприятием других точек зрения: ее *истинный герой — немецкий народ*. Что это означает? Не искусство как *автономная функция рассудка*, а народ, т.е. *совокупность жизни*, является носителем истории искусства и субъектом его развития. Именно содержание своей жизни он выражает в своем искусстве.

Там, где одна из совокупностей жизни или ее духовный стержень, состояние жизни поставлены в центр истории искусства, зовись она народом, культурой, эпохой, временем или обществом, индивидуализирована ли она в гении или обозначена как убеждения, этика, позиция, ощущение жизни или мировоззрение народа или гения, на фоне представляемого Вёльфлином или его художественным учителем *Адольфом Хильдебрандом* формализма самые разные мнения объединяются, несмотря на все различия романтической, национальной, социологической, индивидуалистической, жизненно-философской окраски.

Все романтическое искусствоведение, полагает Ротхакер, относится к этой «культурно-исторической» стороне. Греческое искусство не имело у *Ф.Г. Велькера* автономного развития, а являлось частью обширного общего. В его центре стоит греческий народный дух. Искусство раскрывает народный дух, который выражается в трех силах: религии, искусстве и поэзии. Так же рассматривает под углом зрения немецкого народного духа греческое искусство и *Отто Ян*. То можно сказать и о Карле Шнаазе. Греческий человек является центром греческой истории культуры *Якоба Буркхардта*². Греческая культура в своих отдельных достижениях является его олицетворением. Центром развития является человек, выражением — искусство. То, что действительно для мастера — действительно и для ученика. У *Лампрехта* развитие отдельных областей культуры, а с ними и искусства, тоже связано с развитием культурных эпох, т.е. типичных социально-психологических состояний, которые по содержанию представляют собой ступени высвобождения индивидуальности. В центре стоят на-

ции; как развиваются они, так развивается и их культурные ветви. Кстати, последствия, связанные с «греческим человеком», вряд ли можно представить сегодня. Готский, фаустовский человек или человек барокко также первичны по отношению к своим произведениям.

Итак, опираясь на Ротхакера, можно продемонстрировать, что это методологическое противоречие выходит далеко за рамки истории искусства. Греческая религия была для Велькера и его единомышленников выражением греческого народного духа, греческая философия — выражением греческого человека. Ранке в «Политическом разговоре» высказывает это же мнение по отношению к государственным конституциям. Даже военные законы, «имеющие такую безусловную и от хода внутреннего государственного управления независимую цель», неизбежно связаны с состоянием общества. Абсолютно ту же позицию мы найдем и в учениях исторической правовой школы и учении о государстве Адама Мюллера. Историческая национальная экономика *Бруно Хильдебранда* и *Рошера* распространила эту точку зрения на экономику. Развитие законов, экономики, искусства, религии неразрывно связано с общей историей. То же самое можно сказать и о немецком искусстве Дехийо, которое связано с немецкой жизнью. Точно так же археология в XIX в. была частью обширной науки о древности. Вместе с филологом и историком Древнего мира археолог служит исследованию античной жизни.

В тот момент, когда археология провозглашает себя греческой историей искусства, сразу изменяется вся картина научных взаимосвязей. Это разрывает узы с филологией, самый близкий коллега археолога уже больше не филолог, а современный историк искусств. Оба должны в первую очередь разбираться в искусстве. Искусство как автономная функция связывает их теснее, чем субстанция греческой жизни связывает историка греческих искусств и филолога. Точно так же от национальной филологии отделяется автономное выходящее за рамки языка и национальные границы литературоведение, чьей сутью является понимание сущности поэзии. История Реформации достается теологу, история экономики — экономисту, история конституции юристу. Чтобы понять конституцию, нужно в первую очередь быть юристом. Модификации автономного юридического — это нечто вторичное.

Если задуматься над тем, рассуждает Ротхакер, что речь здесь все же идет об «исторических» методологических спорах и методологических противоречиях, то сразу напрашивается вопрос: что здесь имеется в виду под «историческими» проблемами? Можно ли ответить на эти вопросы чисто историческими фактами? Ни больше ни мень-

ше, как все обсуждаемые выше принципиальные вопросы! *Так как в истории, точно так же, как и в методологии, идет речь о вопросах принципа в области истории.* И суть спора в том, какие моменты во всем феномене искусства на самом деле существенные. Если *формальные*, то последовательно нужно называть историю искусства проблемной историей. Если *содержательные* — то жизненной историей. При этом речь совсем не идет о радикальном «или-или» между формой и содержанием. Хватит одного решения в их соперничестве. С точки зрения истории это спор о так называемом априори написания истории, с материальной точки зрения — старый спор между *эстетикой формы и содержания*. Только содержательно-эстетические основные понятия претерпели некоторые изменения.

С эпохи романтизма содержание индивидуализировалось. «Общечеловеческая значимость», которую оно имело в универсально настроенной системе классицизма, распалась на содержание народных умов и при дальнейших индивидуалистических изменениях — на содержание гениев. Тем самым создалась необходимость больше внимания уделять субъективным носителям содержания, различавшегося по этим носителям, перейти от содержания произведений к содержанию их создателей, которые *выражали* свое содержание в произведениях. В классицизме гуманность тоже была не только содержанием, но и *одновременно убеждением*, имевшим классические формы. Теперь убеждения, этика, взгляды на жизнь, мировоззрение становятся психологическими и жизненно-философскими синонимами содержания. «Жизнь» стала его почти самым распространенным описанием.

Собственно, и смысл термина «жизнь» пережил в течение XIX в. и с момента расцвета модной философии целый ряд не всегда счастливых изменений, на деле же ничего не поменялось. Ранке абсолютно в духе своей уже обозначенной выше позиции определил отношение жизни и теории следующим предложением: *«содержание жизни она представляет мыслью»*. Что значит: политическая теория — это отражение жизненных политических отношений. Сегодня то же самое охотнее называют первенством «творческой жизни». «Творческий» в этой связи означает производство «нового», взрыв или расширение застывших форм и тем самым обогащение жизни. Обогащение, однако, значит содержательное обогащение. Это относится к области культурной философии, этики, теории познания и метафизики, а также к области эстетики. Там познанное содержание доминирует в понятии понятия, тут в понятии искусства. Так как тут именно *содержательный момент* немецкого духа доминирует над формальными закономерностями искусства вообще, так же как со-

держательный момент готского, который в понятии готского искусства является выражением готского человека, доминирует над формальным моментом только художественного. Этак особая историческая методологическая проблема вскоре оказалось старым *принципиальным вопросом* и, наконец, стало *философской проблемой первого порядка*. Самые нюансированные решения таких *философских* вопросов — это те, до которых историки довели свои принципиальные противоречия. Как они создают свои исторические произведения, целиком зависит от того, что за *духовная философия* является сутью их убеждений.

Тем самым обозначена типичная структура таких проблем. В отличном противопоставлении церковной истории *Фердинанда Кристиана Баура* и *Адольфа Гарнакка*, которой Эрнст Трёльч почтил Гарнакка в его 70-летие, при аналогичных условиях ясно сформулирован тот же результат, что и наш³. Гарнакка и Баура одинаково отклоняли супранатурализм присущий истории церкви в трудах древних авторов так же, как и атеистский натурализм Гиббонса. Но есть и различия. Баур следует саморазвитию и самодвижению идеи в истории, *рассматривает* историю церкви *диалектически* как становление Бога человеком. Гарнакк стремится к *созерцанию* христианского становления, ищет массовое и индивидуальное в особенности христианского духа в крупных конфессиях и соответствующих им народностях, как дух великих личностей становится институтом, и как из распавшихся институтов возникают новые личности, при этом он намного больше Баура берет в расчет «психологические случайности, пересечения, соприкосновения, контрасты».

Трёльч видит в *этих различиях* «исторической» методики два *разных видения «сущности духа и его становления»*. У Гарнакка *созерцание* истории может заменить *идею*, т.к. оно само является идеей, хотя и одновременно сохраняет конкретность и непостижимость жизни. Если «историческое мышление» Гарнакка больше эмпирично, чем спекулятивно, больше психологически-критично, чем конструктивно, то это различие исторических методов является ничем другим, как несовпадением основных понятий религии и, наконец, духа.

Возможно, эти структурные отношения станут еще понятнее, если посмотреть на методологические противопоставления: в *одном случае* это выраженная диалектическая позиция, в *другом* — религиозно-индивидуалистичная. В одном случае в центре религиозной философии стоит идея, в другом — личное религиозное *переживание*. Сформулированная как исторический метод, эта альтернатива назы-

вается историей догм или историей набожности. Видно, что методы религиозной философии определяют методы написания истории по тем же самым правилам простой последовательности, как и наоборот. Конечно, диалектик может однажды написать биографию, индивидуалист — объективную догматическую историю, при этом оба будут в этой области тем меньше искать суть религиозной жизни, чем теолог, который учится и учит искать суть религиозного развития принципиально в истории религиозной жизни, догматически будет приходиться к одной из диалектных систем. По религиозной истории Баура можно воссоздать его религиозную философию, как, наоборот, можно вывести исторический метод, который бы на вопрос о сути религии обязательно ответил посредством религиозно-психологических методов. Воздействие Гегеля на все гуманитарно-научные области, например возникновение психологических методов вне области религиозных наук, ясно показывает, что речь здесь идет об *общей гуманитарно-научной проблеме*.

Приведенные примеры претендуют на образцовую ценность. Тот, кто полностью их проанализировал, больше не пропустит аналогичные обстоятельства ни в одной методологической проблеме.

Обобщая, можно признать причиной всех методологических споров *философские противоречия*. Еще более обширными, чем рассматриваемые ранее философские противоречия между формой и содержанием, объективным духом и внутренней жизнью, являются противоречия между идеализмом и натурализмом. Прекрасным примером проникновения методов отдельных наук в философские мировоззрения является уже упомянутое сочинение *Карла Фосслера*. Здесь одновременно филолог, философ и ученый рассматривает все воздействие мировоззренческих решений вплоть до создания отдельных наук. Сама отправная точка идеалиста в корне отличается от позитивистской. Идеалист переходит от значения языкового целого к частностям, позитивист воссоздает язык, как физик, из мельчайших составных частей.

Такое же признание идеалистических позиций можно найти и в области искусствоведения, например, у *Алоиза Ригля*. Технологическую теорию искусства он считает «переносом дарвинизма в область духовной жизни», «частью материалистического мировоззрения». При этом он стремится «продвинуть на шаг дальше выведение одного из духовных выражений жизни человека из материальных предпосылок». Догматике «по сути механически-материального инстинкта подражания» он противопоставляет свое убеждение о спонтанности духа и превосходстве «свободно творящей художественной воли».

Вернер Зомбарт также подчеркивает, что «дух» предшествует институту, социалистическая мысль предшествовала социальному движению. В основе этого лежит аналогичное идеалистическое убеждение.

И наоборот, вряд ли стоит подробно объяснять, почему предпосылки социологии, исторического материализма, вопроса об исторических законах, замены вопросов сущности и действительности вопросами возникновения и происхождения религии, искусства, государства, права обозначают как натуралистические.

В произведениях отдельных наук натуралистические предпосылки могут быть и не такими явными. *Все методологические мероприятия, каждое ценностное суждение, каждый термин* научного произведения *определяются, в конечном счете, мировоззренческой перспективой*. Ничто не является само собой разумеющимся, все имеет свои предпосылки и следствия. Если биография задумана так, что она начинается с родословной, истории юности или духовно-исторической главой, то это в большинстве случаев уже симптоматично. Такой порядок может быть, конечно, и случайным, но если биограф все-таки что-то в него вкладывал, то это бросает свет на позицию автора по отношению к биологическим теориям наследственности, или же автор консервативно оценивает семейные традиции (сверхиндивидуальные объективации духовной жизни); сторонник начала биографии с историей юности придает «переживанию» совсем другое значение, чем достижению и его автономной законности, в которую представитель последней позиции и помещает своего героя.

Рационалист, однако, никогда не отдаст преимущества переживанию, философ жизни никогда не поставит формальное достижение над жизненным бытием. Но никогда также ярко выраженный дуалистический индивидуалист не позволит индивидууму органично вырасти из объективных взаимосвязей. Вплоть до элементов построения литературных произведений все *методическое проникнуто философскими предпосылками!*

Теперь становится понятной формальная связь гуманитарных наук. Мы приблизились к ней с самого низу, с опыта. Мы также нашли ее троичное обоснование: в *материальном* (мире человека), в *логическом* (общих логических вопросах) и теперь в *принципиальном*. Если проблема относится как к религиоведению, так и к юриспруденции, искусствоведению, экономике, наконец, ко всем специальным наукам и их частным дисциплинам, то мы вправе назвать ее общей гуманитарно-научной проблемой. Последнюю связь гуманитарных наук мы находим в *общности их проблематики*.

Философ, изучающий методологическую литературу многих отдельных наук, вначале находится перед девственным лесом. Тем более, что без энциклопедического образования Лейбница ему не под

силу разобраться в ее содержании. Ситуация упрощается, если он видит, как принципиальные проблемы истории искусства, истории права, истории религии сокращаются до нескольких центральных вопросов. Чем глубже он проникает, тем более упрощаются принципиальные вопросы, и он замечает, что в основе все ученые, когда они говорят о принципиальном, а не о количественно вещественном, спорят по *одному и тому же поводу*. Определенные общие гуманитарно-научные вопросы возникают все в новых облачениях: как найти суть религии или искусства без исторического материала, как, с другой стороны, братья за эту историю без понятия сути?

Является ли суть духовных феноменов конструктивной? спекулятивной? дескриптивной? интуитивной? психологической? генетической? Критические или генетические методы? Генетические или сравнительные? Сравнительные или психологические? Диалектные или трансцендентальные методы? Идеализм или позитивизм? Рационализм или историзм? Логическая или дескриптивная грамматика? Дедуктивная или эмпирическая экономика? Идея или личность? Индивидуум или массы и т.д. Какое бы принципиальное учение мы ни открыли, везде мы натолкнемся на эти вопросы уже в содержании.

Но тогда возникает вопрос: не отвечает ли на эти вопросы *философия*? Во-первых, этот вопрос неоднозначен, пока не будет точного различия между теорией и практикой ответа. Теоретически, конечно, задача философии состоит в том, чтобы провести строгое методологическое различие между опытным и абстрактным знанием. Так она и делала зачастую в творческие эпохи. Например, во времена «натуральной системы». То же самое происходило и во времена Гегеля, что стало самым большим примером такого непосредственного оплодотворения гуманитарных наук философскими теориями. После него в развитие гуманитарных наук вмешивался натуралистский позитивизм XIX в. (его как систему нельзя путать с простым коллекционированием). Последнюю попытку сделало неокантианство, сегодня феноменология идет по его стопам. Философ, вероятно, с этим согласится! Необходимо еще раз констатировать: там, где эти попытки не удавались, где философии нечего было сказать гуманитарным наукам, где ее основные понятия выступали как универсальные, но в действительности были односторонними, узкими и далекими от проблематики, где гуманитарные науки не чувствовали поддержки от этой духовной философии, там, конечно, ситуация обстояла по-другому. Отдельная наука *должна* иметь определенные ответы. Методологические проблемы требуют однозначных решений. Над ними и спорят методологи. Решение принципиальных вопросов необходимо для про-

движения их вперед. История гуманитарных наук состоит, в общем-то, из постоянной проверки новых принципов на фактах. Там где не работает специальная философия, гуманитарные науки сами берут на себя философские задачи. Теоретические претензии *философии как таковой* остаются при этом нетронутыми. Но «философ», который решает принципиальные вопросы, уже больше не *настоящий философ*. Обновитель отдельных наук возвышается до философского значения.

Можно выстроить *шкалу степени конкретности и абстрактности* гуманитарно-научных принципов. Своего рода пирамиду. На вершине стоит систематическая философия. На следующей ступени — специальные философии: философия искусства, философия религии и т.д. Они же стоят посередине внутри пирамиды между философией и отдельными науками. Само собой разумеется, они рассматриваются в духе системы. На практике же над ними работает не только философ. Еще на ступень конкретнее *систематические принципиальные науки* и систематические *методологии*.

Важно прояснить, что их проблемы большей частью совпадают. Когда я отмечаю, что язык — это организм, или следую методологически тому, что «истинный метод языковой философии это органический метод», все равно речь идет о только вторичных противопоставлениях внутри одной и той же «органологической» позиции. Это становится ясным, если такого «органика» противопоставить «психологисту», «логисту» или представителям других позиций.

На еще более конкретной ступени стоят живые методологические дискуссии. Они так же ведутся *теоретически*, могут даже иметь очень высокий теоретический уровень, но собственно *систематическим* это обсуждение уже не является. Если они охватывают всю область, то поднимаются на следующую ступень. Тем самым, кажется, самая нижняя граница достигнута. Но это не так. Теперь эти методологические проблемы, чье продвижение по ступеням мы рассматриваем, доходят до применения, а именно в *самых научных произведениях*. Методические учения всегда являются чем-то *относительно* философским, но научный прогресс происходит только в тех трудах, в которых эти методы оказываются продуктивными. Методологические споры, всегда скрывающие мировоззренческие импульсы, разгораются на деле. На нем же методы сначала и непосредственно осуществляются. Теория окружающей среды, например, встречается нам не только как взгляды Ипполита Тэна, считавшего, что: нужно попытаться понять художника исходя из его окружения или обращаясь не к методологии, а предметности. Художественное произведение, стало быть, вырастает из своего окружения. Это является принципиально-научным местом теории окружающей среды. В первую очередь она живет в произведениях, которые представляет Тэн⁴.

Принципиально каждая ступень пирамиды является идеалистической или натуралистической. *Ход мыслей, однако, ни в коем случае не связан с движением сверху вниз.* В этом можно убедиться в ходе конкретной работы. Идеалистическое решение в области философии включает в себя идеалистическое *применение* в области языка, так же как идеалистическое *языкознание* включает в себя идеалистическую *картину мира*. На этом философском значении основаны *крупные методологические новшества*. Благодаря нему они привлекают наше внимание, погружают нас в размышления, новая *принципиальная* концепция оказывается плодотворной для отдельных наук и, вытекая из мировоззренческого, выходит, однако, далеко за рамки своего предмета. Это конечный смысл новых рискованных методов: они выдвигают новое *мировоззрение*. Движение изменяется между вершиной и основой нашей пирамиды. Движение, однако, всегда там, где творит гений.

Так представляется история гуманитарных наук, ее периоды зависят от состояния крупных методологических направлений, как процесс постоянного внутреннего взаимодействия между философией и этой методологической основой. Нет ни одного методологического понятия вплоть до самых специальных теорий, которое бы не имело принципиального отношения к философии и подлинного философского значения. В каждом крупном мастерском произведении содержится новая концепция духовного мира, испытанная на вновь увиденных и ставших универсальными фактах. Именно влияние философии сделало развитие гуманитарных наук таким непостоянным в сравнении с развитием естественных наук. Последние, намного более постоянные, имеют совсем другие отношения с историей философии. На самом деле разница в развитии гуманитарных и естественных наук состоит только в том, что принципы естественных наук со времени Галилея остаются относительно стабильными. То, что это относительно, знает каждый знаток их истории. Настоящее учит нас особенно убедительно. Однако «натуралистский» мотив *освоения природы* и сегодня остается основным. Эта *единственная* точка зрения сопровождала естествознание все время. Прогресс гуманитарных наук, а он тоже основан на исследовании фактов, совсем в другой мере связан с развитием и даже противоречием «*точек зрения*». Для начала необходимо раз и навсегда уяснить их философское и мировоззренческое значение. Нет другого средства для того, чтобы полностью разобраться в гуманитарно-научных понятиях и методах, кроме одного: проследить их мировоззренческие корни.

Гуманитарные науки вовлечены в крупные мировоззренческие противоречия. В них кроется ключ к решению всех методологических проблем. В созданном Гегелем великом синтезе, который не слу-

чайно так плодотворно повлиял на гуманитарные науки, нельзя усматривать только его конструктивную сторону, диалектный метод, который с традиционной точки зрения был основополагающим, и только позднее его сменили историко-критические методы эмпиризма. В одной системе был связан весь огромный потенциал духовно-философского развития, поэтому этот потенциал как таковой и смог, полностью абстрагируясь от своих исторических форм воплощения, выйти из связывающей его системы. Его анализ должен быть показательным, и в этой связи он никак не связан с историческим познанием.

В системе Гегеля был в первую очередь оттеснен на задний план *натурализм*. Немецкие философы от Канта до Гегеля являются классиками *идеализма*.

Противопоставление идеализма и натурализма менее всего из всех мировоззренческих вопросов нуждается в подробном рассмотрении. Как самое популярнейшее мировоззренческое противопоставление оно прорабатывалось в бесчисленном количестве сочинений. Среди классиков можно назвать работу *Фихте* «Первое введение в наукоучение». Упомянем также непревзойденную монографию *Эрнста Ласа* «Идеализм и позитивизм» (1879) как первого крупного полемического произведения об идеализме и позитивизме. Жаркие споры неокантианства и позитивистов в последней трети XIX в. предлагали и другие достойные внимания мотивы исторической методологии.

Для окончательного уяснения этих противопоставлений не хватает одного: понимания всего спектра проявлений идеалистических мотивов. И не только в отношении представляемых разными идеалистическими позициями *основных понятий*, таких как идея, ценность, цель, субъект и т.д., но и в отношении *области* их проявлений, как, например, теория познания, этика, правовая философия, философия искусства. И, наконец, нерешенной остается большая задача: познать *основную* идеалистическую *тенденцию*, которая овладела самими разнообразными систематическими концепциями и областями, в ее глубочайшей сути.

Противопоставление идеализма и натурализма пытались заключать в самые разные формулы. Очень поучительной является альтернатива *Николая Гартмана* («Основные черты метафизики познания», 1921): или объект подчиняется субъекту, или субъект — объекту, или оба подчиняются третьему. Идеалистическая позиция тут является неопровержимо правильной, в конце, однако, слишком узко характеризована. Идеалистическая позиция не является преимущественно познавательной-теоретической и метафизической, нельзя также рассматривать как само собой разумеющееся то, что альтернатива

«субъект-объект» охватывает все другие имеющие право на существование альтернативы, как предпочитаемое *Риккертом* противопоставление ценности и бытия.

Идеалистическая позиция сама по себе остается полностью равнодушной к тому, является ли она главенствующей по отношению к мышлению, ценности, обязанности, законности, цели, идее, идеалу, или к субъекту, сознанию, личности, рассудку, духу, душе (в эмфатическом смысле) или форме, единству, идентичности, или к деянию, автономии, спонтанности, свободе или Богу, трансценденности и т.д.

Во всех этих понятиях основная идеалистическая тенденция смогла утвердить себя в смене систем. Отчетливее всего, наверное, в отношении тех основных понятий, перечислять которые излишне. Так любой идеализм является дуалистическим.

При этом нужно учитывать, что эти понятия имеют такой обширный смысл, что они в своем противопоставлении объекту, бытию, действительности, видимости выходят далеко за рамки метафизики и теории познания.

Это вопрос простой последовательности, что идеалистический теоретик познания имеет также идеалистическую этику, наконец, идеалистическую философию права, языковую философию, эстетику и т.д. Само собой разумеется, что идеалистической «основе» должны соответствовать особые дисциплины. Есть, правда, определенные систематические приемы, которые избавляют определенные части системы от вынужденного систематизирования. Однако эти приемы только подтверждают правило.

Тот, кто, будучи теоретиком познания, утверждает, что содержание познаваемых понятий несет нам чувственность, тот получит также как этик и содержание нравственного познания из чувственности, т.е. ощущения и чувства. Необходимым коррелятом познавательно-теоретического сенсуализма является этический сенсуализм, выступающий в таких своих подвидах, как гедонизм, eudaimonism и т.д., точно соответствующий особенностям своего познавательно-теоретического коррелята. Если у духа (субъекта и т.д.) *абсолютно* отсутствуют априорные элементы, элементы формы, спонтанность, автономия и т.д. (обычно это решается уже при создании систем), то эти моменты *должны* отсутствовать и в особых областях. Там, где сознание является *tabula rasa*, без свойств и качеств, оно не *может* определять само себя. Там, где идеальные понятия действительного предшествуют каждому опыту, где врожденные идеи определяют дух, где в нем заложены основные реакции на соприкосновение с окружающим миром, где чувственный мир считается обманчивым, там, с другой стороны, исключено, чтобы этому чувственному миру была бы вверена нравственная жизнь.

Разумеется, это действительно и для подчиненной этике философии права или эстетики. Свободные учения всегда идеалистичны. Юридические теории окружающей среды так же натуралистичны, как и литературно-исторические. Точно так же в эстетическом главенствует априори, будь оно идеального содержания или идеальной формы.

И не только эстетические теории являются идеалистическими. Не только мышление стремится к беспрекословному единству. То же самое действительно для духа вообще в его совокупной продуктивной деятельности. Художник также не противоречит себе. Разве можно себе представить, что Микеланджело со всей ответственностью передал бы общественности картину в стиле побежденных нидерландцев? Разве будет баварец или шваб сознательно и серьезно говорить на берлинском диалекте, чтобы перенести вопрос в обыденную жизнь и вроде бы полностью нейтральную в мировоззренческом отношении область? Если человек действует с полной ответственностью, и это совсем не значит, что по принципам, правилам и рецептам, то он обязательно представляет какую-либо позицию. И эта позиция имеет свои последствия. Жизнь сама стремится к беспрекословному единству. Не то, чтобы жизнь как целое была бы лишена конфликтности. Это ведь не наука. Но в ней как в целом есть противоречия. И только потому, что силы, которые выступают представителями этих противоречий, последовательны, они приводят в рамках совокупности жизни к спорам и противоборствам. Совокупность жизни является сценой для напряженных жизненных битв. Но как борющаяся личность или сама борьба, жизнь постоянно стремится к беспрекословности и последовательности. Только поэтому может идти речь и о жизни в единении.

О генетических отношениях между жизнью и духом еще совсем ничего не сказано. Мы не собираемся обсуждать, является ли жизнь в единении источником и фундаментом системы, или они кроются в чистом познании и уже от него применяются в этической области и в жизни. Очень важно для понимания всех мировоззренческих проблем, абстрагируясь от всех психологических и генетических вопросов, обратить свое внимание исключительно на *содержания*. Речь идет не о фактах и процессах, и не о настроении, а о духовном содержании. Оно также скрывается в жизни. Все, что является содержанием, как духовное обязательно стремится к последовательности. Поэтому не только мысли, но и все выражения духа (а как «выражения» в объективном смысле целесообразно первоначально рассматривать духовное) связаны между собой. По отношению друг к другу они связаны

простой последовательностью, т.е. систематически. Философские системы — это обоснованные системы. Жизненные системы, однако, тоже могут называться системами, т.к. они обосновываемы.

Уже сейчас, видимо, необходимо обратить внимание на то, что мировоззрения совсем необязательно однозначно исходят из определенных психических мотивов или вообще являются врожденными с характером, так же как определенные психические мотивы со своей стороны могут быть не связаны с определенным мировоззрением.

Из соображений методической ясности можно *вначале* вообще не проводить резких границ между мировоззренческим учением и «психогнозисом». Поэтому слова «господствовать» и «любить» кажутся мне неподходящими для однозначного выяснения структуры философских мировоззрений. Воля к властвованию над природой лежит в основе как натуралистических систем, так и мировоззрения Фихте, так что мотив собственно способен сбить с толку самые диаметрально противоположные противоречия. А слово «любовь» издавна означало земную и неземную любовь.

Что же именно, по мнению Ротхакера, объединяет многочисленные идеалистические позиции? Что является общим мировоззренческим фоном их систематического разнообразия?

Каждое мировоззрение и каждая философская система ищет во всем доступном сознанию мире момент, который рассматривался бы как *последняя инстанция*. Как *непосредственно* односторонний момент, непосредственно, потому что никакая другая инстанция не выступит для него посредником, но именно поэтому этот момент и оказывается недоказуемым. Сенсуалист верит в последней инстанции только смысл. Идеалист лишает даже их этой последней ценности. Он асенсуалист или антисенсуалист. Собственно вне *мира смыслов* стабилизирует он *свою* инстанцию как *rocher de bronze* и потом дает ей имя божественного, вечного, идеального, действительного.

Идеализм — это религия обязательного. Этим поставлены все его дальнейшие оценки.

Это обязательное как стабильный пункт в явлениях неподвластно становлению. Оно как сверхчувственное избавлено от *времени*. Оно не может служить чужим целям и является тем самым *самоцелью*. Но это значит: оно *абсолютно*. По отношению к чувственности оно *трансцендентно*. И т.к. оно главенствует над ней, ему достаются предикаты априорности, формы, спонтанности и т.д. Оно находится в сфере действия, напротив чувственной воли как *должное*. И являет тем самым прототип каждого *дуализма*.

Если оно заложено в *субъекте*, оно *автономно* по отношению к чувственным условиям как специфически гетерономному, оно *спонтанно*, т.е. не обусловлено, *свободно*, т.е. само себя определяет. Именно как автономность нерушимой личности представлял идеализм *Фихте*, так характеризовал этот идеализм *Дильтея* как «идеализм свободы» и «идеализм личности».

Это *субъективистская* форма дуалистического идеализма, которой в понятиях *идеи, ценности, Бога* противопоставлена форма больше *объективистская, вещественная, трансцендентная*. Обе формы мы объединяем под названием *дуалистический идеализм* и вместе с *Дильтеем* предпочитаем обозначение «объективный идеализм» другому подвиду идеализма, который не в духе выраженного дуалистического образа рассмотрения понимает идею как вещественную или трансцендентную, а совсем другим образом объединяет ее монистически с чувственностью.

Ротхакер пытается охарактеризовать человека как творца культурного мира, а сами конкретные культуры он трактует как определенные стили жизни, которые должны быть сведены и объяснены в конечном счете основополагающими структурами человеческого бытия. Человек, по *Ротхакеру*, уже с самого начала оказывается в определенной жизненной ситуации с соответствующим горизонтом эмоционального восприятия, исходя из которой он проявляет свою деятельную активность. Человек окружен таинственной реальностью, которая не дана в готовом виде, совершенно загадочна и иррациональна. Из этой действительности, мировой материи он впервые конституирует свои «миры». Практическое отношение к миру трактуется им как эмоционально-экзистенциальное отношение, как биологическое и экзистенциальное переживание действительности.

Примечания

- ¹ *Григорьян Б. Т.* Философская антропология. М., 1982.
- ² *Буркхардт Я.* Культура Возрождения в Италии. М., 1996.
- ³ *Трёлч Э.* Историзм и его проблемы. М., 1994.
- ⁴ *Тэн Ипполит.* Философия искусства. М., 1996.

Основные феномены человеческого бытия в трактовке Е.Финка

Финк рассматривает разломленность человеческого бытия на фрагментарные формы жизни, мужскую и женскую, как нечто большее, нежели случайные биологические состояния, нежели чисто внешняя обусловленность психофизической организации. Двойственность полов, по его мнению, относится к бытийному строю нашего конечного существования и является фундаментальным моментом нашей конечности как таковой. Каждый из нас выступает одновременно личностью и носителем пола, индивидом лишь в пространстве рода, каждый из нас лишен другой половины человеческого бытия, лишен в такой степени, что именно эта лишенность и порождает величайшую и могучую страсть, глубочайшее чувство, смутную волю к восполнению и томление по непреходящему бытию — загадочное стремление обреченных на смерть людей к некоей вечной жизни.

О том, как Эрос в своей последней смысловой глубине отнесен к бессмертию смертных, Платон рассказывает в «Пире» устами пророчицы Диотимы: тайна всякой человеческой любви — воля к вечности во времени, влечение к устоянию, к длительности именно конечного во времени человека, гонимого раздирающим потоком времени, знающего о своей брэнности. К тому, что без труда дается бессмертным богам в их самодостаточности, стремятся смертные люди, которые не в состоянии уберечь свое бытие от разрушительной силы времени, — и они почти обретают вечность в объятии. Возможно, доставляемое Эросом переживание вечности содействовало выработке человеческого представления о вечности и бессмертии богов, содействовало возникновению понятия бытия, разделившего

смертное и бессмертное: бытие во времени и бытие по ту сторону всякого времени. Возможно, в человеческой любви, считает философ, коренится та поэтическая сила, что создала миф, и тогда Эрос на самом деле оказался бы старейшим из богов.

Все рассмотренные до сих пор основные экзистенциальные феномены, по мнению Финка, суть не только существенные моменты человеческого бытия, но также и источник человеческого понимания бытия, не только онтологические структуры человека, но и смысловой горизонт человеческой онтологии. Тот способ, каким мы понимаем бытие, как мы рассматриваем многообразное сущее, как мыслим себе очертания вещи, проводим различие между безжизненным и одушевленным бытием, между видами и родами разнооформленных вещей, как мы толкуем сущность и существование, различаем действительность и возможность, необходимость и случайность и т.п. — все это определено и обусловлено своеобразием нашего разума, структурой познавательной способности. Но ведь наш разум есть разум открытого смерти и смерти предуготовленного существа, разум действующего, трудящегося и борющегося создания, разум преимущественно практический, наконец — разум творения, раздвоенного на две полярные формы жизни и томящегося по единению, исцелению и восполнению. Наш разум не безразличен по отношению к основным феноменам нашего существования, неизбежно он является разумом конечного человека, определенного и обусловленного в своем бытии смертью, трудом, господством и любовью.

Финк отмечает, что конечность человеческого разума постигается недостаточно, когда ее истолковывают в качестве ограниченности, суженности, стесненности, т.е. пытаются определить через дистанцию, отделяющую человеческий разум от некоего гипотетического разума божества или мирового духа. Измеренный божественной меркой, человеческий разум оказывается несущественным, убогим, жалким, тусклым огоньком, изгнанным в дальние дали от сияния, озаряющего вселенную. Разум бога не знает ни смерти, ни труда, ни господства над равным, ни любви как стремления соединиться с утраченной другой половиной своего бытия. Считается, что божественный разум безграничен, закончен, завершен и блаженно покоится в себе. Для нас непостижимо, каким образом Бог понимает бытие, исходя из своего всемогущества, всеприсутствия и всезнания. Но поэтому он и не может быть меркой для конечного человеческого разума. Всякая попытка уподобить себя богу есть высокомерие. Неоднократно в истории западной метафизики создавалась трагическая ситуация, в которой истолкование бытия человеком связывалось с

желанием поставить себя на место божественного разума или хотя бы по аналогии снять «дистанцию», перебросить мостик между конечным и бесконечным бытием с помощью *analogia entis*. С этой традицией следует порвать, если мы готовы вступить в истину нашего конечного существования и адекватно воспринять нашу антропологическую реальность.

Какие же имеются человеческие основания для того, чтобы человек постоянно перескакивал через свое «*condition humaine*», казался способным отринуть свою конечность, мог овладевать сверхчеловеческими возможностями, грезить об абсолютном разуме или абсолютной власти, мог измыслить действительное и примыслить недействительное, был в состоянии освободиться от тягот нашей жизни — бремени труда, остроты борьбы, тени смерти и мук любовного томления? Пожалуй, не следует торопиться с психологическим объяснением, предостерегает Финк, и указывать на особую душевную способность — способность фантазии. Невозможно оспаривать существование этой способности. Всякий знает ее и бесчисленные формы ее выражения. Несомненно, сила воображения относится к основным способностям человеческой души; она проявляется в ночном сновидении, в полусознанной дневной грезе, в представляемых влечениях нашей инстинктивной жизни, в изобретательности беседы, в многочисленных ожиданиях, которые сопровождают и обгоняют, прокладывая ему путь, процесс нашего восприятия.

Действительно, фантазия действует почти повсеместно: она гнездится в нашем самосознании, определяя тот образ, который складывается у нас о себе, или же тот, в котором нам хотелось бы видиться ближним, она ловко сопротивляется беспощадному самопознанию, приукрашивает или искажает для нас образ другого, определяет отношение человека к смерти, наполняет нас страхом или надеждой, она — в качестве творческого озарения — направляет и окрыляет труд, она открывает возможность политического действия и просветляет друг для друга любящих. Тысячью способов фантазия проникает человеческую жизнь, таится во всяком проекте будущего, во всяком идеале и всяком идоле, выводит человеческие потребности из их естественного состояния к роскоши; она присутствует при всяком открытии, разжигает войну и кружит у пояса Афродиты.

Фантазия открывает нам возможность освободиться от фактичности, от непреклонного долженствования так-бытия, освободиться хотя бы не в действительности, а «понарошку», забыть на время невзгоды и бежать в более счастливый мир грез. Она может обратиться в опиум для души. С другой стороны, фантазия открывает велико-

лепный доступ к возможному как таковому, к общению с быть-могущим, она обладает силой раскрытия, необычайной по значению. Фантазия — одновременно опасное и благодатное достояние человека, без нее наше бытие оказалось бы безотрадным и лишенным творчества. Проницая все сферы человеческой жизни, фантазия все же обладает особым местом, которое можно счесть ее домом: это игра¹.

Так Финк называет пятый из основных феноменов человеческого существования. Если он назван последним, то не потому, что является «последним» в иерархическом смысле — менее значительным и весомым, нежели смерть, труд, господство и любовь. Игра столь же изначальна, как и эти феномены. Она охватывает всю человеческую жизнь до самого основания, овладевает ею и существенным образом определяет бытийный склад человека, а также способ понимания бытия человеком. Она пронизывает другие основные феномены человеческого существования, будучи неразрывно переплетенной и скрепленной с ними. Игра есть исключительная возможность человеческого бытия. Играть может только человек. Ни животное, ни Бог играть не могут. Лишь сущее, конечным образом отнесенное к всеобъемлющему универсуму и при этом пребывающее в промежутке между действительностью и возможностью, существует в игре. Эти «тезисы» нуждаются в пояснении, так как на первый взгляд противостоят привычному жизненному опыту.

Каждый знает игру, это совершенно знакомое явление, поясняет Финк, но, по Гегелю, знакомое еще не есть познанное. Как раз то, что кажется нам привычным и само собой разумеющимся, порой наиболее упрямо ускользает от какого бы то ни было понятийного постижения. Каждый знает игру по своей собственной жизни, имеет представление об игре, знает игровое поведение ближних, бесчисленные формы игры, знает общественные игры, цирцевские массовые представления, развлекательные игры и несколько более напряженные, менее легкие и привлекательные, нежели детские игры, игры взрослых; каждый знает об игровых элементах в сферах труда и политики, в общении полов друг с другом, игровые элементы почти во всех областях культуры. *Homo ludens*² неотделим от *Homo faber* и *Homo politicus*.

Игра есть такое измерение существования, которое многочисленными нитями сплетено с другими измерениями. Всякий человек играл и может высказаться об игре, опираясь на собственный опыт. Чтобы сделать игру предметом размышления, ее не нужно приносить откуда-либо извне: сообразно с обстоятельствами мы обнаруживаем, что вовлечены в игру, мы накоротке с этой ключевой

возможностью даже тогда, когда на самом деле не играем или полагаем, что давно оставили позади игровую стадию своей жизни. Каждому известно несчетное число игровых ситуаций в частной, семейной и общественной сферах. Они изобилуют игровыми действиями, которые суть повседневные события и происшествия в человеческом мире. Никому игра не чужда, всякий знает ее по свидетельству собственной жизни.

Будничная привычность игры, однако, зачастую препятствует более глубокой постановке вопроса о сущности, бытийном смысле и статусе игры. Такая привычность, по мнению Финка, совершенно заслоняет вопрос о том, действительно ли и в какой мере игровое начало человека определяет и оформляет его понимание бытия в целом. Будничная привычность игры чаще всего остается без вопросов благодаря будничному толкованию игры. В качестве основного феномена игра обладает структурой истолкованности. И это толкование не сводится к примеси частного или общественного сознания, которая могла бы и отсутствовать. Основные экзистенциальные феномены — не просто бытийные способы человеческого существования: они также и способы понимания, с помощью которых человек понимает себя как смертного, как трудящегося, как борца, любящего и игрока и стремится через такие смысловые горизонты объяснить одновременно бытие всех вещей.

Что же характеризует будничное толкование человеческой игры? Не что иное, как попытка вытеснить игру из сущностного центра человеческого бытия, лишить ее сути, понять ее как «пограничный феномен» нашей жизни, забрать у нее весомость и подлинное значение. Хотя очевидны частота игровых действий, интенсивность, с какой предаются игре, ее растущая оценка в связи с возрастанием свободного времени в технизированном обществе, — по-прежнему в игре принято усматривать прежде всего «отдых», «расслабление», времяпрепровождение и радостную праздность, благотворную «паузу», прерывающую рабочий день или присущую дню праздничному. Там, где толкование игры исходит из ее противопоставления труду или вообще серьезности жизни, там мы имеем дело с наиболее поверхностным, но преобладающим в повседневности пониманием игры.

Игра при этом, как показывает Финк, считается неким дополнительным феноменом, чем-то несерьезным, необязательным, произвольно-самовольным. Даже признавая, что игра имеет власть над людьми и своим очарованием прельщает их, игру все же не рассматривают с точки зрения ее позитивного значения и неверно толкуют как некую интермедию между серьезными жизненными занятиями,

как паузу, как наполнение свободного времени. Сказанное о будничном толковании игры, которое ее умяляет, относится прежде всего к жизни взрослых. Игруют — да ведь только между делом, шутки ради, для развлечения, времяпрепровождения, ради того, чтобы на время выпрячься из кабалы труда, а может, даже и с терапевтическими целями: расслабиться, восстановиться, отстраниться от серьезности жизни — игрой пользуются как сном. Считается, что реальность взрослой жизни — решения, решения моральные и политические, тягость труда, острота борьбы, ответственность за себя и за близких. Будто бы только ребенку пристало жить игрой, проводить часы в радостной беззаботности, попусту расточать время.

Счастье детства, блаженство игры — мимолетны, как мимолетен этот период времени нашей жизни, когда мы еще имеем время, потому что еще не знаем о нем, еще не видим в «теперь» «уже», «никогда больше» и «еще не», когда наша жизнь мчит в глубоком и неосознанном настоящем, когда жизненный поток увлекает нас, не ведающих о течении, стремящемся к нашему концу. Чистое настоящее детства и считается обычно временем игры. Играет ли по-настоящему и в подлинном смысле слова только дитя, а во взрослой жизни присутствуют лишь какие-то реминисценции детства, неосуществимые попытки «повторения», — или же игра остается основным феноменом и для других возрастов?

Понятие «основной феномен» не подразумевает требования, чтобы явленный образ человеческой жизни непременно и непрерывно выказывал какой-то определенный признак. Вопрос о том, является ли игра основным экзистенциальным феноменом, не зависит от того, играем ли мы постоянно или же только иногда. Основным феноменам вовсе не обязательно проявляться всегда и во всех случаях в виде какой-то постоянной документации. Да это и не необходимо — чтобы они «могли» проявляться непрерывно. То, что определяет человека как существо временное в самом его основании, вовсе не должно происходить в каждый момент «теперь» его жизни. Смерть все же расположена в конце времени жизни, любовь — на вершине жизни, игра (как детская игра) — в ее начале. Подобная фиксация и датировка во времени упускает то, что основные экзистенциальные феномены захватывают человека всецело. Смерть — не просто «событие», но и бытийное постижение смертности человеком. Так и игра: не просто калейдоскоп игровых актов, но, прежде всего, основной способ человеческого общения с возможным и недействительным.

Игра — это импульсивное, спонтанное протекающее вершение, окрыленное действие, подобное движению человеческого бытия в себе самом. Но игровая подвижность не совпадает с обычной формой движения человеческой жизни. Рассматривая обычное действие, во всем сделанном мы обнаруживаем указание на конечную цель человека, на счастье, эвдаймонию. Жизнь принимается в качестве урока, обязательного задания, проекта; у нас нет места для отдыха, мы воспринимаем себя «в пути» и обречены вечно быть изгнанными из всякого настоящего, увлекаемыми вперед силой внутренне-го жизненного проекта, нацеленного на эвдаймонию.

Мы все неустанно стремимся к счастью, но не едины во мнении, в чем же оно заключается. В напряжении нас держит не только беспокойный порыв к счастью, но и неопределенность в толковании «истинного счастья». Мы пытаемся заработать, завоевать, за-любить себе счастье и полноту жизни, но нас постоянно влечет за пределы достигнутого, всякое доброе настоящее мы жертвуем неведомому «лучшему» будущему. Хотя игра как игранье есть импульсивно подвижное бытие, она находится в стороне от всякого беспокойного стремления, проистекающего из характера человеческого бытия как «задачи»: у нее нет никакой цели, ее цель и смысл — в ней самой. Игра — не ради будущего блаженства, она уже сама по себе есть «счастье», лишена всеобщего «футуризма», это дарящее блаженство настоящее, непредумышленное свершение. Ниоим образом это не исключает того, чтобы игра содержала в себе моменты значительного напряжения, как, например, игра-состязание.

Но игра, со своими волнениями, со всей шкалой внутреннего напряжения и проектом игрового действия, никогда не выходит за свои пределы и остается в себе самой. Глубокий парадокс нашего существования состоит в том, что в своей продолжающейся всю жизнь охоте за счастьем мы никогда не настигаем его, никого нельзя перед смертью назвать счастливым в полном смысле слова, и что мы тем не менее, оставив на мгновение свое преследование, неожиданно оказываемся в «оазисе» счастья. Чем меньше мы сплетаем игру с прочими жизненными устремлениями, чем бесцельней игра, тем раньше мы находим в ней малое, но полное в себе счастье. Дионисийский дифирамб Ницше «Среди дочерей пустыни», зачастую недооцениваемый и неправильно толкуемый, воспевает как раз чары и оазисное счастье игры в пустыне и бессмысленности современного бытия, порождаемых обесцениванием некогда высших ценностей. Игра не имеет «цели», она ничему не служит. Она бесполезна и никчемна: она не соотнесена с какой-то конечной целью — конечной целью чело-

веческой жизни, в которую верят или которую провозглашают. Подлинный игрок играет ради того, чтобы играть. Игра — для себя и в себе, она более, нежели в одном смысле, есть «исключение».

Часто утверждают, что игра целедостаточна в самой себе, что она несет в себе цели, которые, однако, не выходят за пределы игровой структуры. Но ведь и всякое законченное трудовое действие несет цели в себе, единичные приемы согласованы друг с другом, происходят по единому плану, направляются единым замыслом. Однако трудовое действие в целом служит выходящим за его пределы целям, вплетено в более широкий смысловой контекст. Игровому действию присущи лишь имманентные ему цели. Если мы играем ради того, чтобы за счет игры достичь какой-то иной цели, если мы играем ради закалки тела, ради здоровья, приобретения военных навыков, играем, чтобы избавиться от скуки и провести пустое, бессмысленное время, — тогда мы упускаем из виду собственное значение игры.

Считается, что игре воздается сполна, если ей приписывается биологическое значение какой-то еще пока безопасной, лишенной риска тренировки и отработки будущих серьезных дел нашей жизни. Игра в этом случае служит для подготовки — сначала посредством ни к чему не обязывающих проб-поступков и способов поведения, которые позднее станут обязательными и неотменимыми. Именно в педагогике обнаруживается значительное число теорем, низводящих игру до предварительной пробы будущего серьезного действия, до маневренного поля для опытов над бытием. При таком понимании игры ее польза и целительная сила усматриваются в том, чтобы в направляемой и контролируемой детской игре предвосхитить будущую взрослую жизнь и плавно, через игровой маскарад, подвести питомца ко времени, когда лишнего времени у него не останется: все поглотят обязанности, дом, заботы и звания. Оставляем открытым вопрос, исчерпывается ли подобным пониманием игры ее педагогическая значимость и вообще — ухватывается ли хотя бы приблизительно. Мы скептически относимся к широко распространенному мнению, будто бы игра принадлежит исключительно детскому возрасту. Конечно, дети играют более открыто, притворяясь и маскируясь меньше, нежели это делают взрослые, но игра есть возможность не только ребенка, но человека вообще.

Человек как человек есть игрок. Игровому свершению присуща особая настроенность, настроение окрыленного удовольствия, которое больше простой радости от свершения, сопровождающего спонтанные поступки, радость, в которой мы наслаждаемся своей свободой, своим деятельным бытием. Игровое удовольствие — не только

удовольствие в игре, но и удовольствие от игры, удовольствие от особенного смешения реальности и нереальности. Игровое удовольствие объемлет также и печаль, ужас, страх: игровое удовольствие античной трагедии охватывает и страдания Эдипа. И игра-страсть, переживаемая как удовольствие, влечет за собой катарсис души, который есть нечто большее, нежели разрядка застоявшихся аффектов. Далее, игра связана с правилами. То, что ограничивает произвол в действиях играющего человека, — не природа, не ее сопротивление человеческому вторжению, не враждебность ближних, как в сфере господства, — игра сама полагает себе пределы и границы, она покоряется правилу, которое сама же и ставит. Играющие связаны игровым правилом, будь то соревнование, карточная игра или игра детей. Можно отменить «правила», договориться о новых. Но пока человек играет и осмысленно понимает процесс игры, он остается связанным правилами. Первым делом играющие договариваются о правилах — пусть это даже будет условленная импровизация. Конечно, не все время изобретаются «новые» игры — готовые игры с твердыми, известными правилами существуют в любой социальной ситуации. Но есть и творческое изобретение новых игр, возникающих из спонтанной деятельности фантазии и затем «фиксируемых» во взаимной договоренности. Однако мы играем не потому, что в окружающем социуме имеются игры: игры наличны и возможны лишь потому, что мы играем в сущностной основе своей.

Чем мы играем? На этот вопрос нельзя ответить сразу и недвусмысленно. Всякий игрок играет прежде всего самим собой, принимая на себя определенную смысловую функцию в смысловом целом общественной игры: он играет средствами игры (игральщиками), вещами, признанными подходящими для игры или специально для нее изготовленными. К таким средствам относятся: игровое поле, обозначения границ, отметки, необходимые инструменты, вспомогательные средства вещественного характера. Не все игральщики есть игрушки в строгом смысле слова. Там, где игра является в чистой двигательной форме (спорт, соревнования и т.д.), она нуждается в разнообразном игровом инвентаре. Но чем больше игра приобретает черты игры-представления, тем больше в игровом инвентаре от настоящей игрушки. Кажется, что об игрушке может рассказать любой ребенок, и, однако, природа игрушки — темная, запутанная проблема. Само название двусмысленно: мы зовем какую-либо вещь игрушкой, когда считаем, что можно приспособить ее для игры.

Финк говорит это как бы со стороны; с точки зрения неиграющего, не вовлеченного в игру. Какие-то чисто природные вещи могут показаться нам пригодными для чужой игры, например ракушки на

берегу для детской игры. С другой стороны, нам известно об искусственном производстве и изготовлении игрушек для определенной игровой потребности. Значит, люди не производят игрушки в игре: они производят их в труде, серьезном трудовом действии, снабжающем игрушками рынок? Человеческий труд, таким образом, производит не только средства пропитания и инструменты для обработки природного материала, он производит жизненно необходимые вещи и для других измерений бытия, производит оружие воина, украшения женщин, культовый инвентарь для богослужения и — игрушку, насколько игрушкой могут быть искусственные вещи. С этой точки зрения игрушка есть один из предметов в общем контексте единой мировой реальности, бытующий иначе, но все же не менее реально, чем, например, играющий ребенок. Кукла — чучело из пластмассы, приобретаемое за определенную цену. Для девочки, играющей в куклу, кукла — «ребенок», а сама она — его «мама». Конечно же, девочка не становится жертвой заблуждения, она не путает безжизненную куклу с живым ребенком.

Играющая девочка живет одновременно в двух царствах: в обычной действительности и в сфере нереального, воображаемого. В своей игре она называет куклу ребенком: игрушка обладает магическими чертами, она возникает, в строгом смысле, не благодаря промышленному производству, она возникает не в процессе труда, но в игре и из игры. При этом игра является проектом особого смыслового измерения, не включающаяся в действительность, но, скорее, парящая над нею в качестве некоей неуловимой видимости. Здесь раскрывается сфера возможного, не связанная с течением реальных событий, область, которая, хоть и нуждается в месте и использует его, занимает пространство и время, но сама по себе не является частью реального пространства и времени: нереальное место в нереальном пространстве и времени.

Игрушка возникает тогда, когда мы перестаем рассматривать ее в качестве фабричного изделия, извне, и начинаем смотреть на нее глазами игрока, в рамках единого смыслового контекста игрового мира. Творческое порождение игрового мира — особенная продуктивность игры-представления — чаще всего имеет место в рамках коллективного действия, сыгранности игрового сообщества. Созидая игровой мир, играющие не остаются в стороне от своего создания, они не остаются вовне, но сами вступают в игровой мир и играют там определенные роли. Внутри созданного фантазией творческого проекта игрового мира играющие маскируют себя как «творцов», некоторым образом теряются в своих созданиях, погружаются в свою роль и встречаются с партнерами по игре, которые также играют определенные роли.

Конечно, вещи игрового мира никоим образом не перекрывают реальные вещи реального мира: они лишь преобразуют их в атмосфере продуцированного смысла, но не меняют их реально в их бытии. Сила игровой фантазии в реальности, разумеется, есть бессилие. Если говорить об изменении бытия, то здесь игра, очевидно, не может сравниться с человеческим трудом или борьбой за власть. Что же, значит ничтожное свидетельство нашей творческой силы, которая едва набрасывает очертания воздушных замков в податливом материале фантазии, несущественно? Или оно свидетельствует об исключительном умении вступать в контакт с возможностями посреди прочно установленной реальности, к которой мы привязаны самыми различными способами? Не есть ли это освобождающее, вызволяющее общение с возможностями также и общение с первоистокom, откуда вообще только и произошло прочное, устойчивое и неизменное бытие?

Является ли такая изначальность игры человеческим, слишком человеческим заблуждением, чрезмерной оценкой совершенно бессильного что-либо изменить способа поведения или же в человеческой игре нам явлено указание на то, что более всего остального может быть названным первоистокom? Бытийный строй человеческой игры совсем не легко прояснить, еще труднее указать присущий игре особый род понимания бытия. Человек втянут в игру, в трагедию и комедию своего конечного бытия, из которого он никак не может ускользнуть в чистое, нерушимое самостояние божества. «Вокруг героев, — говорил Ницше, — все обращается в трагедию, вокруг полубогов — в сатиру, а вокруг богов — как? — вероятно, в мир».

Игра принадлежит к элементарным экзистенциальным актам человека, которые знакомы и самому неразвитому самосознанию и, стало быть, всегда находятся в поле сознания. Игра неизменно ведет с собой самотолкование. Играющий человек понимает себя и участвующих в игре других только внутри общего игрового действия; ему известна разрешающая, облегчающая и освобождающая сила игры, но также и ее колдовская, зачаровывающая сила. Игра похищает нас из-под власти привычной и будничной «серьезности жизни», проявляющейся прежде всего в суровости и тяжести труда, в борьбе за власть: это похищение порой возвращает нас к еще более глубокой серьезности, к бездонно-радостной, трагикомической серьезности, в которой мы созерцаем бытие словно в зеркале. Хотя человеческой игре неизменно присуще двойное самопонимание, при котором «серьезность» и «игра» кажутся противоположностями и в качестве таковых

вновь снимают себя, играющий человек не интересуется мыслительным самопониманием, понятийным расчленением своего окрыленного, упоительно настроенного действования.

Игра любит маску, закутывание, маскарад, «непрямое сообщение», двусмысленно-таинственное: она бросает завесу между собой и точным понятием, не выказывает себя в недвусмысленных структурах, каком-то одном простом облике. Привольная переполненность жизнью, радость от воссоединения противоречий, наслаждение печалью, сознательное наслаждение бессознательным, чувство произвольности, самоотдача поднимающимся из темной сердцевины жизни импульсам, творческая деятельность, которая есть блаженное настоящее, не приносящее себя в жертву далекому будущему, — все это черты человеческой игры, упорно сопротивляющиеся с самого начала всякому мыслительному подходу. Выразить игру в понятии — разве это не противоречие само по себе, невозможная затея, которая как раз усложняет постановку интересующей нас проблемы? Разрушает ли здесь рефлексия феномен, являющийся чистой непосредственностью жизни? Осмыслить игру — разве это не все равно что грубыми пальцами схватить крыло бабочки? Возможно. Игра есть такой основной экзистенциальный феномен, который, вероятно, более всех остальных отталкивает от себя понятие.

Но разве не относится это в еще большей степени к смерти? Человеческая смерть ускользает от понятия совсем на иной манер: она непостижима для нас, как конец сущего, которое было уверено в своем бытии; уход умирающего, его отход из здешнего, из пространства и времени представляются невозможными. Зафиксировать пустоту и неопределенность царства мертвых, помыслить это «ничто» оказывается для человеческого духа предельной негативностью, поглощающей всякую определенность. Но смерть — это именно темная, устрашающая, пугающая сила, неумолимо выводящая человека перед самим собой, устраивающая ему очную ставку со всей его судьбой, пробуждающая размышление и смущающие души вопросы. Из смерти, затрагивающей каждого, рождается философия (хотя не только и не исключительно из этого). Страх перед смертью, перед этой абсолютной властительницей есть, по существу, начало мудрости.

Пока человек играет, он не мыслит, а пока он мыслит, он не играет. Таково расхожее мнение о соотношении игры и мышления. Конечно, в нем содержится нечто истинное. Оно высказывает частичную истину. Игра чужда понятию, поскольку сама по себе не настаивает на каком-то структурном самопонимании. Но она никоим образом не чужда пониманию вообще. Напротив. Она означает и поз-

воляет означать: она представляет. Игра как представление есть преимущественно оповещение. Этот структурный момент оповещения трудно зафиксировать и точно определить. Всякое представление содержит некий «смысл», который должен быть «возвешен». Соотношение между игрой и смыслом отличается от соотношения словесного звучания и значения. Игровой смысл не есть нечто отличное от игры: игра — не средство, не орудие, не повод для выражения смысла. Она сама есть собственный смысл. Игра осмысленна в себе самой и через себя самое. Играющие движутся в смысловой атмосфере своей игры. Но, может быть, смысл имеет место лишь для них?

Понятие зрителей игры двояко, и его следует различать. Иногда подразумевается безучастный, равнодушный зритель, который воспринимает игровое поведение Других, понимает, что эти другие «играют», то есть разряжаются, отдыхают, рассеиваются, развлекаются прекрасным времяпрепровождением. Мы видим играющих на улице детей, картежников в трактире, спортсменов на спортивной арене. Мы наблюдаем это издалека, нас разделяет дистанция равнодушия, мы не принимаем в этом никакого участия. Игра — известная нам по своему типу форма поведения, одна среди прочих. Как безучастные зрители мы наблюдаем также за трудом других людей, их политическими действиями, за прогулкой влюбленных.

Мы можем неожиданно стать свидетелями какого-нибудь несчастного случая, чужой смерти. Все подобные свидетельства мы совершаем «проходя мимо». Прохождение-мимо вообще есть преимущественный способ человеческого сосуществования. Мы высказываем это без примеси сожаления или обвинения. Совершенно невозможно вести диалог со всеми людьми окружающего нас мира, поддерживать с ними подлинные отношения интенсивного сосуществования. Люди, с которыми мы можем действительно сосуществовать в позитивном сообществе, — это всегда лишь узкий круг близких, приверженцев, друзей. Эмфатическое «обнимитесь, миллионы, в поцелуе слейся, свет» можно представить себе лишь в предельно абстрактной всеобщности, в качестве универсальной филантропии. Изначальные, подлинные переживания общности всегда избирательны. Люди, которые нас затрагивают, к которым привязано наше сердце, выделены из огромной безликой массы безразличных нам людей. Неверно, когда социальный мир представляют в виде концентрических колец, полагая внутри наиболее узкого кольца жизненное соединение мужчины и женщины и располагая вокруг семью, родственников, друзей и т.д. вплоть до чужих и безразличных нам людей. Чужие, мимо которых «проходят», образуют столь же элементарную структуру совместного

бытия, как и сфера интимности. Последняя сама по себе вовсе не первичнее окружающей все близкое сферы «чужого». Человек, становящийся важным для другого — как возлюбленный, как дитя, как друг, — всегда находится «на людях». «Люди», т.е. открытое, неопределенное множество сосуществующих других, которыми мы не интересуемся, наблюдая их лишь со стороны, образуют непрменный фон всей нашей избирательной коммуникации. Безучастно и равнодушно созерцаем мы не трогающую нас игру чужих людей: именно «проходя мимо».

Со всем другим дело, когда зрители принадлежат к игровому сообществу. Игровое сообщество охватывает как играющих, так и заинтересованных, соучаствующих и затронутых их игрой свидетелей. Играющие — «внутри» игрового мира, зрители — «перед» ним. Мы уже говорили о том, что структурные особенности представления особенно хорошо проясняются на примере зрелища (Schauspiel). Участвующие здесь зрители созерцают чужую игру не просто так, «проходя мимо», но соучаствуя в игровом сообществе и ориентируясь на то, что возвещает им игра. К игре они относятся иначе, нежели играющие-актеры, у них нет роли в игре, воображаемые маски не утаивают и не скрывают их. Они созерцают игру-маскарад ролей, но при этом сами они не являются персонажами игрового мира, они смотрят в него как бы извне и видят видимость игрового мира «перед собой». Вместе с тем они не впадают в обманчивое заблуждение, не путают события в игровом мире с происшествиями в реальной действительности. Само собой разумеется, игровые действия всегда остаются также и реальными происшествиями, однако происшествия игранья не идентичны с событиями, сыгранными или, лучше, разыгранными на показных, воображаемых подмостках игрового мира.

Зрители знают, что на подмостках — реальный актер, но видят его именно «в этой роли». Они знают: падет занавес и он смоеет грим, отложит в сторону реквизит, снимет маску и из героя обратится в простого гражданина. Иллюзорный характер игрового явления известен. Это знание, однако, не есть самое существенное. Не бутафория субстанция игры. И актер может различать себя как актера и того человека, каким он является в показном медиуме игрового мира, он не заблуждается относительно самого себя и не станет обманывать зрителей — не станет, как порой неверно утверждают, пробуждать в них обманчивую иллюзию и стараться, чтобы они приняли представленный им «театр» за чистую действительность.

Величие актера не в том, чтобы зрители были ослеплены и предположили себя свидетелями исключительных событий в будничной действительности. Имагинативный, подчеркнуто показной характер

игрового мира вовсе не должен исчезнуть для игрового сообщества зрителей, они не должны быть застигнуты врасплох мощным гипнотизирующим, ослепляющим воздействием и утратить сознание того, что они присутствуют при игре. Возвещающая сила представления достигает кульминации не тогда, когда игровое событие смешивается с повседневной действительностью, когда страх и сострадание так же захватывают зрителей, как это может случиться, окажись мы свидетелями какого-нибудь ужасного дорожного происшествия. При виде подобной катастрофы, затрагивающей чужих нам людей, мы ощущаем в себе порывы общечеловеческого чувства солидарности, мы жалеем несчастных, страшимся опасности, столь впечатляюще продемонстрированной катастрофой, — опасности, которая подстерегает всех и когда-нибудь может настичь и нас. Мы не идентифицируем себя с потерпевшими, настаиваем на чуждости нам жертв катастрофы. Элемент «показного», ирреального и воображаемого, характеризующий игровой мир, еще более, очевидно, отстраняет деяния и страдания выступающих в игре фигур: ведь они только «выдуманы», вымышлены, сочинены, просто сыграны. Это «как бы» деяния и «как бы» страдания, совершенно лишённые весомости и принадлежащие к воздушно-му царству парящих в эфире образов фантазии. Когда же речь заходит о воспроизведении этой модификации «как бы», об играх внутри игр, о грезх внутри грез, тогда мы как зрители уж вовсе не уязвимы для свирепствующей в игровом мире судьбы: с надежного расстояния мы наслаждаемся зрелищем счастья и гибели Эдипа³.

Надежно ли это построение? — спрашивает Финк. Что же тогда столь сильно трогает, потрясает и поражает зрителей в самое сердце? На чем основывается чарующая, волшебная сила представления, почему мы смотрим, затаив дыхание, как представление царевубийства — игра в игре — накладывает в шекспировском «Гамлете» чары на игровое сообщество, которое само принадлежит к игровому миру, почему и сами мы оказываемся под властью этих чар? Ведь считается, что игра есть нечто «нереальное», но при этом не имеет в виду, конечно, что игра как игра не существует вовсе. Скорее, именно потому, что игра как таковое существует, разыгранного им игрового мира нет. Нет в той простой реальности, где разворачиваются игровые действия. Но игровой мир — вовсе не «ничто», не иллюзорный образ, он обладает приданным ему содержанием, это сценарий со множеством ролей. Нереальность игрового мира есть предпосылка для того, чтобы в нем мог сказаться некий «смысл», затягивающий нечто такое, что «реальнее» так называемых фактов. Чтобы сохранить выглядывающий из-за фактов смысл, игровой мир должен казаться «ничтожнее» фактов.

Фактическая вещь относится к сущности как экземпляр — к виду или роду. Все совершенно иначе в сфере игры, особенно представления. Здесь налицо следующая проблема: каким образом в определенных ролях выявляются сущностные возможности человечности. Всегда перед нами здесь «этот» человек, который действует и страдает, утверждает себя и погибает, сущностный человек в своем бессилии перед судьбой, опутанный виной и страданием, со своими надеждами и со своей погibelью. Нереальность сплетенного из видимости игрового мира есть дереализация, отрицание определенных единичных случаев, и в то же время — котурн, на котором получает репрезентацию фигура игрового мира. В своем возведении игра символична.

Нет больше противопоставления человека и людей. Зрящий познает, узревает сущность бесчеловечное — его потрясает понимание того, что он сам в своей сущностной глубине идентичен с чужими персонажами, что разбитый горем сын Лайя, несущий бремя проклятия Орест, безумный Аякс — все в нем, в качестве жутких, страшных и страшящих возможностей. Страх и сострадание лишены здесь какой бы то ни было рефлексивной структуры, указывающей на примере чужого страдания на сходную угрозу собственному бытию и, таким образом, подводящей отдельного человека под всеобщее понятие. Сострадание и страх обычно считаются разнонаправленными порывами души: можно сказать, что один нацелен на других людей, второй есть забота о собственном состоянии.

Потрясение, вызываемое трагической игрой, в известной мере снимает различие между мною как отдельным существом и другими людьми — столь же обособленными экзистенциями. Страх оказывается не заботой о моем эмпирическом, реальном, находящемся под угрозой Я, но заботой о человеческом существе, угрозу которому мы видим в зеркале зрелища. И страдание обращено не вовне, к другим, но уводит внутрь, туда, где всякий индивид соприкасается с до-индивидуальной основой. Если мы хотим получить удовольствие от парадоксального способа выражения, можно сказать — в противовес аристотелевскому учению о том, что действие трагедии основано на эффектах «страха» и «сострадания» и их катарсиса, — что это верно, лишь когда учитывают обращение обоих аффектов, их структурное изменение: оба меняют, так сказать, свое интенциональное направление, страх принимает структуру, прежде принадлежавшую состраданию, и наоборот.

От погруженности в игру можно очнуться. Сыгранная борьба, сыгранный труд и т.д.— опять-таки весьма двусмысленные понятия. Иной раз имеют в виду притворную борьбу, притворный труд, в дру-

гой раз — подлинную борьбу и подлинный труд, но в качестве событий внутри игрового мира. У человеческой игры нет каких-то иных возможностей для своего выражения, кроме жизненных сфер нашего существования. Отношение игры к другим основным феноменам — не просто соседство и соотношенность, как в случае с трудом и борьбой или любовью и смертью. Игра охватывает и объемлет все другие феномены, представляет их в непривычном элементе воображаемого и тем самым дает человеческому бытию возможность самопредставления и самосозерцания в зеркале чистой видимости.

Человеческая игра, согласно Финку, есть нечто большее, нежели «самоизмышление» различных химер, больше, нежели только представляемое поведение. В своем прагматическом и опредмечивающем видении сцен игрового мира игра открывает возможности, которые мы созерцаем именно в качестве являющей себя видимости. Боги приходят в человеческую игру и «пребывают» в ней, захватывая и завораживая нас. Культ, миф, религия, поскольку они человеческого происхождения, равно как и искусство, уходят своими корнями в бытийный феномен игры. Но кто сможет недвусмысленно утверждать, что религия и искусство лишь отражаются в игре или что они как раз произошли из игровой способности человеческого рода? Как бы то ни было, человеческую игру, это глубоко двусмысленное экзистенциальное состояние, кажется, озаряет милость небожителей и, уж конечно, — улыбки муз.

Примечания

- ¹ См.: Гуревич П.С. Эстетика. М., 2005.
- ² Хейзинга Й. Homo ludens. М., 1992.
- ³ Гуревич П.С. Клиническая психология. М., 2001. С. 60.

РЕЛИГИОЗНАЯ И МИСТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

М.С. Лайтман

Каббала: философское постижение человека

Каббалистическое постижение человека в значительной степени отличается от научной антропологии и от философской антропологии. И вместе с тем поразительным образом перекликается и с новейшими теоретическими представлениями о человеке и с философской антропологией в ее традиционном варианте. Отграничение философского ракурса от конкретного знания — процедура довольно знакомая. Разные объекты познания: природа, человек, культура, общество, история, техника, знание — воскрешают одно и то же противостояние между философией и наукой. Возможен взгляд на природу со стороны натурфилософии и естествознания. Человек оказывается предметом внимания в философской антропологии и в теоретической антропологии. Конкретное знание о культуре несет культурология, метафизическое — философия культуры. Об истории рассуждает философ истории, а историк описывает события. Философия техники противостоит техникведению. Философия политики сходится и расходится с политической социологией, политологией. Философия науки пытается отграничить себя от знаниеведения. Философия религии ищет свою нишу, осмысливая опыт теологии. Философия музыки обозначает демаркации с музыковедением, музыкознанием.

Эту парадоксальность можно зафиксировать в любой сфере философского знания. Например, словами «философская антропология» обозначают самые разнообразные и подчас несопоставимые между собой оттенки метафизической мысли. Трудно судить о критериях, которые позволили бы провести необходимые разграничения. Например, ранние сочинения французских материалистов, в

которых обсуждается человеческая природа, считаются философско-антропологическими. Однако мало кому придет в голову отнести к разряду метафизической литературы «Афоризмы житейской мудрости» Шопенгауэра, хотя в них разработана типология человеческих потребностей¹.

Каббала дает немало сведений о природном человеке. Он предстает в ней во всем многообразии своих телесных и душевных качеств. Однако человек для Каббалы не природный, а сверхприродный субъект. Размышляя о человеке, философы, прежде всего, отталкивались от его природных свойств. И только постепенно продвигалась к таким аспектам человеческого создания, как духовность, трансцендентность. Это дало основание в свое время Н.А.Бердяеву писать о том, что, скажем, у Ф.Шеллинга философская антропология была подавлена натурфилософией. Основным для него было понятие природы, а не человека².

Глубокое постижение человека, разумеется, предполагает осмысление и божественной природы человека. Догадка о двойственной сущности человека родилась в мистической духовной традиции. Она играет важнейшую роль и в Каббале. Соотношение микрокосмоса и макрокосмоса — древнейшее натурфилософское представление о связи человека и Вселенной. Мир с самого начала воспринимался людьми по меркам человека. Об этом свидетельствует космогонический миф «вселенского человека» (индийский Пуруша в «Ригведе», скандинавский Имир в «Эдде», китайский Пань-Гу, древнегреческие сказания). Принесенный в жертву богам тысячеглазый, тысяченогий, тысячеглавый первочеловек Пуруша внес в мир порядок и закон, потому что из каждой части его разрубленного тела образовались космические и социальные элементы.

В древнекитайской мифологии Пань-Гу — первопредок, первый человек на Земле. Первоначально Вселенная представляла собой некое подобие содержимого куриного яйца. Затем родился Пань-Гу, далее Светлое начало (Ян) образовало небо, а мутное (Инь) — землю. Осознание связи человека с космосом — величайшая догадка древних. Человек может рассматриваться как воспроизведение универсума, именно поэтому, изучая природу человека (микрокосмос), можно составить представление о том, как устроена Вселенная (макрокосмос). Отдельные части человеческого тела соотнесены с архитектурой Вселенной. Космос — это упорядоченность, организованность, согласованность. Малый мир — это человек, большой мир — это космос. Они, согласно Каббале, не просто связаны, а подобны по структуре.

Такого рода идеи встречаются у античных философов: Пифагора, Демокрита, Платона, Аристотеля, у стоиков и у Плотина. Во Вселенной, считал Демокрит, божественное управляет всем иным, человек управляется Богом, а сам человек управляет неразумными животными. Так и в человеке: одни части, например разум, только управляют, другие, как сердце, и повинуются, и управляют, третьи же — вождение — только повинуются. Идея человека как микрокосмоса, отражающего в себе универсум в своеобразном мистическом выражения, содержится в Каббале.

Официальная рациональная философия, как считал Н.А. Бердяев, никогда не раскрывала подлинной антропологии — учения о человеке как микрокосме. Эта философия была в большей или меньшей степени подавлена зависимым положением человека в природном мире. Когда русский философ задавал вопрос: где же найти подлинное учение о человеке, он отвечал: в мистической духовной традиции, особенно в Каббале.

В Каббале человек освобождается от подавленности природным миром. Самая сильная сторона большей части оккультных учений — это учение о космичности человека. Только мистики хорошо понимали, что все происходящее в человеке имеет мировое значение и отпечатлевается на космосе. Мистики знали, что душевные стихии человека — космичны, что в человеке можно открыть все наложения мира, весь состав мира. Человек не дробная часть вселенной, не осколок ее, а целая малая вселенная, включающая в себя все качества вселенной большой.

«Оккультные 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, оккультные космические силы, неведомые официальной науке и будничному, дневному сознанию человека, в этом почти невозможно уже сомневаться»³.

Учение о человеке как микрокосмосе русский философ усматривал в творчестве Я.Бёме, у Р.Штейнера и в первую очередь в каббалистической философии. «В Каббале, — пишет Н.А.Бердяев, — самосознание человека достигает вершины»⁴. В «Зоаре» снимаются оковы ограниченности и подавленности ветхого сознания человечества и приоткрывается истина о космическом человеке. В каббалистичес-

кой антропологии человек наделен космической ролью в мире. Всякое действие его оказывает влияние на невидимые миры и, в зависимости от своего характера, притягивает к себе либо благословение и освящение с правой стороны, либо зло и нечистоту — с левой.

В Каббале истинная теософия — антропософия и истинный эзотеризм. Такой эзотеризм чужд современной теософии всех видов и оттенков, — у нее есть собственный эзотеризм, поощряющий гордость человека во времени и принижающий его в вечности. Каббала учит о Небесном Адаме. «Человек, — говорится в “Зоаре”, — есть и итог, и высшая точка творения. Поэтому он сотворен в седьмой день. Как только появился человек, все было закончено, и мир высший, и мир низший, потому что все соединено в человеке, он соединяет все формы».

Адам Кадмон — «Адам первоначальный», «человек первоначальный» — первоначальная духовная форма существа, состоящего из света, одаренного всяческой мудростью и живущего с Богом в Эдемских садах или на вышней небесной земле. Это первообраз духовного и материального мира. Представление об Адаме Кадмоне соотносимо с гностическим понятием антропоса. Антропос — человек, в гностических представлениях — духовный первочеловек, источник духовного и материального мира, вечное начало, присутствующее в человеке. Наибольшее развитие эта концепция получила в каббалистической мистике, где Адам Кадмон 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.

Человек — высшая стадия развития творения — «венец всего живущего». Мы на 80% состоим из воды, не говоря о солях, минералах и молекулах ДНК. Это неживая часть. Наши волосы и ногти имеют свойство расти, но почти не обладают чувствительностью. Животный компонент человека двигается, ощущает сытость, голод, жар, холод. Наш разум — это «слишком человеческое», как сказал Ф. Достоевский, — живет в координатах времени и пространства, а эти понятия уже не свойственны трем низшим стадиям. Иерархия четырех стадий сохраняется и внутри человека, на уровне наших желаний. Комплекс самых низших желаний можно назвать, по Джеку Лондону, «воля к жизни». Имеется в виду поддержание жизни на физиологическом уровне. Поскольку красиво жить не запретишь, то над «волей к жизни» стоит «воля к красивой жизни» — это влечение к деньгам и богатству. Третья — «животная человеческая стадия», когда человек одержим страстью к власти и почестям.

Человек в Каббале не только образ мира, универсальное существо, включая и существо абсолютное: он также по преимуществу образ Бога, взятого в совокупности его многочисленных атрибутов.

«Он — божественное присутствие на Земле. Он — Адам Небесный, который, исходя из верховной и первоначальной тьмы, создает этого Адама Небесного. Внутри есть тайна небесного человека. Подобно тому, как человек земной, Адам Небесный — внутренний, и все совершается внизу, как и наверху».

Человек является элементом по отношению к своему Адаму Кадмону. В силу этого он имеет два аспекта: с одной стороны, он существует сам по себе, с другой — он является частью целого. Будучи частью мироздания, человек тем самым подчиняется его общим законам. Эта мысль и выражается традиционной формулой, что человек несет на себе бремя вселенной Кармы, что над ним тяготеет первородный грех, т.е. обязанность нести последствия за решение, сделанное когда-то Космическим Адамическим Элементом. Каждая связь, каждый вид взаимоотношений налагают на факторы новые обязанности и предначертывают подчинение новым видам законов. Независимость есть синоним отсутствия соприкосновений.

Как только появляются взаимоотношения, появляются и оковы, ибо налагаются новые условия, приводящие к новым законам, которым эти факторы должны подчиняться. Вот на что опирается известная догма о том, что «узнав что-либо из своей кармы, человек должен нести все последствия, вытекающие из полученных им сведений». Связанный со всем мирозданием, человек соединен прежде всего с той группой элементов, составляющих высшую единицу, к которой человек непосредственно принадлежит. В силу этого человек несет на себе тяготу всей массы самостоятельных карм, следующих последовательно по порядку синтеза одна за другой групп экономии природы.

Свобода и независимость — это функции совершенства последнего, т.е. числа, качеств и тональностей его других элементов. Эта зависимость выражается гиперболой, дающей бесконечную свободу при единичности элемента в составе и полное отсутствия ее при бесконечности числа его элементов.

Если бы человек был абсолютно независим, т.е. если бы живя в самом себе, он не был связан со вне лежащим миром, — его желания, решения и поступки происходили бы исключительно из его собственной внутренней сущности. В этом случае его относительная свобода, как свобода единичного элемента, была бы бесконечной и являлась бы субстанцией в полном смысле этого слова. В действительности человек связан со всем мирозданием и если бы он это вполне сознавал, он вовсе не имел бы свободы, был бы абсолютно совершенен и являлся бы уже не человеком, а Богом. Мерилом совершенства человека является не совершенство его сущности, которое бесконеч-

но, а совершенство его сознания. Человечество занимает среднее положение между бессознательным атомом, свободно реющем в пространстве и Всезнающим Богом, все Содержащим в себе, а потому Недвижным. Человеческая свобода не бесконечна, но и не равна нулю. Она представляет некоторую конечную величину, являющуюся функцией развитости сознания.

Каждый человек — это целый мир, целый микрокосм. В этом мире живет его Атман, наполняет его, отражается в нем и познает себя. Атман (санскр.) — «дыхание», «душа», «Я» — одна из категорий во всех религиозно-философских учениях ортодоксального индуизма. Понятие Атмана в значении «дыхание», «жизненный дух» восходит к Ригведе. В ведийской литературе Атман употребляется также в качестве местоимения («я», «себя»), обозначает «тело» и, в первую очередь, в упанишадах, — индивидуальное бытие, индивидуальную душу. Вне этого мира ничего для человека не существует. Чужое только тогда делается своим, когда оно будет своим. Человек познает не явления или состояния, а лишь разности состояний и положений. Законы и принципы ноуменального мира недвижны, вот почему для познания их человек должен двигаться. Но они заключены в нем до нынешних времён через божественность духа его, — вот почему он должен иметь внутреннее движение. Итак, человек, живя в себе самом, в самом себе и движется. Это и есть первый основной закон всего его бытия, жизни и деятельности.

Переходя к вопросу об индивидуальности и к законам микрокосма, мы должны прежде всего сказать, что всякая проблема в этой области по самому существу своему несет в себе элемент времени, выявляющийся в принципы причинной последовательности и движения вообще. Действительно, если мы будем рассматривать существо целостного человека во всей его полноте одновременно на пути всей его жизни, мы будем иметь перед собой уже не микрокосм, а макрокосм, т.к. в нем есть все эти элементы и все этапы космоса как целого. Понятно, что последнее является простым логическим следствием общего принципа, что всякий человек есть одновременно Адам Кадмон и элемент, и что, переходя от макрокосма к целостному микрокосму, мы лишь изменяем абсолютный масштаб, но не самое существо рассматриваемой нами проблемы. Так, мы вполне логично пришли к тому, что всякая проблема о человеке должна рассматриваться во времени, и что это последнее проистекает не из свойств техники наших восприятий, а из самого существа вопроса. Иначе говоря, в этом случае элемент времени является абсолютным. Истинное исчисление времени в человеческой жизни происходит не минутами, часами и днями, а получаемыми впечатлениями.

Все души подвержены изменениям переселения (метемпсихозиса), и люди не знают, каковы по отношению к ним пути Всевышнего. Они не знают, как они были судимы во все времена, прежде чем прийти в этот мир и после того, как они его покинули. Они не знают, сколько превращений и изменений таинственных они обязаны претерпеть, сколько душ и духов приходят в этот мир, которые не вернутся во дворец Небесного Царя, как, наконец, они переносят движения, подобные тому, которые свершает камень, брошенный пращей. Души должны вернуться в Абсолютную Субстанцию, из которой они вышли. Но для этого они должны развить все совершенства, зерно которых лежит в них, и если они не совершили этого в течение одной жизни, то они должны начать вторую, третью и т.д., пока не достигнут того состояния, при котором воссоединение с Богом становится возможным.

Всякая система метафизических построений остается всегда лишь абстрактным комплексом классифицированных в некотором мире ноуменов или феноменов, если она не связана непосредственно с Высшим Синтезом — Субстанцией, или же не основывается непосредственно на ее элементарных дифференциальных аспектах. Абстрактная истина есть предчувствуемая реальность, но реальность неосознанная и неутвержденная. Это есть ноумен, не имеющий еще объективного выражения. Неутвержденная истина, существующая лишь в себе самой, не только не доступна сознанию, но и самое представление о ней есть понятие абстрактное. В действительности все истины — истины утвержденные, но самый модус этого утверждения порой возвышается над возможностями разума человеческого, а потому такая истина проектируется в него в абстрактной форме, т.е. лишь в самом понятии о своем бытии, без каких бы то ни было категорий проявления. Несмотря на непостижимость истины в себе, т.е. истины не проявленной, мы, тем не менее, можем в нашем разуме ясно выявить дилемму абстрактной истины и истины реальной и утвердить их различие между собой.

В Каббале заключено уже глубокое учение об андрогине. Андрогин — существо, сочетающее в себе мужские и женские половые признаки, также называемое гермафродитом (от имени греческого бога, сына Гермеса и Афродиты). В мифологии разных народов этими чертами наделялись боги, перволюди, мифические предки. По всему миру находят двуполовых богов плодородия. Иногда встречается расщепление мифологического образа на мужской и женский при сохранении одного имени: Агни-Агнайи, Главк-Главка, Янус-Яна, Либер-Либера и др. Знаменитый миф, воспроизведенный в «Пире» Платона, повествует о первых людях, которые, будучи разделены Зевсом на две части, с тех пор ищут каждый свою половинку.

«Всякая форма, — говорится в “Зоаре”, — в которой не находят принцип мужской и женский, не есть форма высшая и полная. Святой находит свое место лишь там, где эти два места в совершенстве соединены... Имя человека может быть дано лишь мужчине и женщине, соединенных как одно существо». Человек служит посредником и соединителем между Богом и природой. И Бог, и природа отражаются в его двойственном существе. «Когда мир низший, — говорится в “Зоаре”, — одухотворен желанием, пламенной жадой мира высшего, этот последний нисходит к нему. В человеке это желание достигает сознания и высшей силы, и в человеке и через человека два мира сходятся и проникают друг в друга все более и более.

Триада есть внутренняя конституция духа, а потому все учение о Мировом Творчестве, об утверждении Первоверховной Субстанции, сводится к учению о претворении Триединого Духа в Первый Божественный Тернер. Учение об утверждении Божества в Творчестве и составляет верховную доктрину Каббалы, учение о Боге, Человеке и Вселенной в аспекте семитического Откровения. Каббала Творческому Божеству дает имя Яхве. Совокупность этих четырех букв — Тетраграмматон — и выражает собою Закон Самоутверждения Субстанции в Творчестве. Иод — это эмблема Самодовлеющего Бытия, Хе — это Внутреннее Самосознание Единого Бытия, Вау — это порождение Иода и Хе — Общий Андрогин — Самосознание Божества в Своей Божественной Природе, Хе — это Внешнее Самосознание Субстанции — Оно пассивно по отношению к Бытию как таковому и, вместе с тем, Оно есть внешнее отображение внутреннего Самосознания, есть Пассивность присущая всему Тернеру. Хе есть символ реализации Тернера, показатель его бесконечности, способности его проявления; в то же время оно является эмблемой самой арены проявления. Иод-Хе-Вау-Хе, как утвержденный Верховный Тернер, есть общий закон всякого проявления и реализации.

Всякий андрогин всякого тернера представляется лишь абстрактной системой сочетаний и для своего выявления и запечатления требует наличия четвертого воспринимающего фактора. Эта идея легла в основание всего учения Каббалы. Всякий тернер Иод-Хе-Вау для своей реализации, т.е. перехода из мира возможностей для данного плана в мир реальностей, требует наличия скрытой пассивности, как потенциально существующего простора для своего проявления. Эта скрытая пассивность и обозначается в Каббале Хе. Она и есть тот экран, который воспринимает андрогин, делает его реальностью и тем более переводит члены бинера из абстрактных принципов в принципы деятельные. Принцип Хе есть вместе с тем учение о планах все-

ленной, как формах, семействах конкретных факторов. Хе, в зависимости от свойственных ему потенциальных качеств, силой своей собственной мощи утверждает совокупность тональностей проявляющихся в нем андрогинов. Хе представляет собой как бы сосуд, который наполняется эманацией Реальности, он утверждает форму конкретного бытия и этим именно и переводит соответствующий аспект Субстанции из абстрактного бытия в состояние утвержденной реальности. Эта доктрина о Хе и есть закон Динамического Кватернера: всякий тернер может получить объективное существование только тогда, когда его андрогинный член будет воспринят пассивностью, лежащей в низшем плане, и тем переведет члены бинера из мира возможностей в мир реальностей.

Каждая относительная бесконечность, монада, есть конкретный аспект Космического Божественного Духа. Таким образом, ее бытие, сознание и жизнь по своей истинной природе соответствуют ипостасям Первичной Субстанции. С другой стороны, они отличны друг от друга, ибо категории монады обладают бесконечностью степенью ниже, чем Бесконечность Божества. Каждая монада в лоне Целого ограничивается пределами своей индивидуальности, т.е. тональности своего бытия, сознания и жизни. Рождение множественности в Едином есть объективирование в Его Целом безграничной совокупности модусов, триединных по своей сущности и выливающих в ипостаси бытия, сознания и жизни. Каждая монада есть триединный модус Самосозерцания Божества. Ее самобытность, индивидуальность, отличающая ее от других ей подобных, таким образом, не только определяет ее место в Целом, но и является ее истинным *modus vivendi*. Отсюда и вытекает основной закон бытия монады: индивидуальность рождается вместе с абсолютным рождением человека из Единого Целого и умирает лишь вместе со смертью целостного человека, как сознательной части Целого.

Когда группа индивидуальностей связана единством происхождения из некоторой индивидуальности высшего порядка, то этот синтез по отношению к своим элементам носит, по Каббале, имя Адама Кадмона. Так в ряду: человечество, раса, народ, племя, род, семья, человек — каждый предыдущий будет Адамом Кадмоном по отношению ко всем последующим. Раз существует Адам Кадмон, то существуют и все его элементы, и обратно — раз существует система элементов, в своей совокупности исчерпывающих свойства Адама Кадмона, то существует и самый Адам Кадмон. Чем проще и элементарнее

идея, тем из большего количества синтетических принципов она вытекает. Степень примитивности идеи прямо пропорциональна количеству тех систем, чересполосность которых она устанавливает.

В начале эволюции человек, воспринимая единичные представления и понятия, тем самым связывает свое сознание с различными принципами и идеями. Затронутые лишь в некотором частном относительном аспекте, эти общие принципы еще не проникают в сознание человека. Развивая, он постепенно претворяет в свое сознание одни элементы этих принципов за другими. Каждый новый элемент приносит новую грань сознанию и тем самым постепенно делает его способным к многообразным и многогранным восприятиям.

Существуют также и такие элементы, которые, не внося ничего нового, укрепляют и реализуют связи между всем ранее воспринятым. Таким образом, все время одни элементы завязывают связи со всем вне лежащим, другие эти связи реализуют. Когда таким путем для какого-нибудь частного Адама Кадмона будет выявлена система элементов, исчерпывающая его свойства, то она тем самым претворяется из абстрактного состояния в реальность. Каждый новый элемент, входя в состав, не только количественно дополняет воспринятое ранее, но и глубоко перерождает все существо человека.

В силу этого, будучи сам по себе иногда весьма незначительным, такой элемент при благоприятном для него состоянии состава может иметь грандиозное значение по своим последствиям. Правильность и рациональность выбранного человеком пути и выражается именно в том, что человек развивается одновременно всем своим существом, ни одна сторона его не остается инертной, ни одна склонность не парализуется, ни один возможный вид деятельности или движения не остается неиспользованным. Каждый отдельный элемент, включаясь в целое, ориентируется в нем совершенно особым образом, начинает исполнять только одну ему присущую миссию. Всю их совокупность связывает единство конечной цели — выявление общего синтеза, но каждый из них стремится к ней своим собственным путем.

Таким образом, соединение индивидуальностей не является простым количественным явлением. При этом происходит процесс перерождения составляющих частей и рождения нового фактора — индивида высшего порядка. Каждая отдельная индивидуальность есть аспект Самосозерцания Единой Реальности, а потому собрание монад выражает по своей истинной природе совокупность аспектов Реальности, очевидно приближающуюся к Абсолютному более близко, чем какая-либо монада. Все это и выражается законом: «Собрание индивидуальностей есть целостная система, представляющая собой

существо высшего порядка, чем индивидуальность в отдельности. В этой системе все отдельные частности связаны между собой неразрывными узлами, каждая из которых сама по себе перерождается за счет других, развивая до относительного максимума свои свойства, обуславливаемые порядком системы в целом космоса. Вместе с тем каждая индивидуальность из своей собственной сущности выявляет вовне то, что может гармонировать с выявленными таким же образом другими частностями. Слагаясь вместе, эти аспекты создают целостный, нераздельный, общий всем частностям аккорд. Таким образом, единение индивидуальностей в индивидуальность высшего порядка не только не лишает ни одну из них какого-либо свойства, но, наоборот, взаимно усиливает каждой из них каждую другую, и они вместе в своей совокупности, создавая свой синтез в высшем плане, привлекают и высшую силу, и ее высшие возможности».

Целостный потенциальный человек («прототип человека» или «Небесный человек» Каббалы) подобен Божеству, и в силу этого все учение о нем есть лишь видоизменение учения о Божестве по законам аналогии. Это есть тоже бесконечность, но она существует лишь для одного определенного человека. У каждого другого есть своя бесконечность, которая может совпадать с другими лишь весьма незначительной своей частью. Каждая отдельная монада — луч, эманированный Божеством, — является определенным аспектом Божества и вселенной. Он несет в себе самом зародыш своего будущего развития, в нем теплится уже все его будущее величие и все возможности его грядущей жизни, но целая бесконечность времени должна пройти, пока эта часть Божества сознает себя, сознает свою индивидуальность, сознает свою Божественность и свое место в Целом.

Одна из легенд Каббалы — миф о Големе. Бог берет кусок земли («Адам» означает «красная земля»), вдыхает в него жизнь и создает Адама — первого голема каббалистов. Он создан божественным словом, дыханием жизни. Поскольку в Каббале говорится, что все Пятикнижие представляет собой зашифрованное имя Божье, значит, если кто-нибудь завладеет именем Божиим, состоящим из четырех букв, — тетраграмматоном — и сумеет правильно его произнести, то он создаст мир и вдохнет жизнь в голема.

Каббала учит, что в каждом из нас есть частица божественности. Наш мир не может быть делом рук справедливого и всемогущего существа. Он зависит от нас самих. Каббала проповедует то, что греки называли «апокатастасис»: все существа, включая Каина и дьявола, в финале долгих перерождений снова сольются в божестве, от которого однажды произошли.

Человек в своем духовном развитии обязан пройти от первоначального, противоположного качествам Творца состояния и до полного слияния свойствами с Творцом. Установленное заранее конечное состояние человека — состояние Творца. В течение сотен поколений человек рождается, живет, умирает. Душа нисходит, сопутствует телу, возвращается к Источнику и снова нисходит в этот мир, чтобы облачиться в тело. Нет никакого расчета с телом, а только с душой. Сама душа состоит из двух частей: тела (желания) и души (света). Поэтому во всех каббалистических книгах под словом тело следует понимать «желание».

В какой-то из жизней в этом мире человек получает вдруг некое неясное желание к чему-то «не от мира сего». Это действительно желание к тому, что находится вне нашего мира, — к Творцу, к Источнику света. Это желание намного больше всех желаний нашего мира. Это желание созревшей для возвышения души. Ощутить Творца означает стать в какой-то мере таким, как Он, и в этой мере исправления, подобия ощутить Его. Исправиться, чтобы уподобиться Творцу, человек в состоянии только получив свыше, от Творца свет исправления, называемый «Машиах», от слова «лимшох» — вытаскивать (из эгоистических свойств в духовные).

Каббала утверждает, что ангелы (как первообразы) находятся за пределами эволюции и потому неподвижны. «Те, кто движутся» — суть праведники, которые прогрессируют от одного состояния к другому. «Те, кто пребывают недвижимыми» — суть ангелы. Каббала отрицает возможность независимого проявления ангелов. Она отрицает у них всякую свободу воли, самостоятельность решений и сознание в человеческом смысле. Истина состоит в том, что, когда ангелы нисходят в этот низкий мир, они не знают ничего более того, что им необходимо для исполнения своей миссии. Итак, ангелы суть первообразы, имеющие лишь пассивную личность. Ясное сближение и даже отождествление ангелов с растениями раскрывается в учении о рае. Когда душа покидает этот мир, она входит, если она этого заслуживает, в Земной Рай, который Бог рассадил для душ праведных по образу Рая Небесного. Покидая этот мир, душа входит в пещеру, которая является дверью Рая. Это там она встречает Адама и Патриархов, равно как и всех праведных. Если она праведна, они радуются вместе с ней, открывают ей двери и впускают в Рай. Если она не заслуживает этого, ее выталкивают вон. Душа заслуженная входит в Рай, живет и наслаждается небесными радостями.

По мнению каббалистов, человек идентифицируется только с духовной частью. Тело — это только одежда для души, ни в коем случае не сам человек. Человек связывает в себе все четыре мира — Ацилут,

Брия, Ецира, Асия, и поэтому в нем находятся все миры. Иными словами, все миры находятся внутри человека. Миры — это картины ощущения человеком своего Создателя, восприятие Творца. Каждое постижение окружающего душой, т.е. каждая воспринимаемая часть Творца, имеет свое имя: Нефеш, Руах, Нешама, Хая, Ехида.

У большинства людей нет всех этих пяти частей, а только часть, называемая Нефеш, принадлежащая миру Асия. Часть души, называемая Нефеш, принадлежащая миру Асия, также делится на многочисленные ступени. Поэтому, чтобы получить более высшую часть, более высшую ступень своей души, называемую Руах, человек должен пройти, постичь все ступени, относящиеся к части Нефеш. Человек обязан постичь все пять частей своей души — Нефеш, Руах, Нешама, Хая, Ехида. Поэтому каждый человек, когда он достигает своего развития настолько, что начинает исправлять свою душу, должен совершить кругообороты, последовательные исправления своей души и наполнения ее светом, пока не достигнет наивысшей ступени, называемой Ехида.

Нефеш есть душа, образующая тело; именно она управляет рождением существ. Она есть основание тела, и именно для этой души должно приносить жертвы. Когда человек умирает, эта душа (Нефеш) не покидает могилы. Именно через нее мертвые получают сведения и общаются между собой.

В основном Нефеш человека совершает кругообороты только той частью, которой совершила уже какое-нибудь прегрешение, а остальные части, уже исправленные, появляются в других телах для дальнейшего подъема. Если согрешившая часть Нефеш сумеет исправить себя и выполнить какую-нибудь заповедь, то остальные части соединяются с ней для помощи в постижении новой ступени. Таким образом получается, что та часть Нефеш, которая согрешила, именно сейчас она испытывает страдания и получает наказания, которые обрушиваются на тело человека в жизни. Именно так искупаются ее грехи.

Однако тот, кто умер бездетным, вернется в этот мир, как будто вообще ничего не смог исправить или как будто вообще его не было на свете. Поэтому этой Нефеш нужно вернуться и начать с самого начала. Бывают случаи, когда человеку удается постичь все три ступени души сразу. Тем самым он избегает многочисленных кругооборотов. Это происходит, когда человек спит, а Нефеш поднимается и сливается с Творцом, а когда он просыпается утром, то в него входит уже не Нефеш, а Руах. Таким образом, считается, будто был совершен полный кругооборот в другое тело.

«Руах» есть душа, создающая деятельность «Нефеш» и определяющая ее действия. После смерти эта душа покидает тело, входит в земной рай и принимает форму ангелов, которые нисходят на землю.

В Раю Земном есть формы и образы земного мира так же, как и в мире Небесном. Именно там праведные обитают (прогуливаются), в шабат и в первые числа месяцев они желают взойти наверх.

Исправив Руах, человек заслуживает, чтобы Нефеш также вернулась к нему. И таким же способом он может получить Нешама. Во время сна Нефеш и Руах покидают его, освобождая место для Нешама. Однако большинство людей постигают только Нефеш. Душа, не сумевшая совершить малейшее исправление в течение трех кругооборотов, уничтожается. Но, улучшив себя хоть частично, она будет возвращаться, пока не завершит исправления. Даже если для этого потребуются тысячи кругооборотов. Освободить от грехов могут только страдания.

Самое поразительное в Каббале, что души делятся на новые и старые. С самого начала, как только родился Адам, все души были соединены в некий единый сосуд. Но совершив грехопадение, Адам стал причиной падения практически всех душ в самые глубины нечистых сил. И осталось в нем немного самых тонких, чистых душ. Эти души не появляются в мире и не совершают кругооборотов. За ними следует ступенька более грубых душ, которые при совершении греха упали вниз. Эти души, появляясь в мире для совершения кругооборотов, также не называются новыми.

Только души, спускающиеся с четвертой ступени, называются «старые души». Они также считаются грубыми, т.к. их корень от самого Адама. Уже при первом появлении в мире для совершения кругооборота эти души называются «старые». Души, спускающиеся вниз с пятой ступеньки, самые грубые. Эти души появляются в мире и совершают кругооборот в телах «геров» («гер» — принимающий иудаизм).

Три вида наказания для человека:
кругооборот в неживой уровень;
кругооборот в растительный уровень;
кругооборот в животный уровень.

Несмотря на то, что человек совершает кругооборот в форму человека, он ничего не знает о прошлом кругообороте. Но когда он становится минералом, растением или животным, он получает сведения о предыдущих воплощениях и сожалеет о том, что спустился с небес.

Таким образом, Человек и Бог трактуются Каббалой как имманентный миру фактор, связанный с сущностным образом из глубин человеческого бытия. На это указывают и современные философские доктрины, которые исходят из принципа присутствия Бога в «гуще жизни», в «средоточии человеческой жизни». Каббала обладает оче-

видной системностью. Однако чтобы выразить эту системность, нужно глубже проникнуть в ее существо. Каббала обращена к человеку. Это вовсе не какая-то древняя теория, которая не имеет с практической стороной жизни ничего общего. В ней объясняется не только устройство мира, строение человеческого «я», но и даются различные рекомендации, излагаются реальные методы для совершенствования того и другого. В Каббале есть теоретическая и практическая стороны, есть собственный язык и аппарат, самостоятельные инструменты исследования, постановки опыта и сравнительного анализа.

В какой мере Каббала может оказаться полезной для современной философской антропологии? Можно, конечно, собрать воедино все высказывания философов о человеке, но тут возникает попятная трудность: как это сделать? Можно рассуждать о том, чего больше в человеке — жадности или щедрости, эгоизма или альтруизма, ума или неразумия. Однако желание ограничить сферу философского осмысления человека только проблемой специфически человеческого наталкивается на другие трудности. В этом случае человек не ухватывается в его целостности. Можно, разумеется, рассуждать о телесности, духовности, разумности человека. Но все это будут отдельные, разрозненные темы, которые сложить не так-то легко.

Изучая биологическую природу человека, философские антропологи натолкнулись на множество неожиданных открытий, которые определяют философское сознание начавшегося столетия. Скажем прямо: новейший материал о человеке, накопленный философской мыслью, потрясает. Что ни сообщение, то сенсация или, чуть скромнее, неожиданный взгляд на мыслящее создание, каким является человек. Генетически человек мало чем отличается от приматов, но в этот скромный зазор «уместились» искусство, культура, цивилизация.

В то же время мы сегодня понимаем, что тайна человека не исчерпывается его биологической природой. Человек космичен. Он равно принадлежит природе и трансценденции. И при этом он сохраняет внутреннюю целостность. Сократ дал скрупулезный анализ индивидуальных человеческих качеств. Таковыми он считал стремление к благу, справедливость, умеренность, добродетель. Философ пытался выявить их природу и определить их, но он не отважился дать полное определение самого человека, выразить сущность человека. Можно сколько угодно перечислять его качества, но вряд ли при этом окажется ясным «специфически человеческое» обозначение самого необычного существа на Земле.

Каббала помогает философским антропологам коснуться темы целостности человека. Любое исследование различает, разделяет, делает своим предметом особенное и отдельное и пытается найти в нем всеобщее. Но в действительности источник всех этих разделений — целое. Познавая особенное, мы не должны забывать о целом, в составе которого и благодаря которому оно существует. Но целое воплощается в предметном мире не непосредственно, а лишь через отдельное. Целое как таковое остается идеей.

Говоря о человеке в целом, мы имеем в виду нечто бесконечное и, по существу, непостижимое. Человек на самом деле величайшая, предельная проблема любого знания — современного или гностического. Однако Каббала дает нам чрезвычайно плодотворные пути поиска, активизирует наше постижение человеческого, раскрывает его природу. Отметим, что современная наука приближается к тем же выводам, которые содержатся в мистической духовной традиции. Философы постоянно возвращались к мысли, что разгадать тайну человека — значит разгадать тайну бытия. Познай самого себя, и через это познаешь мир. Все попытки внешнего познания мира, без погружения в глубь человека, давали лишь поверхностное знание вещей. Если идти от человека вовне, то никогда нельзя дойти до смысла вещей, ибо разгадка скрыта в самом человеке.

Познание человека покоится на предположении, что человек космичен по своей природе, что он — центр бытия. «Антропологический путь познания вселенной, — писал Н.А.Бердяев, — единственный путь познания вселенной, и путь этот предполагает исключительное человеческое самосознание. Лишь в самосознании и самочувствии человека открываются божественные тайны. Философы, в сущности, всегда принимали это, то сознательно, то бессознательно»⁵.

Эвристический смысл Каббалы в том и состоит, что она всегда подчеркивала сугубо антропологическое содержание своего учения, но давала вместе с тем разностороннее постижение человека.

Примечания

- ¹ См.: Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственности. М., 1992. С. 269–394.
- ² Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 298.
- ³ Там же. С. 299.
- ⁴ Там же. С. 300.
- ⁵ Там же. С. 294.

Становление раннехристианской антропологии

Вне всякого сомнения, нравственный пример, прежде всего, самого Христа, а также его ближайших учеников и последователей, эта глубочайшая опора христианской антропологии, поистине способен пролить благодатный свет на жизненный путь любого сознательного и совестливого человека, не только христианина, но и представителя иных убеждений. Таким образом признаем, что изучение раннехристианской антропологии и ее осмысление в свете современных воспитательных задач представляется весьма актуальным.

Так как христианство как социально-религиозное движение с момента своего возникновения в дальнейшей эволюции приобретало достаточно разнообразные формы, то для понимания основ христианской антропологии в их незамутненном последующими наслоениями виде нам представляется правильным обратиться к первоначальному библейскому христианству, характеризующемуся Ветхим и Новым Заветами и их истолкованием ранними отцами Церкви.

С точки зрения христианской антропологии человеческая история имеет не циклический (как полагают некоторые ученые), а линейный характер. Линейный подход к пониманию истории хорошо согласуется с библейским учением о сотворении Богом мира и человека и предопределенным Творцом поступательным движением Его творения к концу света. Центральной фигурой в этой концепции, естественно, выступает Христос, несущий человеку благодать, к которой он вечно должен стремиться в этом мире как к идеалу и которой (благодати) человеку, быть может, удастся стать причастным в ином — лучшем и вечном мире (*Генгель К., Бенсон У. История и философия христианского образования. С. 8*).

Христианская антропология с самого своего зарождения предполагает, что человек, как и мир, в котором он временный жилец, есть творение Бога, что сотворенный человек несет на себе нравственную, а также рациональную, равно как и иррациональную, печать своего творения. Рациональная сторона человека состоит в том, что он в отличие от всех остальных тварей наделен разумом, который есть искра, отблеск Божественного разума. И это обстоятельство накладывает на человека обязанность стремиться к познанию, прежде всего Бога, а также Его творения и своего места в нем. Но в силу величия Творца и его бесконечности во всех его возможных ипостасях обнаруживается сильная мистическая сторона тех отношений, которые связывают человека с его Творцом. Человек, сам конечный, не может своим конечным разумом объять всю природу Творца и его замысел в целом. Эта слабость человеческого разума восполняется иррациональной верой. Истинный христианин непоколебим в своей убежденности в том, что непогрешимы Священные Писания Ветхого и Нового Заветов.

Основы христианской антропологии изложены в Ветхом и Новом Заветах. На их содержательное единство указал Христос своим ученикам-апостолам. Об этом рассказывается в последней, 24-й, главе Евангелия от Луки. Иисус чудесным образом восстал из гроба, в который положили Его тело после того, как Он был распят. Женщины, пришедшие умастить благовониями Его тело, в гробу его не нашли. Женщинам этим явились два ангела, молвившие: «что вы ищете живого между мертвыми? Его нет здесь: Он воскрес; вспомните, как Он говорил вам, когда был еще в Галилее, сказывая, что Сыну Человеческому надлежит быть предану в руки человеков — грешников, и быть распяту, и в третий день воскреснуть» (Лк 24, 1–7).

Скорое исполнение предсказаний, сделанных Христом в течение Своего земного пути, и творимые Им чудеса были и остаются для христиан залогом истинности Его учения и оплотом их веры в правдоподобность конечного спасения на путях этой веры.

О предсказании в Галилее, упомянутом ангелами, сообщает не только евангелист Лука (Лк 9, 22), но также и другой евангелист — Марк (Мк 9, 30). Итак, предсказание Христа о способе завершения Им Своего жизненного пути сбылось очевидным для Его учеников образом. Так формировались убеждения ранних христиан, а на основании их свидетельств-кредо почти бесконечного ряда последующих христианских поколений.

Но вернемся к последним словам и поступкам, обращенным Вечным Учителем к своим ближайшим ученикам. Представ перед своими учениками во плоти, Христос говорил им о необходимости «верить всему, что предсказывали пророки» о будущем пришествии в мир Божественного Искупителя (Лк 24, 25).

В самом деле, например, в книге пророка Исайи в Ветхом Завете, говорится о том, что спасение народу Израиля придет от посланца Божия, который «и вознесется, и возвеличится» (Ис 52, 13). «Так многие народы приведет Он в изумление; цари закроют пред Ним уста свои, ибо они увидят, о чем не было говорено им, и узнают то, чего не слышали» (Ис 52, 15). Исайе было дано откровение, и он пророчествует о судьбе Божьего Посланца-Искупителя: «Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лице свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его. Но Он взял на себя наши немощи и понес наши болезни; а мы думали, что он был поражаем, наказуем и уничижен Богом. Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились... Господь возложил на него грехи всех нас. Он истязуем был, но страдал добровольно...» (Ис 53, 3–7).

Так пророчествовал Исайя задолго до рождества Христова. И в этом вдохновенном пророчестве трудно не признать потрясающее по силе прозрение об образе и исторической роли Христа, о том, как поначалу Его встретили враждебно светские и религиозные официальные власти, о страданиях, которые Он добровольно принял на себя во искупление человеческих грехов, ради любви к людям. Проглядывает в пророчестве Исайи и постижение той ведущей роли, которое учение Христа и Его Тело — Христова Церковь сыграют в истории и культуре человечества, в первую очередь в цивилизации Запада.

Теперь сравним это пророчество Исайи с тем, что сказал Христос ученикам по поводу Своего распятия. Евангелист Лука свидетельствует: «Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу свою?» (Лк 24, 26). Лука далее сообщает, что Христос говорил еще очень важные вещи: «И, начав от Моисея, из всех пророков изъяснил им все, сказанное о нем во всем Писании» (Лк 24, 27).

Несколько позже Христос, доказав телесность своего воскресения тем, что поел печеной рыбы с медом, снова обратился к ученикам со словами: «И сказал им: вот то, о чем Я вам говорил, еще быв с вами, что надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах. Тогда отверз им ум к уразумению Писаний. И сказал им: так написано, и так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима. Вы же свидетели сему. И Я пошлю обетование Отца Моего на вас; вы же оставайтесь в городе Иерусалиме, доколе не облечетесь силою свыше». После этого Христос благословил своих учеников и на их глазах вознесся на Небо (Лк 24, 42–51).

Это основательно процитированное нами место из евангелиста Луки имеет важнейшее значение для христианской догматики и христианской антропологии. Значимость этой цитаты весьма велика. Главное здесь — установление отношения человека (всякого человека, а не только избранных) к Сыну Божьему — Христу, как к Искупителю, подающему надежду на спасение каждому, а именно к «прощению грехов во всех народах» (Лк 24, 47).

Далее, Христос установил неразрывную связь между своим учением и Ветхим Заветом, как единым Откровением Божиим. Это он сделал, когда говорил, что «надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах. Тогда отвержим ум к уразумению Писаний» (Лк 24, 44–45). Таким образом основы христианской антропологии, как становится ясным, заложены в Ветхом Завете и развиты в Новом Завете.

К тому моменту, когда Христос прошался со своими учениками, Новый Завет еще не был написан, но Христос предрек написание Нового Завета. Ибо, пояснив своим ученикам смысл Своего земного пути, Он рек: «Вы же свидетели сему. И Я пошлю обетование Отца Моего на вас; вы же оставайтесь в городе Иерусалиме, доколе не облечетесь силою свыше» (Лк 24, 48–49).

Таким образом, написание Евангелий (Евангелие буквально: Благая Весть) можно считать исполнением апостолами поручения, предопределенного для них Христом, ниспославшим на них для исполнения этого предназначения силу Святого Духа. Исполнение этого назначения — не только в четырех Евангелиях от Матфея, Марка, Луки и Иоанна, но также в словах и свидетельствах других апостолов, что в совокупности и составляет Новый Завет.

Из слов самого Христа, а равно и его учеников, ясно, что истоки христианской антропологии следует искать в Ветхом Завете. Христос прямо указывает на заветы Моисея. Первая книга их — это книга Бытия. Здесь и говорится о том, как Бог сотворил из ничего небо, землю, воды и всякую живую тварь на земле и в водах. На это у Бога ушло пять дней (Быт 1, 1–25). На шестой день дошел черед до человека. «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему /и/ по подобию Нашему», и да владычествует он над всеми тварями на земле. «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1, 26–27).

Здесь полезно, как кажется, заметить, что это место из книги Бытия, где говорится, что Бог создал человека по Своему образу и подобию (Быт 1, 26), современным христианам не следует толковать слишком буквально, т.е. в духе антропоморфизма, а именно: судить об об-

разе Бога по образу современного человека. Бог создал первого человека совершенным, Себе подобным, мы же, современные люди, не являемся совершенными и подобными Богу. Так и первые люди, согрешив (приходится предположить), утратили свое первоначальное совершенство и сходство с Богом. Как выглядят совершенные люди, мы, даст Бог, сможем узнать, если мы своим добродетельным поведением заслужим искупления своих грехов, обретем вечное спасение и попадем в рай.

Но вернемся к судьбе первых людей. На этот счет книга Бытия говорит следующее: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт 2, 7). Постараемся вникнуть в глубокий нравоучительный смысл этих весомых слов. Итак, мы знаем, что человек создан из праха земного, а это, очевидно, означает, что человек родствен всему остальному творению. Но это обстоятельство обязывает человека заботливо относиться ко всему окружающему его мирозданию, и если также Бог даровал первым людям владычество над всеми остальными тварями (Быт 1, 28), то это обязывает человека быть на земле рачительным хозяином, а не свирепым хищником.

Сверх того в словах о том, что человек сотворен «из праха земного», заложена изначальная заповедь скромности, предписывающая человеку не возноситься ни делом, ни помыслом своей гордыней над другими существами, ни над себе подобными, ни над другими тварями, а тем паче перед Богом, и наилучший пример житейской скромности подавал Сын Божий — Христос в общении с простыми людьми во время Своего земного пути. Человек должен постоянно помнить, что он, человек, всего лишь «прах» в руках Божьих, и во всем, и в делах своих, и в своих помыслах, уповать на волю Божью и на его заповеди.

К той же высокой цели направляют человека слова Писания о том, что Бог, создав его первородного предка, «вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою» (Быт 2, 7). Какой здесь великий смысл? Если душа человека произошла от дуновения Господня, то она не лишена присутствия Духа Святого. Осознание этого факта заставляет человека задуматься о своем предназначении, в этой преходящей жизни помнить о предстоящем переходе в иной, нетленный мир и готовиться к этому переходу уже здесь, сейчас. Предназначение человека, определяемое для его бессмертной души породившим ее Божественным дуновением, состоит не в том, чтобы быть низменной пресмыкающейся тварью, а в том, чтобы стать венцом Творения. И тяжкий грех совершает тот, кто забывает об этом.

Книга Бытия поясняет Божий промысел далее. Бог поместил первого человека в «рай в Эдеме на Востоке» (Быт 2, 8). В раю Бог насадил дерево жизни «посреди рая, и дерево познания добра и зла» (Быт 2, 9). «И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт 2, 16–17).

Так в книге Бытия заложена возможность основного нравственного противоречия: чему следовать, своим ли личным прихотям и склонностям, которые толкают к тому, что кажется на первый взгляд самым легким, привлекательным и предпочтительным, или тому, что советует строгий разум, высший нравственный закон, заповеди Бога, религии и что кого-то может отпугнуть своей суровостью и трудностью предлагаемого пути. Этого противопоставления и попыток разрешения вытекающего из него противоречия в душе каждого индивида и в обществе не избежала ни одна серьезная нравственная система в мире. Так Писание поставило одну из важнейших вечных нравственных проблем. Означенное противопоставление есть центральная ось христианской антропологии, и вокруг задачи разрешения этого противоречия построена вся христианская концепция истории.

Теперь приглядимся повнимательнее к тому, каким образом книга Бытия начинает развивать основное противоречие человеческой истории и нравственности. «И сказал Господь Бог: нехорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему» (Быт 2, 18). И создал Бог из одного ребра, взятого у прачеловека, когда тот спал, «жену, и привел ее к человеку» (Быт 2, 22). «И были оба наги ... и не стыдились» (Быт 2, 25). Змей, который был хитрее всех зверей полевых, стал совращать жену. Жена знала, что употреблять в пищу плоды в раю можно, за исключением плодов с одного дерева, которое в середине рая; и это под угрозой смерти (Быт 3, 1–3). Но змей ее обманул: «И сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт 3, 4–5). Жена верила, что запретные плоды вожделенны, она взяла плодов «и ела; и дала также мужу своему, и он ел». У них открылись глаза, они осознали свою наготу, устыдились и стали прикрывать свою наготу листьями (Быт 3, 6–7).

Этот библейский миф описывает одну из важнейших ступеней в развитии человеческой культуры. В древнейшие времена люди, видимо, в самом деле не стыдились своей наготы и были в этом отношении подобны зверям. Но постепенно люди стали осознавать, что чрезмерная и слишком откровенная страсть к производству потомства мешает организации коллективных усилий, направленных на

добывание остального насущного — пищи, строительству совместных жилищ и т.д. И тогда вместе с первыми нормами, регулирующими деторождение, в сознание людей стал внедряться стыд.

Уделим внимание и другой стороне библейской притчи о том, как хитрый змей склонял к пороку наших не в меру доверчивых прародителей — Адама и Еву. Адам и Ева — это первые Божьи дети, они олицетворяют детство человеческого рода. Змей же искушитель — это символ опасностей, подстерегающих детей на каждом шагу, если за ними не усмотришь. Нормальное раннее детство — это детство, как правило, счастливое. Ребенок в любящей семье живет беззаботно, по свидетельству народной мудрости, «словно у Христа за пазухой» или, как Адам и Ева, среди райских кущ в Эдеме.

Известно, однако, что всех детей отличают наивность, доверчивость и любопытство, любопытство в особенности свойственно Евам. Этими свойствами пралюдей и воспользовался хитрец змей. Роль «змея» в отношении современных детей выполняют «улица», дурные знакомства и массовые зрелища, организаторы которых своекорыстно заботятся не о нравственном воспитании подрастающего поколения, а о его развращении с целью наживы.

С сожалением приходится признать, что самое первое столкновение человека с требованиями высочайшей морали — заповедями Бога, закончилось полным поражением человека, победой его субъективных, эгоистических устремлений, его чувственных вожделений над заложенной в человеке искрой Божественного разума. И в этом поражении заложен глубочайший смысл. Каждому человеку в его индивидуальном развитии и человечеству в целом в его истории приходится пройти долгий и трудный путь, набив немало шишек и синяков на своем теле, чтобы на горьком опыте убедиться в необходимости подчинять свои эгоистические чувственные вожделения требованиям разума и общечеловеческой морали, т.е. заповедям Бога, воплощенным в священных текстах. Таков суровый урок, вытекающий из библейской истории и из всей последующей истории человечества.

Да, суров жребий тех, кто отвращает свое сердце и ум от Слова нашего Господа Бога и склоняет свои слух и доверие к обольстительным словам змея-искушителя. Бог проклял сначала змея и наказал его (Быт 3, 14–15). Затем Он наказал Еву, сказав: «в болезни будешь рожать детей» (Быт 3, 16). Адам и Ева лишились вечной жизни, были прогнаны из рая, была проклята земля, на которой должны были жить они и их потомки, чтобы она (земля) давала самое скудное пропитание людям, да и то не даром, а в результате упорного труда. И сказал Бог Адаму, что «проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее

во все дни жизни твоей ... будешь питаться полевою травою; в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт 3, 17–19).

Можно только догадываться о том, что переход от простого собирания плодов к земледелию многие древние люди совершали именно «со скорбью» (Быт 3, 17). Хотя простое собирание плодов не всегда вело к сытой жизни, зато оно не требовало чрезмерного физического напряжения и оставляло достаточно досуга, чтобы можно было радоваться самому факту своего существования среди благодатной природы в единении с ней. И сейчас еще находятся отдельные отшельники, которые предпочитают такой образ жизни. Поэтому переход к более трудоемкому земледелию многим в глубокой древности мог показаться утратой рая и наказанием за какой-то грех.

Что касается заповеди, гласящей, что «в поте лица твоего будешь есть хлеб» (Быт 3, 19), то она относится к числу важнейших в Библии, и трудно переоценить ее влияние на умственное и нравственное развитие христиан в любую историческую эпоху. Земледелие впервые подчинило людей жесткой дисциплине и самодисциплине. Возникла настоятельная необходимость постоянно заботиться о плодородии почвы и о ее обработке, о заготовке и качестве семян и о многом другом, учитывать смену времен года и разливы рек, а в связи с этим следить за движением небесных светил, многолетние наблюдения за которыми подготовили возникновение науки астрономии и т.д. Вся эта деятельность нелегка, она требует большого физического и умственного напряжения, но она благодатна в том отношении, что составила стержень становления и дальнейшего длительного развития человеческой культуры.

К чести правоверных христиан следует признать, что они приняли библейскую заповедь, о том, что «в поте лица твоего будешь есть хлеб» (Быт 3, 19), как руководство к действию. Это справедливо как в отношении первых христиан, так и в отношении непреклонно убежденных последователей учения Христа в иные эпохи, например английских пуритан XVII в. или пуритан-переселенцев в Новую Англию той же эпохи. Всем им равно было свойственно убеждение, что человек своим честным и упорным трудом в любой сфере деятельности должен постоянно доказывать свою праведность.

В силу этого убеждения не было людей более честных и надежных в своем деловом и гражданском поведении, чем правоверные христиане.

Это обстоятельство сумели оценить светские власти. Так римские императоры, которые сначала преследовали христиан в первые годы после Р. Х., постепенно убедились, что лучшая опора государства —

это как раз подданные-христиане. Осознав это, римские императоры сами приняли христианскую веру, и Европа постепенно стала христианской.

Но не только христиане находятся под воздействием этой заповеди, гласящей, что «в поте лица твоего будешь есть хлеб» (Быт 3, 19). Неодолимое воздействие этой заповеди испытывает каждый человек независимо от своего мировоззрения и мироощущения, ибо каждый предопределен своей судьбой к тому или иному роду деятельности, чтобы занять свое место в этом мире. Разница между христианином и его антиподом при этом заключается в том, что христианин совершает свой труд сознательно, добровольно и воодушевленно, просвещенный Писанием о своем предназначении в этом мире, а тот, кто лишен такого благословения, смотрит на трудовую деятельность, как на печальную и нудную обязанность. Ведь и ребенок, расставаясь со счастливым и беззаботным детством, не всегда радуется необходимости приступить к учебе или работе. Человек без определенных убеждений, не любящий свою работу, а любящий только отдохновение от нее, может быть, только к концу своей жизни осознает (если осознает вообще), что трудовая деятельность — это не только проклятие, но также средство нравственного воспитания и приготовления к лучшей жизни.

Далее Библия учит нас другим заповедям Господа, не менее важным, чем названные ранее, для нашего совершенствования и спасения. Ева зачала от мужа своего Адама и родила сначала Каина, а затем его брата Авеля. «И был Абель пастырь овец, а Каин был земледелец» (Быт 4, 1–2). «Спустя несколько времени, Каин принес от плодов земли дар Господу, и Абель также принес от первородных стада своего и от тука их. И призрел Господь на Авеля и на дар его, а на Каина и на дар его не призрел. Каин сильно огорчился, и поникло лице его. И сказал Господь Бог Каину: почему ты огорчился? и отчего поникло лице твое? если делаешь доброе, то не поднимаешь ли лица? а если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним» (Быт 4, 3–7).

В этом библейском тексте мы находим развитие темы противостояния добра злу, которое (противостояние) стало основным противоречием человеческой природы после грехопадения Адама и Евы в раю, их отпадения от Воли и заповедей Бога в силу самонадеянной уверенности в своей способности полагаться в вопросах добра и зла на одних себя. За этот грех самонадеянности и гордыни Бог проклял первых людей, а заодно и все их потомство и изгнал из рая. Но это было только завязкой всемирной истории. Развитие этой завязки — в притче о Каине и его брате Авеле. Противостояние добра злу здесь

разворачивается уже в рамках человеческого общества, как конфликт между людьми различного нравственного облика. При этом Бог выступает как Вечный Судия, направляющий исторический процесс к Им предопределенной цели. Всеблатому Богу изначально чужды порок и зло, кроме того, Ему свойственно всеведение, Он умеет читать в сердцах. Поэтому Бог сразу усмотрел искренность жертвоприношения Авеля и отсутствие чистосердечия в жертвоприношении Каина. Потому-то таково решение Бога: «И призрел Господь на Авеля и на дар его, а на Каина и на дар его не призрел» (Быт 4, 4–5).

Бог последовательно разоблачает недобрые мысли Каина, который, видимо, хотел вступить в сделку с Богом такого рода: я даю, чтобы Ты вернул сторицею, и хочу Тебя с этой целью умиловать. Такова мечта всех торгашей-стяжателей, мнящих о Боге в соответствии со своим внутренним миром, т.е. в меру своей испорченности. Но Бога нельзя подкупить и соблазнить никакими мирскими благами, ибо Он — всемогущий Творец мира и всех благ, наличествующих в нем. Он, в силу этого, самодостаточен, и если Он допускает жертвоприношения, то в них Он ценит не их вещественное содержание, а чистоту помыслов дарителя, его добропорядочность и отсутствие дурных мыслей. Все это Бог усмотрел у Авеля, а у Каина не нашел. Задуманная Каином сделка с Богом не состоялась, и Каин понял это, когда поник головою.

Разоблачая лицемерие Каина, Бог видит в единичном противопоставлении Авеля Каину, как в капле воды, отражение всемирной борьбы Добра со Злом и посылает в поучение всему человечеству заповедь: «если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним» (Быт 4, 6–7).

Сколь же содержательны эти заповеди! Во-первых: делай добро всемерно и ежечасно, насколько это в твоих силах! Если же ты устал делать добро и душа твоя просит покоя, то не забывай, что грех в виде змея-искусителя вместе со всеми мирскими соблазнами уже у твоего порога, и он влечет тебя к себе. Так постарайся же господствовать над ним.

Человеку, по замыслу Божию, надлежит не только стремиться делать добро, но и быть постоянно вооруженным против окружающих его греховных опасностей. Опасности эти велики и многообразны, и чтобы превозмочь их, каждому человеку нужно набираться знаний и опыта в праведности, а паче всего прочего полагаться на Промысел Божий и на Его Слово.

Каин не внял Слово Божию. В его нечистом сердце не нашлось места для этого, движимый злобой, завистью и ненавистью, он завлек брата в поле и там «восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил

его» (Быт 4, 8). Здесь снова говорится о том, как раскрывается человеческая природа и добро противостоит злу в истории. Первородный грех наполняет человеческую природу этим противоречием, которое будет разворачиваться, видимо, вплоть до Страшного Суда, когда Промысел Божий сможет, по некоторым предположениям, положить ему конец.

Итак, брат восстал на брата, и с этого момента история человечества стала кровавой. Писание указывает на этот момент. Бог проклял Каина и изгнал его от лица Своего, и тот стал скитальцем на земле (Быт 4, 10–12). Брат восстал против своего кровного брата, и с тех пор проклятость каиновой природы тяготеет над человечеством. Ненасытная алчность правителей толкает народы друг против друга, «край на край идет войной, и людская кровь рекой по клинку течет булата». Отцы христианской церкви, особенно Августин Блаженный, посвятили немало страниц и красноречия осуждению захватнических войн, которые вел, например, великодержавный Рим против соседних народов (О граде Бож. IV 4).

Страдаем от каиновой проклятости и мы — дети XXI века после Р.Х.

И здесь, и сейчас в условиях недоразвитого капитализма кровавый бандитизм остается фактом нашей повседневной жизни. Новейшая наука толкует о генетическом родстве всех людей, живущих на земле. Если это так, то современные Каины убивают своих братьев Авелей, чтобы завладеть их достоянием: почти каждый Божий день мы слышим об ограблении банков, убийстве инкассаторов, торговых конкурентов и т.п. Не только во внешних войнах, но и внутри страны тоже «люди гибнут за металл», и сатана правит свой бал. Забвение человеком Бога не проходит безнаказанно и мешает стабилизации социально-политической обстановки поныне.

Писание повествует, как разворачивалось противостояние далее в делах и помыслах человеческих. «И увидел Господь Бог, что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время; и раскаялся Господь, что создал человека на земле... И сказал Господь: истреблю с лица земли человеков, которых Я сотворил» (Быт 6, 5–7). И быть бы большой беде для всего рода человеческого, если бы не нашлось среди массы грешников хотя бы одного праведного. Таким праведником был Ной — сын Ламеха. «Ной был человек праведный и непорочный в роде своем; Ной ходил пред Богом» (Быт 6, 9). «Ходил пред Богом» — значит: совесть его была чиста. И Бог видел это, читая в сердце ноевом. Потому-то Ной и «обрел благодать пред очами Господа Бога» (Быт 6, 8).

Бог решил навести на землю великий потоп, чтобы истребить на ней все нечистое и грешное. Но Он сделал исключение для Ноя и его семьи. Помимо самого Ноя, в его семью входили: жена Ноя, трое их сыновей — Сим, Хам и Иафет, а также жены сыновей. И в этом выборе Бога заключен великий смысл. Бог всемогущ и справедлив, нетерпим ко злу и пороку. Но Он также преисполнен Милосердия и Благодатности. Потому-то Бог и не допустил гибели Ноя и его близких. И в этой любви Бога к праведникам великая надежда человека на конечное спасение.

Литература

1. Библия. М.: Изд. Моск. Патриархии, 1992.
2. *Августин Блаженный*. Творения. СПб: Алетейя, 1998.
3. *Генгель К., Бенсон У.* История и философия христианского образования. СПб.: Библия для всех, 2002.

Концепция личности в гностической позиции Теодора Роззак

Один из ярких представителей американских шестидесятников, профессор Калифорнийского университета Теодор Роззак, решительно ставший на сторону бунтующей молодежи в 60–70-е годы в США, назвал это движение контркультурой. Он сформулировал философию этого протестного движения, основные ее концепции, отразившие его гностическую позицию — антисайентизм, антитехницизм и концепцию личности, развитую им в рамках теории экологического персонализма.

В предлагаемых ниже заметках делается попытка анализа концепции личности Т. Роззак на основе большинства его работ.

Формулируя свою концепцию личности, Теодор Роззак опирался на антропологический принцип, в частности фрейдистский антропологизм. В основе антропологической идеи человеческой природы лежит и идея Руссо о «естественном человеке», которая часто используется для критики тотальной эксплуатации человека в условиях капитализма, посягающего даже на «внутренний мир» личности. На основе этих идей рождается и надежда, что в самой глубине человеческой природы остается цельное ядро, которое неподвластно никакой социальной манипуляции — это структура его чувств, эмоций.

В концепции личности Роззак, как и в его социальной философии, нашли свое отражение также идеи европейского персонализма 1930-х гг. с его «культу личности», идеи Мунье, Лакруа, Л. Толстого, Ганди, Бердяева, Кропоткина и др.

«Личность не есть объект, которым оперируют, она — центр переориентации объективной вселенной» — так выражал свое философское кредо один из основоположников и ведущих теоретиков персо-

нализма Э.Мунье. Персоналисты утверждали приоритет личности, предлагали сделать личность «точкой отсчета философии» — таким способом французская интеллигенция выражала свое разочарование в ценностях капиталистического общества XX в., основанного не на личностных, человеческих связях и взаимоотношениях, а на вещных связях и отношениях. Идеалом персоналисты считали «гуманистическую цивилизацию», где ведущее место занимали бы духовные, эстетические, религиозные ценности. Главной среди многообразных форм человеческой деятельности они признавали не материальную, не производственную деятельность, а искусство, потому что именно там наиболее ярко выражалось человеческое Я.

Отечественный философ И.С.Вдовина подчеркивает, что главное в персонализме, несмотря на его идеализм и теоретическую ограниченность, — это его гуманистическая направленность: для преобразования современного западного общества персоналисты предлагают изменить шкалу оценок самого человека¹.

Многие идеи французских персоналистов Роззак воспринимает и развивает уже в новых исторических условиях, формулируя в своих произведениях теорию **экологического персонализма**. Его экологический персонализм охватывает и идеал личности, и социальную и экологическую философию.

Под личностью у него фигурирует некий уникальный феномен: в центре Природы находится человеческая личность, а в центре личности — уникальное трансцендентное Я, которое надо раскрыть, развить путем самоуглубления, самопознания. Роззак убежден, что внутри человека заключен огромный потенциал добра, любви, справедливости — «Бог внутри нас всех» — и этот потенциал нужно раскрыть. «Говорить о личности, — пишет он в книге «Личность/Планета» (1979), значит говорить о врожденном богатстве возможностей, врожденном аристократизме, о нереализованных возможностях каждого человеческого существа»².

Однако, по мнению других мыслителей, внутри человека, в его инстинктивной природе есть и деструктивный элемент. Например, К.Юнг утверждает, что «путь внутрь» требует большого мужества, так как «темное море бессознательного» таит и большие опасности. Но Роззак этой теме не касается: в его концепции личности человек должен самоуглубиться с одной целью — развить свой позитивный потенциал.

Можно проследить и диалектику его персоналистической философии. В начале 1970-х гг. гибель человеческого духа для Роззака означала и гибель только социальных структур общества, в последующие годы судьбу духа он уже связывает с судьбой Природы, Планеты.

В книге «Там, где кончается пустыня» Роззак писал: «Мы можем теперь признать, что судьба духа — это судьба социального порядка — если в нас гибнет дух, то это значит, что тоже самое происходит и с тем миром, который мы построили вокруг нас»³. А в книге «Личность/Планета» находим уже такое его замечание: гибель личности и гибель Планеты неотделимы друг от друга. Таким образом, экологический персонализм у Роззака перерастает в планетарный персонализм. Роззак тесно связал проблемы личности, природы и самой Планеты, которые, по его мнению, также нещадно эксплуатируются технократией, как и пролетарии, негры и т.д. Им всем одинаково грозит опасностью безудержное развитие «урбанистического индустриализма» — так Роззак называет современное технологическое общество.

Следовательно, можно сказать, что: для теоретика контркультуры свойственно антропоморфное отношение к природе — распространение этического кодекса на природу: он ставит знак равенства между человеком и окружающей его социальной и естественной средой и превращает социально-личностный идеал во внеисторический и вневременной. Объективный конкретно-исторический анализ Роззак подменяет эмоционально-чувственным неприятием постиндустриального общества. И тем не менее, несмотря на эти особенности роззаковской философии, нельзя не замечать четкую гуманистическую направленность его «экологического персонализма».

Одномерное видение, ортодоксальное сознание и научное сознание — для Роззака понятия синонимичные. Такое сознание не признает «немую мудрость инстинктов», стремится подавить их, покорить тело, «Нашей культуре вообще в большей степени, чем любой другой, свойственна репрессия природного начала в человеке», — пишет Роззак⁴. Подавляемая в нас сексуальность еще оказывает сопротивление, но другие свойства натуры уже ослаблены, вытеснены. В результате изживания «фантазийных» элементов в человеке и в природе выхолащивается все самое лучшее, сокровенное⁵.

Разум — это голова, голос тела — это все темное, неподвластное голове. Признавая только разум, отвергая все остальные стороны человека, мы отчуждаем голову от тела: так возникает страшная дихотомия нашей культуры, которая разрывает человека на части. А это крайне опасно, считает Роззак. Личность, раздираемая войной между разумом и чувствами, способна разрушить и себя и все вокруг.

Технологическое общество насквозь пронизано кризисом — кризис личности, социальных институтов отражается и в кризисе природы — поэтому современный кризис носит планетарный, глобаль-

ный характер. Анализу этого планетарного процесса посвящена книга Т.Роззак «Личность/Планета: творческая диз-интеграция индустриального общества» — она «о точке пересечения проблем человеческой психологии и природной экологии»: «Экологическая мука Земли вошла в нашу жизнь через радикальную трансформацию человеческой личности», — пишет Роззак. «Экологический персонализм» — это истинное уважение и личности человека, и святыни Земли, признание их права на жизнь, на самоценность».

Роззак своей персоналистической философией гневно протестует против насилия над личностью, против утонченных форм «технократической манипуляции», когда личность воспринимается лишь как сырье, как простейшее звено в процессе производства и потребления. В нынешнем обществе надругательство над личностью, попрание ее прав наблюдается повсюду, пишет Роззак, во всех институтах — в семье, в школе, на производстве. Человеку навязывают роли, вкусы, манеру поведения, исходя из требований экономической необходимости, а не из прав и интересов личности. Но урбанистический индустриализм точно так же эксплуатирует и природу, права которой следует защищать. Планета тоже должна иметь свои естественные права на неприкосновенность жизни, на свое природное достоинство... Таким образом, экологический персонализм — это взаимосвязанность проблем человека и природы, планеты Земля: чем глубже будет развито наше чувство личной значимости, святости, тем больше мы будем проникаться беспокойством за состояние нашей экологической среды. «Нужды Планеты и нужды личности сегодня стали неразрывны», они начинают «одновременно воздействовать на основные институты нашего общества с такой сокрушительной силой, которая, однако, несет в себе надежду на обновление всей культуры»⁶.

Нужды Планеты и нужды личности вступают в противоречие с ориентацией господствующих институтов общества; эти институты со временем все больше утрачивают культурную и нравственную легитимность, а вместе с этим — и свою прежнюю силу.

Теоретик контркультуры Роззак подчеркивает, что если французская революция утвердила идею равенства всех сословий, а американская — равенство всех рас, то контркультурная революция утверждает равенство и права всего живого на земле: стрекозы, горы, деревья, голубя и самой Планеты: мы все равны, все сделаны из одного материала, у нас равные права на жизнь, на любовь, на бережное отношение. Роззак призывает людей осознать свою общность со всеми живыми на Земле, самоидентифицироваться не по линии «мы — они», а осозна-

вать себя единой семьей землян. Человека и природу Роззак рассматривает как фундаментальнейшие ценности, ценности развития персоналистической этики.

Механической картине Вселенной, созданной ньютоновско-картезианской наукой, Роззак противопоставляет образ живой «общины существ», каждый из которых незаменим и уникален.

Впервые в истории, пишет Роззак, экологическое сознание превратилось в международную силу, способствующую диалогу между народами мира о сотрудничестве в деле защиты Планеты.

Индустриальные системы и социальные институты, которые создал человек, уже не понимают человека и не могут служить его нуждам — более того, могут легко порвать ткань природы, от которой зависит сама жизнь человека... Поэтому масштабы наших социальных и индустриальных систем — это уже не количественный, а качественный показатель — это качество жизни, качество человеческих отношений, которые возникают в результате наших коллективных действий для достижения целей научно-технического развития.

Экологизм и персонализм, как обозначение личностью своей уникальности, значимости, связаны еще и потому, что мы с Планетой действительно состоим из одного вещества, одних элементов — между нами действительно живая связь, поэтому судьбы человека и Планеты переплетены очень тесно, и сегодня Земля напоминает нам об этой связи.

Чем громаднее наши институты и системы — тем больше в них бюрократии — строгий контроль и учет, точность управления и бумажный поток, проверка и перепроверка всего — и человек становится невидимым, как бы статистическим фантомом, цифрой, а люди — нереальными друг для друга, Это распространенный кафкианский кошмар современной индустриальной жизни, пишет Роззак.

И если эти громадные институты и структуры не уменьшить, не «дезинтегрировать», то Земля, не выдержав их тяжести, сама может их сбросить с себя — и это будет глобальная катастрофа. Роззак считает, что только «революция сознания» — рост персоналистического самосознания человека и экологической ответственности — поможет прочувствовать тончайшие сигналы, которые посылает нам Земля, «чтобы защитить себя от нашей агрессии, от опустошения и осквернения, которые мы ей несем»⁷.

Укрепление и углубление связей между личностью и Планетой Роззак рассматривает как основной показатель рождения здоровой экономической и экологической политики. Роззак убежден, что вскоре должны появиться такие теории и учения, которые помогут осве-

тить и понять эту тонкую связь и помогут ей стать реальной силой. Сохраняя себя, человек должен уберечь и Планету: «Спасая свою индивидуальность, люди утверждают человеческие масштабы, они подрывают систему, режим гигантизма. Подрывая таким путем гигантизм, они спасают Планету»⁸.

Технологическое общество считает себя передовым, прогрессивным, развитым, однако человек в этом обществе остается убогим и неразвитым. Глубокие внутренние противоречия этого общества ведут к жестокой деформации человеческой природы. Поэтому контркультурная молодежь 60–70-х годов на Западе поставила под сомнение все существующие в этом обществе стандарты морали. Ей стало невыносимо такое болезненное ощущение, что «ты как личность живешь в мире, который презирает тебя, твою личность, эту личность растаптывают, размалывают как булыжник, а потом соединяют эти кусочки, превращая тебя в послушный, эффективный и, конечно, радостный персонал!» А эта молодежь хотела, чтобы с ней считались, чтобы ее слышали, относились к ней с вниманием, «чтобы те, кто выступает от имени государства, компании, народа — посмотрели вам в глаза и поняли, что вы — не статистический фантом, что вы — есть, вы реальны, вы имеете значение!»⁹.

Отказ от такой судьбы и поиск личной идентичности, поиск аутентичного смысла существования человека, раскрытие потенциалов личности могут стать, по мнению американского ученого, «подрывной политической силой огромных масштабов»¹⁰.

Идеи Роззак о неразвитости современного человека и его неспособности принимать ответственные решения во многом перекликаются с идеями Римского клуба о человеке и человеческих качествах. Современный человек и в изображении авторов Римского клуба — это отчужденное, растерянное, дезориентированное существо. Жизнь ставит перед ним гигантские задачи, но он неспособен даже понять, оценить всю ту огромную ответственность, которая сегодня ложится на него — человек не в состоянии ни понять, ни выполнить «свое предназначение как регулятора жизни на Земле»¹¹.

Как Роззак, так и А.Печчеи (один из президентов Римского клуба, итальянский ученый и общественный деятель) одинаково считают, что раскрытие внутренних потенциалов человека, его творческих сил и дарований жизненно важно для выживания человечества, потому что «только хороший человек может построить хорошее общество». Однако при этом Печчеи акцентирует развитие сознания и через сознание — развитие чувства ответственности, а Роззак

настаивает на развитии эмоционально-чувственной, нравственной стороны человека, его интуиции, трансцендентных, психологических качеств, т.к. он убежден, что чувство ответственности, моральное чувство рождается не из рациональных начал, а из бессознательного в человеке.

Сегодня человек находится в постоянном напряжении в погоне за ценностями материального успеха, карьеры, за «улыбкой фортуны» — за «лицемерными ценностями» урбанистического индустриализма». Он испытывает страх перед полным безразличием к нему общества, страх разорения, потери работы, утраты своего социального статуса. Такая жизнь рождает духовную опустошенность. И как своеобразная уравновешивающая сила рождается мечта — о целостности личности, о гармонии с природой, обществом. Роззак убежден, что жажда трансцендентного, которая сегодня стала все отчетливее проявляться, потребность религиозного, потребность в метафизической опоре — это такие же естественные природные нужды, как и физический и интеллектуальный голод, сексуальное влечение — эти потребности нужно тоже понять, научиться удовлетворять, а не пытаться устранить.

Сегодня в американском обществе, — пишет Роззак, — как протест против насилия над личностью рождается новый персоналистический этос — «новый персонализм», «новая культура личности» как стремление к восстановлению всех тех лучших качеств человека, — его нравственности, душевной отзывчивости — которые оказались не востребованными в рационалистически ориентированной индустриальной цивилизации.

Люди жаждут знать свое истинное предназначение, истинное призвание, истинный, не навязанный никем, путь в жизни, именно свой труд, не навязанный обществом, исходящим лишь из интересов урбанистического индустриализма. Это стремление людей к самопознанию, к самовыражению Роззак называет «Манифестом личности», «новым персонализмом».

«В наше время, — подчеркивает Роззак, — пишется тайный манифест. Он не появится в печати. Ни одно массовое движение не поднимет его как знамя... Речь идет о манифесте личности, о декларации ею своего суверенного права на открытие «Я»... Люди ожидают от жизни не только хлеба, работы, физической безопасности. За этими ясными и безусловными потребностями стоит не менее важная потребность в личностном признании, в признании каждого из нас в качестве особого, значительного события во Вселенной... Манифест личности, стихийно составленный и тонко распространяемый, знаменует один из самых великих поворотных пунктов в человеческой истории»¹².

Кто пишет этот «тайный манифест»? Его пишет каждый человек, кто хоть однажды испытал спонтанное, яростное возмущение против той силы, которая хочет превратить его в безликую, взаимозаменяемую деталь социальной системы, против тех, «кто хочет использовать вас для своих целей — кто хочет гнуть вас, разбивать, жертвовать вами ради своих целей, ради политики, которая считается более важной, чем ваша судьба». Его пишет каждый, кто осознал свое право быть личностью.

«Именно под давлением обид и оскорблений вы начинаете с ужасом осознавать, как мало своей уникальности вы сохранили, сколько жизни вы не прожили... сколько нераскрытых сил, талантов, неизведанных возможностей ума и духа пропало... И все же вы понимаете, что внутри вас еще есть что-то помимо навязанных ролей, оно ждет вашего собственного становления, вашей личной эмблемы перед лицом печали и грядущей смерти — ваша аутентичная идентичность»¹³.

Обретенная идентичность делает нас «уникальными событиями в мире, созданными единожды-и-никогда-не-повторимыми, средоточием уникальности». Пробудившаяся к самораскрытию личность выдвигает свой лозунг: «Я — человек. Не сгибать, не калечить, не растягивать» — не кантовать!

«Тайный Манифест личности» утверждает, что личность стоит впереди всех коллективных фикций, таких как племя, нация, класс, социальное движение, революционные массы»¹⁴. Каждая личность — уникальна, это «центр тонкой чувствительности и неповторимости», каждая личность — это «сокровище с бесконечными возможностями»

Роззак яростно выступает против всяких форм нетерпимости к людям, свойственных авторитарной, репрессивной культуре — против неприязни к калекам, этническим меньшинствам и т.д. Он требует внимания к каждому человеку без исключения: для него все люди — драгоценны. Гуманизм Роззака поистине необъятен — он готов обнять и посадить на престол всех без исключения: и белых, и черных, калек и здоровых, гомосексуалистов, преступников и их жертвы. Всякий человек — предмет его поклонения. Ему неважно, какими пороками, болезнями наделило его враждебное ему современное общество. Сам человек — чудо природы, ее тайна, ее смысл. В этом суть «нового персонализма» Роззака.

Роззак берет эпиграфом к одной из глав книги «Личность/Планета» слова английского поэта У.Уитмена:

Каждый из нас неизбежен,
Каждый из нас бесконечен,
Каждый из нас здесь такой же священный
Как и все вокруг.

Идея самораскрытия неотвратимо заразительна, пишет Роззак. Она схожа с идеями равенства и братства, которые стали целью мировой демократической революции. Если человек проснулся для самораскрытия, для саморазвития, если он понял, что в нем есть плодотворный, нераскрытый потенциал, возможности духовного роста, то он будет стремиться к самораскрытию, потому что «человек — это смысло-ищущее существо», которое должно понять свое предназначение в Космосе, он жаждет этого, как воздуха, и никогда не откажется от поиска своей идентичности, своей истинной сущности.

Роззак считает, что критики его «персоналистической этики» никак не могут понять, что это не индивидуализм, не нарциссизм, не гедонизм. Новый этос самораскрытия — это не «мегаломания самообесмертивания», как называет его Д.Белл, это не «шумный гедонизм нашей экономики высокого уровня потребления». Но это и не антропоцентризм.

Антропоцентризм, основанный гуманистической культурой Возрождения, ставил человека над Природой. Антропоцентрическое видение человеком самого себя как «царя Природы» привело к искажению взгляда человека и на самого себя и на Природу. Роззак, как и многие современные критики науки, также считает антропоцентризм Возрождения причастным к экологическому кризису, вызванному безответственным отношением к природе.

Покорение Природы со времен Возрождения рассматривалось как главный способ самораскрытия человека, развития его сущностных сил. Персоналистическая этика Роззака, смыкаясь с экологической этикой, ищет нового способа постижения мира — через раскрытие внутренней тайны самого человека, через обоснование нового способа отношения к миру, через поиски путей гармоничного сосуществования человека и природы, человека и общества. В соответствии с этой философией человек рассматривается как составная часть святыни Природы, а Природа — как мать, которую надо любить, а не покорять.

Для самораскрытия человека не нужны никакие социальные движения — для этого прежде всего необходима интимная работа духа, нужно движение внутрь. Эта трансформация личности будет происходить внутри каждого человека, решившего осуществить свой проект раскрытия внутренних возможностей.

Новая культура личности, нарождающийся персонализм уже сегодня проявляется разными способами. Как известно, в США и во многих странах мира сегодня широкое развитие получают различные новые коммуны, новые культы, группы новой терапии, духовного роста, повышения творческой активности, группы психологической

помощи. Там с помощью учителей, гуру, советчиков, психопомощников, психоконсультантов в «ситуационных товариществах» люди учатся менять стереотипы поведения, менять стандарты так называемого здравого смысла. В этих ситуационных группах люди объединяются со своими единомышленниками, и в открытом, интимном, «радостном диалоге» получают возможность говорить о своих проблемах и надеются быть услышанными и понятыми. Здесь людей объединяют общие беды, обиды, они получают здесь сочувствие и взаимопомощь, именно здесь человек раскрывается и может быть самим собой, имеет возможность открыто самовыражаться, не будучи осужденным другими членами группы.

Возникают новые профессии по оказанию психологической помощи с применением техники йоги и древних эзотерических учений. При университетах существуют «центры гуманистической психологии», трансцендентной психологии, группы и семинары по обмену духовным опытом. Все это делается, чтобы помочь человеку «двигаться внутрь», и это движение «может стать значительным политическим движением», «главным течением современной культуры». Если же это самораскрытие не превратится в главное течение современной культуры — то мы потеряем последний шанс, пишет американский ученый. Мы должны терпеливо культивировать то, «что может оказаться последним дрожанием духа в истории человечества»¹⁵.

Как вернуть духовное богатство человека из небытия, из забвения? Современное общество с его сайентизированными навыками мышления оказалось полностью неспособным обращаться с тонкостью духовной жизни. Нужно восстановить религиозный мистицизм, считает Роззак.

В сложной концепции личности, которую Роззак разворачивает в своих произведениях, большое место заняла идея религиозного мистицизма, которая считалась наиболее реакционной и подвергалась критике больше других его концепций.

Для рождения новой личности нужен, по мнению Роззака, «мистический анархизм» в духе Л.Толстого, Бубера, Уитмена, Торо, Ганди, Пола Гудмена и др. — нужно внимание «к священному средоточию жизни». А при капитализме, как и при социализме, человек одинаково живет в «дурмане экономических расчетов», человеческому сердцу не раскрывается радость жизни, все силы направлены на материальные потребности. Путь к рождению новой личности — «во внутренней революции», в раскрепощении интуитивно-эмоциональной природы человека, в высвобождении спонтанной игры воображения, мистических сил.

К поискам трансцендентных корней культуры, к проблемам ее генезиса Роззак обращается в книге «Незавершенное животное»¹⁶. Он считает, что культура была создана на заре человечества ее духовными лидерами — пророками, провидцами, магами, шаманами, которые обладали магическими, «визионерскими» навыками, умели обращаться с трансцендентными, сверхъестественными силами. Однако постепенно культура была отчуждена от своих истоков, секуляризирована, освобождена от церковного влияния, и многие факты, ценности ее утратили свой изначальный смысл, свои трансцендентные корни. Если для язычника и примитивных людей ритуалы, эмблемы таинства, причастия имели истинный онтологический смысл, то после секуляризации, реформации культуры этот смысл был утерян, и магия, «вводившая человека во внутреннюю одушевленную природу», была заменена технологией, одержимой жадной власти над природой, а таинство, дававшее человеку познание глубин его бессмертного духа, заменяется «патологической пытливостью морально безответственного разума»¹⁷. Это и есть «наиболее значительный вклад западного общества в историю человечества», — с сарказмом замечает Роззак.

Человек — это уникальный, сознающий себя, самоопределяющийся вид в природе, но он потерял многие свои уникальные качества: «Все, что мы потеряли на пути превращения в то растерзанное и измученное создание, именуемое современным человеком, мы можем найти только внутри себя: «Либо там, либо нигде вовсе», — пишет Роззак. Это должен быть напряженный духовный труд, глубокое движение мысли, самоуглубление, и в этом движении к самопознанию ничто человеческое не должно отбрасываться как негодное или недостойное. Необходимо изучить, исследовать, осваивать все мистическое, пралогическое, всю Священную мудрость, учения Лао Дзы и Будды, Иисуса и Магомета, блаженного Августина, Святого Антония, суфизм и тантру, старинные школы мысли — неоплатонизм и гностицизм, каббалу и герметизм. Именно так мы будем прокладывать путь к себе, «сквозь туннель через нижние этажи нашего ума, через то, что не отмечено на карте нашего Я», которое является нашим «иным», нашей внутренней Вселенной. Человек как «незавершенное животное» на этом пути может раскрыть свои ошеломляющие возможности. Нашими учителями и проводниками в этом увлекательном путешествии могут быть Пико делла Мирандола и Бомё, Блейк и Бодлер, Юнг и Джойс, Гурджиев и Блаватская, Бубер и Йейтс, Рильке и Штайнер, Эмерсон и Уитмен. Не совершив эту эволюцию сознания мы рискуем так и остаться «незавершенными животными».

В знаменитой доктрине итальянского философа XV в. Джованни Пико делла Мирандоллы, изложенной им в его «Речи о достоинстве человека», он изображен как незавершенное животное, как безгранично пластичное природное существо, способное меняться подобно хамелеону и подражать всем формам жизни — и тем, что наверху, и тем, что внизу, и ангельским, и дьявольским... Для Пико человеческое бытие не определялось, как в ортодоксальном христианстве или в ортодоксальном гуманизме, только выбором между добром и злом, для него бытие человека — это гигантский спектр возможностей, включающих в себя и богоподобное, и дьявольское¹⁸.

С точки зрения американского философа, изначальными аспектами нашей культуры были аспекты не материальные, а духовные: сначала был духовный опыт, а потом утилитарный, полезный. Сначала было видение, потом орудие: «мандала прежде колеса, священный огонь прежде очага для приготовления пищи, поклонение звездам прежде календаря», т.е. сначала родилась нематериальная культура, тонкая ментальная структура мифов и ритуалов, танцев и песнопения — в высшей степени тонкая культура, но при этом достаточно прочная, «чтобы связать воедино для бесконечных поколений людей обаяние и энергию нашего вида задолго до того, как первый булыжник был обтесан для топора». До палеонтологической эры была еще «палеотаумическая эра, единственной техникой которой была магия»¹⁹.

Западная рациональная цивилизация затуманила трансцендентно — мистический смысл и искусства, у истоков которого тоже стояли шаманы, размыла мистические начала личности. Мистицизм утерян, но его надо восстановить, раскрыть исконно присущий личности потенциал мистического, трансцендентного, восстановить утраченную мудрость волхвов, шаманов, удовлетворить исконную потребность человека в трансцендентном, его энергию ясновидения.

Эпоха Ренессанса открыла «скрытую жилу магии и мистицизма в западной культуре» — эзотерические традиции были глубоко разработаны именно тогда. В те времена верили, что в цифрологии, астрологии, алхимии «хранятся источники тайн человеческой природы». Затем появился образ Фауста, плененного запретными знаниями...

Жадный интерес к эзотерическому, странному, оккультизму мистике характерен и для эпохи романтизма. Но в этот период тоже появляется образ Фауста, «как символ века, рожденный фантазией Гете, как герой, жаждущий опыта в тех высотах и глубинах знаний, которые Бог и Дьявол охраняли как свои владения»²⁰.

Роззак считает, что именно поэты-романтики и художники-романтики — это люди, обладающие богатой фантазией, воображением, они противопоставляют «диктатуре разума стихию раскрепощенного чувства и воображения». В их произведениях Роззак находит трансцендентный символизм, христианскую кабалистику, сакральное постижение реальности. Но главное — эти поэты видели самоценность человека помимо его «нужности» для целей индустриального общества.

И сегодня, пишет Роззак, мы снова пытаемся расширить возможности нашего знания, и этот проект осуществляется необычайно широким фронтом, расширились возможности знакомиться и заимствовать опыт восточных и примитивных культур, широким потоком хлынула к читателям эзотерическая оккультная литература вместе с йогой и множеством психотерапевтических методик...

И сегодня огромно желание проникнуть в терра-инкогнита человеческого подсознания — с помощью психотерапии, психоделических таблеток, аутентичной духовной дисциплины. «Никогда прежде общество не собирало такого количества материала для создания истинного портрета человека»²¹.

В результате «изживания фантазийных начал» в человеке и природе выхолащивалось все самое лучшее, сокровенное. А без духовности в человеке «ожил зверь, который, как мы думали, навсегда похоронен под горой нашей самонадеянности» — зверь ожил, когда все святое, священное было изгнано из личности, из души человека²². Бездуховность агрессивна!..

Человек сегодня лишен своих важнейших качеств — «религиозной чувствительности», «магических чувств». У него украдены даже сны... А что такое сон? Это таинственная защита человека, помогающая ему сбросить тяжесть, расслабиться. Это еженощный катарсис... Во сне человек расширяет свое темное сознание до границ Вселенной, он каждую ночь, вероятно, «подтверждает свою мифическую тождественность...». А что если сон — это позывы иного измерения бытия — тоска по альтернативному сознанию, по ритму, присущему всей животной жизни, ритму мироздания? «Возможно, что во сне темное сознание несет нас к неподвижному центру той оси времени, где вращающееся колесо не вращается...»²³.

Две тысячи лет христианская традиция пестовала человеческую душу, а три столетия научный разум ведет против духовности свой «крестовый поход». Однако наперекор всему мистические мифы выжили. И сейчас все больше людей ищут опоры в мистике, в знаках Зодиака, в йоге, астрологии, гаданиях, шаманистике. Роззак считает,

что в этом проявляется величайшее знамение времени, «гораздо значительнее, чем покорение Космоса», потому что это и есть восстановление «старого Гнозиса», трансцендентного, мистического способа познания окружающего мира²⁴.

Следовало бы отметить, что сегодня во всем мире происходят изменения в оценке мистического опыта человечества. Знаменем времени можно так же считать и то, что на страницах отечественной печати уже можно прочесть строки, немислимые лет двадцать тому назад — о том, что мистика — это древнейший тип сознания, глубокая и древняя духовная традиция, что человеку еще предстоит освоить иррациональный опыт. Автор статьи «Я — мистик» П.С.Гуревич допускает возможность уравнивать два способа познания мира — мистику, иррационализм с их озарениями, основанными на интуиции, и науку, аналитический разум²⁵.

Более тридцати лет тому назад, когда Роззак призвал придать онтологический статус иррациональному опыту, его обвиняли в ереси. Сегодня происходит именно то, к чему он призывал...

Тема «религиозного мистицизма», «религиозной чувствительности» — основная на концепции личности Роззака. Роззак развивает идею «возврата к религиозной традиции», «возрождения религиозного импульса» в большинстве своих работ. Объявляя «вотум недоверия» разуму, рациональному, он противопоставляет им «религиозный мистицизм».

И в то же время Роззак неоднократно повторяет, что вовсе не имеет в виду возврат к старой религии, к старым религиозным догмам. К церкви он относится негативно: по его мнению, старая религия, церковь себя дискредитировали своими манипуляциями, деспотизмом, нетерпимостью своих ортодоксий. Старая религия, ортодоксальное христианство, оттолкнули от себя многих тем, что они сковывают сознание и душу, а не освобождают их.

Говоря о «новой религиозности», о «религиозном обновлении и возрождении», он имеет в виду вовсе не религию, а «духовное возрождение и обновление»²⁶.

Но тогда какое конкретное содержание стоит за этой риторикой, прославляющей «религиозный мистицизм»? — встает законный вопрос. И только очень внимательный анализ произведений Роззака позволяет «расшифровать» то, что «закодировано» в идее «религиозного мистицизма», и прийти к следующим выводам: для восстановления утраченной целостности личности, утраченных духовно-эстетических начал человеку необходимо воспользоваться всей совокупностью того колоссального исторического духовного опыта, который накоплен человечеством — и религиозного, и мистического.

Необходимо воспользоваться:

1) опытом религии, которая тысячелетиями культивировала человеческую душу, оберегала и наставляла ее, развивала чувство добра, совести, благородства, сострадания к чужому горю и милосердие;

2) мистическим опытом всех древних культур, «тонкой мудростью» культур Востока с их глубоким вниманием к внутреннему миру человека и виртуозным владением техникой медитации, самоуглубления, самосозерцания;

3) опытом, накопленным и современным оккультизмом, благодаря деятельности «таких одаренных людей, как Пико и Боэм, Блейк и Бодлер, Юнг и Джойс, Бубер и Йитс, Рильке и Штайнер, Эмерсон и Уитмен»²⁷.

При таком понимании «религиозного мистицизма» совсем по-иному видится и «проект самораскрытия Я» — это «проект» титанического труда по овладению всем богатством духовно-нравственной традиции человечества. Стало быть, недаром Роззак предлагает противопоставить «утилитарной работе» современных ученых «великий труд алхимиков» духа, «истинную, глубинную работу духа, творимую с любовью, с целью взаимного совершенствования макрокосмоса Вселенной и микрокосмоса — человеческой души»²⁸.

Следовательно, если «религиозно-мистический» опыт означает у Роззака совокупность духовного опыта прошлого, накопленного человечеством на протяжении всей своей истории, то становится понятным, что он имеет в виду, когда говорит о том, что именно «религиозный мистицизм» должен взять на себя «революционную роль» в нравственной трансформации человека — это означает, что только через освоение всей полноты духовной традиции, накопленной в «религиозном» и в «мистическом», может произойти тот самый «эволюционный скачок» в развитии человеческого рода, который завершит превращение «незавершенного животного» в человека «новой персоналистической культуры»²⁹. Здесь нельзя не увидеть связи с идеями Ф.Ницше о «еще не установившимся животном»³⁰. Но если Ницше считает человека изначально испорченным, болезненным, то Роззак рассматривает его изначально совершенным, уникальным существом.

Если же в процессе духовного становления человека опираться только на «религиозный и мистический опыт», как предлагает Роззак, то за бортом остается колоссальное богатство светской духовной традиции, накопленной в искусстве, литературе, музыке. Трудно предположить, чтобы в своем духовном росте человечество могло обойтись, скажем, без Достоевского и Чайковского, без Шекспира и Моцарта.

Этот перекокс в сторону иррационализма, в сторону пралогического мышления, который возник у «раннего» Розака в его борьбе с «научной рациональностью» в 1960-е гг., явно начинает преодолеватьсся у «позднего» Розака в его книге «Культь информации». В ней, борясь против всеобщей компьютеризации, Розак защищает приоритет не мистического, а великих идей добра и справедливости, свободы, равенства, безопасности, долга, законности, нравственности, приоритета искусства, литературы в развитии личности, в образовании молодого поколения.

Повторим, что пристальное внимание к духовным традициям прошлого, в частности к мистическому, иррациональному, поиски путей нравственного возрождения человека на их основе — это основная черта концепции личности Розака. Внимание к извечным тайнам человеческой природы, духа, свойственное для американского гуманиста, тоже несет в себе позитивный заряд — здесь проявляется несомненное стремление вырваться из мертвящих стереотипов «рационального мышления», стереотипов существования в современном «зарирационализированном» обществе.

Внимание к «трусобам сердца», «смутным мирам» души всегда было свойственно мыслителям как прошлого, так и настоящего. Человек, как родовое существо, должен до конца познать самого себя. Ф.М.Достоевский еще в середине позапрошлого века одним из первых поставил проблему «душевного подполья». Чуть позже Ромен Роллан также предупреждал — чтобы избавиться от чудовищ, гнездящихся внутри нас, лучшее средство — посмотреть им прямо в глаза...

«Есть, очевидно, исторически назревшая потребность в том, чтобы человек, как родовое существо, отдал себе отчет не только в своих сознательных побуждениях, но и в подпольных, ускользающих от контроля разума, чтобы он их прозондировал и понял, чего от них можно ожидать», — пишет Н.Дмитриева³¹. Искусству не запрещено заглядывать в заповедные глубины личности, оно много сделало, исследуя их, но изучить потаенные импульсы человеческого поведения, сказать последнее слово — дело науки.

А что наука? Вот, например, в Эселенском институте (Калифорния, США) единомышленники и сотрудники Розака, который ведет там семинары, в том числе и психоневролог Ф.Гроф со своей группой психологов, парапсихологов, нейрохирургов, в течение нескольких десятилетий ведут эксперименты в области подсознательного. Ими накоплен громадный опыт в этой области. Однако, как утверждает С.Гроф, современная ньютоновско-картезианская наука не способна дать объяснение данным этих экспериментов — необходима смена парадигмы в современной науке³².

В.И.Вернадский тоже считал, что существует прямая связь между кризисом цивилизации и кризисом противоречивой, подвластной губительным импульсам природы человека. Чтобы вырваться из «животности» и дальше развиваться, человеческий род должен поставить перед собой следующую высокую нравственную цель, он должен наложить на себя фундаментальный запрет — «не убий!». А чтобы этот запрет стал таким же безусловным, как тысячелетиями выработанное табу «не ешь человеческого мяса», человека надо воспитывать с раннего детства в духе этого запрета. И только тогда появится новый генотип, в родовом определении которого рядом со словами «человек разумный» появятся слова «человек неубивающий»³³.

Ученые, изучающие поведение животных, утверждают, что у более высоко организованных из них, например у волков, существует инстинкт — «не убивать себе подобных». Такого инстинкта нет у человека, что является оборотной стороной его свободы...

Многие гуманисты прошлого и настоящего, размышляя о природе человека, видели выход в развитии его духовно-нравственного потенциала. Мысли Роззак о восстановлении и утверждении эмоциональной, духовной сферы развиваются в русле тех же гуманистических традиций.

Сущность человека, его лучшие стороны Роззак видит в том, что находит отражение в интуитивно-чувственном — в трансцендентном, магическом, мистическом, в том, что Тейяр де Шарден называл «личностной, сверхчеловеческой энергией»³⁴.

Грозящая катастрофа порождена не сущностью человека, а ее деформацией, искажением этой сущности. Искажения же эти связаны с выбором ошибочных ориентиров социального развития — урбанизации и индустриализации, убежден американский гуманист.

В то же время следует отметить, что в концепции личности Роззак с ее приоритетом духовно-мистических, иррациональных начал нашла свое отражение так называемая интровертивная тенденция в развитии человеческого познания. Человеческое познание, как подчеркивает В.И.Вернадский, начиналось с изучения окружающей человека природы, затем оно устремилось в Космос, а затем снова вернулось к человеку. Или, как пишет Э.Кассирер, «естественная человеческая любознательность начинает менять направление,.. интровертивная точка зрения постепенно выходит на первый план»³⁵. Интровертивная тенденция означает, что сегодня человек, наконец, становится интересен самому себе...

С точки зрения Роззак, сегодня главная опасность для человека — это антропологическая катастрофа, т.е. уничтожение человеческого — духовного — в человеке.

Но мы можем сказать также, что сущность человека выражается и в его рациональности. Поэтому поиск выхода идет и на рационалистических путях. Можно привести в качестве примера идеи единомышленников Роззак, молодых американских ученых-альтернативистов, стоящих на антисциентистских и антитехницистских позициях — Вольфганга Ширмахера, возглавляющего центр «Философия и техника» в Бруклинском политехническом университете, и Витторио Хестле, профессора Манхэттенского университета (США).

В.Ширмахер, ученик М.Хайдеггера, считает, что необходимо пересмотреть фундаментальные основы деятельности человека, приведшие к созданию «техники смерти», как называет современную технологию Хайдеггер; техника оказалась не только средством обеспечения человеческого существования, но и средством уничтожения людьми себе подобных, орудием убийства. Необходимо создать на разумных началах новую этику «технологической эры» и на ее основе обосновать «технику жизни», которая будет бережно взаимодействовать с окружающим миром — по принципу «дыхания»³⁶.

В.Хестле, профессор Манхэттенского университета (Нью-Йорк), многократно читавший лекции в нашей стране, подчеркивает удручающе низкий уровень мышления современного человека, его низкую образованность. В отличие от Роззак он убежден, что нужно опираться не на старый гнозис, наоборот, необходимо дальнейшее энергичное «оразумливание» человека. С этой целью он работает над созданием теории «предельного рационального обоснования» этических норм, нравственных законов, императивов Канта, правовых норм, поскольку сегодня их влияние значительно ослаблено, они почти не служат ориентирами в поведении человека. Они основаны лишь на вере, на чувствах.

Нравственный закон внутри нас восхищал Канта. Но этот закон не всегда человеком осознается, он порой существует лишь в психологических архетипах. Поэтому нужна новая этика, нужно так *предельно разумно обосновать все этические и правовые нормы*, «чтобы никто не мог усомниться в них, чтобы ни один релятивист или скептик не мог опровергнуть их, чтобы всем стало ясно, что человек всегда должен поступать так, как бы он хотел, чтобы поступали с ним»³⁷.

Конечно, нужно «оразумлять» человека, упорядочить, рационализировать многие стороны жизни. Но Роззак, например, убежден, что человек и сегодня, в век рациональности, «не в состоянии стать полностью рациональным, как и в век каменный»³⁸. Тогда нужно ли вообще все рационализировать? Как пишет Н.С.Юлина, в такой стра-

не, как Америка все формы человеческой деятельности: производственная, личная, семейная — рационализированы до предела, однако и здесь «люди менее всего чувствуют себя счастливыми»³⁹.

Французский социолог Ж. Фурастье также высказывает сомнения относительно необходимости и возможности подвергать оценке с точки зрения рациональности и функциональности все, что есть в обыденном сознании, в морали, в искусстве, религии, философии, считая, что что-то должно оставаться в «предохранительных нишах культуры» не рационализированным⁴⁰. Размышляя о соотношении рационального и иррационального, сознательного и бессознательного, К. Ясперс, например, подчеркивает, что именно бессознательное является основой нашего сознания: «Наше сознание опирается на бессознательное, оно все время вырастает из бессознательного и возвращается к нему. Однако узнать что-либо о бессознательном мы можем только посредством сознания. В каждом сознательном действии нашей жизни, особенно в каждом творческом акте нашего духа нам помогает бессознательное, присутствующее в нас. Чистое сознание ни на что не способно. Сознание подобно гребню волны, вершине над широким и глубоким основанием... Составляющее нашу основу бессознательное имеет двоякий смысл: бессознательное как природа, всегда покрытая мраком, и бессознательное как ростки духа, стремящегося быть открытым»⁴¹.

И, следовательно, если в человеке преобладает сфера бессознательного, иррационального, то и его жизнь, его культуру, по-видимому, не следует жестко рационализировать. Как утверждают культурологи, жестко рационализированная культура не может развиваться, она взрывается: таким взрывом была, видимо, и контркультура, родившаяся в такой максимально рационализированной стране, как Америка.

Можно допустить, что в поисках нового генотипа человека — «человека-нравственного» — необходимо идти в двух направлениях: по пути рациональному, но не «рационализируя» жестко все стороны жизни человека, а все более «оразумливая» человека, повышая уровень его образованности, и по пути овладения всей сложностью бессознательного, иррационального в человеке, по пути освоения духовного богатства, человеческой культурой.

Сегодня вопрос о нравственном развитии, о культурном облике человека стоит особенно остро — от него зависит само выживание человечества. Подчеркивая связь между нравственностью и научно-техническим прогрессом, академик А. Д. Сахаров писал десятилетия тому назад: «Научно-технический прогресс не принесет счастья, если не будет дополняться чрезвычайно глубокими изменениями в соци-

альной, нравственной и культурной жизни человечества. Внутреннюю духовную жизнь людей, внутренние импульсы их активности труднее всего прогнозировать, но именно от них зависит в конечном итоге и гибель и спасение цивилизации»⁴². И если человечеству сегодня угрожает упадок личной и государственной морали, распад основных идеалов права и законности, потребительский эгоизм, рост уголовных тенденций, алкоголизм и наркомания — то «первичная причина лежит во внутренней бездуховности», — считает А.Д.Сахаров⁴³.

Современник Хиросимы и Нагасаки великий Эйнштейн после этой трагедии усомнился в гармонии науки и нравственности. И он высказал убеждение, что отныне судьба человечества зависит не от уровня технических достижений, а от моральных устоев человека⁴⁴.

Известно, например, что в 1943 г. по заданию Министерства военно-морского флота США Эйнштейн разработал «генератор невидимости», чтобы сделать американские корабли незаметными для немецких локаторов. «Генератор невидимости» создавал такое мощное магнитное поле, что корабли в нем действительно становились невидимыми. Возможно даже, что возникала так называемая черная дыра, происходил прорыв... в иное измерение, в параллельное пространство? (Аналогичный эффект, оказывается, происходит и во время ядерного взрыва.) То необъяснимое, что затем происходило с экипажем эсминца «Элдридж», на котором испытывали «генератор невидимости», заставило Эйнштейна полностью уничтожить все его расчеты — он понимал, что такие изобретения опасны ввиду недостаточного нравственного развития человека⁴⁵.

Аристотель высмеивал миф древних, который гласил, что Небо якобы держат на своих плечах Атланты. Сегодня этот миф можно понять и по-иному: в современном мире небо (саму жизнь на земле) могут удерживать на своих плечах *только высоконравственные люди* — настоящие Атланты нравственного: только нравственно, эмоционально, духовно зрелый человек, глубоко познавший и понявший себя и мир, в котором он живет, всю глубину своей ответственности за судьбы этого мира, станет настоящим человеком, способным ответить на вызов времени.

Но как добиться такого развития человека? В концепции личности Роззак излагает мысль о том, что для раскрытия духовного потенциала человека необходима и «революция сознания», и в целом «революция личности», которые могут осуществиться на пути все более полного понимания природы человека и одновременного освоения всего разнообразия имеющегося в истории человечества его духовного опыта.

Примечания

- 1 См.: *Вдовина И.С.* Французский персонализм: Крит. очерк учений (1932–1982). М., 1990. С. 4.
- 2 *Roszak Th.* Person/Planet: the creative disintegration of industrial society. N. Y., 1979. P. 121. Далее: Person/Planet.
- 3 *Roszak Th.* Where the wasteland ends: Politics and transcendence in postindustrial society. Doubleday, 1972. P. XXIX. Далее: Where the wasteland ends.
- 4 Ibid. P. 95.
- 5 Ibid.
- 6 *Roszak Th.* Person/Planet. P. XXIX.
- 7 Ibid. P. 38.
- 8 Ibid.
- 9 Ibid. P. 7.
- 10 Ibid. P. XXVIII.
- 11 *Печен А.* Человеческие качества. М., 1980. С. 39.
- 12 *Roszak Th.* Person/Planet. P. 3–4.
- 13 Ibid. P. 7, 9.
- 14 Ibid. P. 4.
- 15 *Roszak Th.* Unfinished animal: the aguarian frontier and the evolution of consciousness. N. Y., 1975. IX. P. 12. Далее: Unfinished animal.
- 16 См.: Ibid.
- 17 Ibid. P. 161.
- 18 Цит. по: Человек и общество. М., 1992. Вып. 4. С. 197, 181, 179.
- 19 Unfinished animal: the aguarian frontier and the evolution of consciousness. N. Y., 1975.
- 20 Ibid. P. 24.
- 21 *Roszak Th.* Person/Planet. P. 10.
- 22 *Roszak Th.* Unfinished animal.
- 23 *Roszak Th.* Where the wasteland ends. P. 87.
- 24 Ibid. P. 262.
- 25 *Гуревич П.С.* Я — мистик // Независ. газ. 1992. 15 авг. С. 8.
- 26 *Roszak Th.* Where the wasteland ends. P. 458.
- 27 *Roszak Th.* Unfinished animal. P. 11.
- 28 *Roszak Th.* The Monster and the Titan: science, knowledge and Gnosis // Daedalus. 1974. Summer. P. 22.
- 29 *Roszak Th.* Unfinished animal. P. 11.
- 30 См.: *Ницше Ф.* Антихрист. СПб., 1907.
- 31 *Дмитриева Н.* Живее прошлое: Судьбы искусства — век XIX, век XX // Иностр. лит. 1988. С. 200.
- 32 *Гроф Ст.* Приключения в самопознании. М., 1991. С. 12.
- 33 *Вернадский В.И.* Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 29.
- 34 *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М.: Наука, 1987.
- 35 *Кассирер Э.* Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 5.
- 36 См.: Schirmacher W. Zeitkritik nach Heidegger. Essen, 1989.
- 37 *Хестле В.* Гении философии нового времени. М., 1992. С. 28.
- 38 *Roszak Th.* In search of miraculous // Harper's. 1981. № 39, jan. P. 58.

- ³⁹ Юлина Н.С. Буржуазные идеологические течения. М., 1971.
- ⁴⁰ Цит. по: Панарин А.С. Наука и проблемы стабильности цивилизации в концепции Жана Фурастье // Концепции науки в буржуазной философии и социологии. М., 1973. С. 345.
- ⁴¹ Ясперс К. Истоки истории и ее цель. М., 1991. Вып. II. С. 197.
- ⁴² Сахаров А.Д. Мир через полвека // Вопр. философии. 1989. № 1. С. 27.
- ⁴³ Там же. С. 28.
- ⁴⁴ Наука и нравственность /Под ред. В.И.Толстых. М., 1971. С. 3–4.
- ⁴⁵ См.: Царев И. Тайна Эйнштейна // Труд. 1992. № 81, 21 мая. С. 4.

НОВЕЙШИЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВЕРСИИ

Э.М. Спинова

Современные психоаналитические версии человека

Психоанализ в целом радикально изменил философские представления о человеке, обеспечив своеобразный антропологический поворот в его постижении. С одной стороны, философское творчество Фрейда опиралось на просветительские воззрения, культивирующее разум. Фрейд во многом сохранил верность просветительской модели человека, как она сложилась в XVIII в., но, с другой стороны, и поколебал представление о человеке, существовавшее в то время. Философские искания просветителей сводились к постижению человеческой природы. Под ней понимали совокупность стойких неизменных черт, общих задатков и свойств, выражающих особенности человека как живого существа и присущих человеку разумному во все времена независимо от биологической эволюции и исторического процесса. Раскрыть эти признаки — означало по сути дела понять человеческую природу.

Просветительскую модель человека можно описать с помощью трех основных положений. Во-первых, просветители создали культ разума как основного достижения человека. Человек обладает необыкновенным даром. Он может вызвать в собственном воображении давно ушедшие миры. Он способен с предельным погружением войти в сферу собственных мыслей и критически воспринять их. Человек может рассуждать, познавать, оценивать. Выстраивать логически стройную последовательность умозаключений. Разум — огромная сила, которая помогает человеку принимать решения, осмысливать социальные процессы¹.

Традиции классического Просвещения отводили огромную роль способностям личности проявлять несомненную критическую настроенность, готовность отличать истинное знание от ложного. Про-

светительская реакция на религиозное мировоззрение заключалась именно в подчеркивании и даже абсолютизации разума, в преувеличенной оценке рационально-критических возможностей сознания как такового в борьбе против традиционных догм и идолов.

Первоначальные либерально-просветительские представления о неисчерпаемых возможностях разума были связаны с идеалом независимой и критической личности. Эпоха Просвещения породила культ «автономного человека», способного трезво и глубоко оценивать явления, идеи, нравственные поступки и их следствия. Рационализм и критицизм объявлялись универсальной характеристикой человека.

Пафос разума, знания и основанного на них прогресса выразился в идеологии Просвещения наиболее полно и отчетливо. Вневременная, внеисторически понятая, всегда тождественная себе разумность в противоположность «заблуждениям», «страстям», «тайнствам» рассматривалась просветителями и как универсальное средство совершенствования общества. Прогресс осмыслялся ими как результат распространения истинных идей, которые постепенно устраняют загадки и чудеса мира, пропитывая его светом разумности.

Понимание социального смысла идеологии строилось на противопоставлении «истинных» идей неорганизованной эмпирии повседневного опыта. Разумеется, мыслитель Просвещения отдавал себе отчет в том, что масса, к которой он обращается со своим учением, не обладает развитым интеллектом, знанием, целостностью мировоззрения. Но не это представлялось в ту пору существенным для мыслителя. Вслед за Бэконом многие философы полагали, что разум вполне можно очистить от предрассудков.

Функционирование общественного сознания понималось мыслителями Просвещения как такой процесс, в ходе которого философ обязан донести до людей открывшиеся ему истины. Им казалось, что выключенность из системы материального производства служит творцам культурных ценностей достаточной гарантией, позволяющей преодолеть эгоистические интересы, прагматические расчеты, эмоциональные пристрастия и другие поводы сокрытия истины. Раннебуржуазные мыслители видели свое призвание и общественную миссию в том, чтобы донести до масс полное, не искаженное ничем знание.

В соответствии с этой установкой масса мыслилась как вполне благодарный объект просвещения. Разумеется, многие сограждане подвержены предрассудкам, заражены корыстью, погрязли в суетности, в повседневности. Но эти изъяны «практического сознания» идеологи Просвещения объясняли тем, что люди вынуждены добывать себе хлеб насущный, и их зависимое положение мешает им самосто-

ятельно проникать в сокровищницу знаний. Все это, однако, не препятствует методически планомерному и развернутому прояснению обыденных представлений, ибо человек по природе своей разумен, открыт для просвещения.

Второе положение просветительской модели человека: человек вменяем и социально ответствен. Если у него есть разум, то он вполне способен обдумать любую сложную ситуацию и поступить в соответствии с собственным критическим сознанием. Нет такой преграды, которая не позволила бы независимой личности уйти от суда совести, от подверженности предрассудкам. Критическое сознание — залог человеческой ответственности².

Третье положение просветительской модели гласит: человек во многом подвержен животным страстям, инстинктам. В его поведении проступают следы природного мира. Здесь обнаруживаются агрессивные и жестокие поступки. Однако чем дальше развивается история, тем в большей степени «окультуривается» и облагораживается человек. Однако Фрейд считает, что инстинкты не «окультуриваются»³.

Хотелось бы отметить, что при всей своей приверженности к идеям Просвещения З.Фрейд находился под сильным влиянием взглядов, рожденных философией жизни, как она предстала в творчестве А.Шопенгауэра, Ф.Ницше и других мыслителей. Уже в романтической традиции воображение ценилось больше, чем разум. Сначала А.Шопенгауэр, а затем Ф.Ницше задумываются над странностью человека как живого существа⁴. Путем чисто философского умозрения формируется мысль о том, что человек, вероятно, выпадает из цепи природных «тварей». Он эксцентричен и вовсе не производит впечатления «венца творения». Вопреки научным фактам философы выдвигают идею о том, что человек есть «еще не установившееся животное» (Ф.Ницше). Он не только не замыкает некую природную цепь, а попросту выпадает из ее звеньев. Все, что до этого оценивалось как приобретение человека, с новой точки зрения выглядит процессом его вырождения. Эти идеи радикально преобразили философскую антропологию.

Фрейд, следуя за философами жизни, склоняется к мысли, что культура стала бременем для природного человека. Иначе говоря, он следует за Ницше, который предлагал вернуться к дионисийскому (природному) человеку, преодолев в себе аполлоническое начало. Рассуждая о либидо, Фрейд видит в любви, и особенно в ее поэтических формах, восстание против инстинкта и берется лечить любовь как невротическое переживание. Для Фрейда, как и для Ницше, важно возвращение к природному человеку.

Философская антропология XIX в. показала, что человек является не столько венцом творения, сколько «дезертиром природы, ее вольноотпущенником». О каждом живом существе на нашей планете можно, в принципе, сказать: оно сложилось окончательно.

Итак, антропологический персонаж З.Фрейда — это человек, вытолкнутый из природы, переживающий постоянный конфликт сознания и подсознания, рационального и иррационального. Романтики XIX в. исходили из культа бессознательного как глубинного источника творчества. Их усилиями в общественном мнении укрепилась мысль о том, что сознание не является единственной формой духовной жизни. Однако до конца столетия не было ясного представления о том, как рождается бессознательное, какова его структура, что связывает его с сознанием. На рубеже веков З.Фрейд разработал психологическую концепцию, «направленную на изучение скрытых связей и основ человеческой душевной жизни»⁵.

Фрейд нанес сокрушительный удар по главным установкам просветительского сознания, но при этом он остался верен просветительской традиции в трактовке разума. Просветители оценивали разум как главенствующее свойство человека, величайший дар. Фрейд в целом остался на этой позиции. В своей деятельности он беспредельно доверял разуму как способности аналитического постижения реальности. Характерно, что, критически оценивая наследие Фрейда, Фромм тем не менее подчеркивает верность австрийского аналитика принципу истины. «Ничто не способно выразить этот принцип точнее, чем слова Евангелия “и истина сделает вас свободными”». Идея о том, что истина спасает и лечит, является древним прозрением; о ней знали и учили великие Наставники Жизни. Конечно, не все доходили до радикализма и прямоты Будды. Но мысль о спасительности истины является тем не менее общей для иудаизма и христианства, для Сократа, Спинозы, Гегеля и Маркса»⁶.

Фрейд задался вопросом определения закономерностей в поведении и мышлении человека. Его попытка представить психику как сложившуюся структуру помогла прежде всего организовать наши представления о внутреннем мире человека. Она показала сложность человеческой субъективности. Раскрыв во внутренней жизни человека действие разных инстанций, Фрейд первым указал на многослойность психики. Он утверждал, что наша психика не сводится к сознанию.

Однако бессознательное снова стремится ворваться в сознание. В глубинах психики складываются конфликты, которые становятся причиной и содержанием морали, искусства, религии. Эти истоки поступков людей часто скрыты от непосредственного сознания. Бес-

сознательное, стало быть, оказывает воздействие на большинство психических действий человека, а также и на исторические события и общественные явления.

Бессознательное, по Фрейд, не только противостоит сознанию, но оно также обволакивает его. В глубинах его теснятся разного рода порывы, импульсы. Они стремятся вырваться на поверхность. Когда мы совершаем тот или иной поступок, нам кажется, что будто он подтвержден сознанием. Ведь мы мыслящие люди. Однако на самом деле, это подтверждает Фрейд, те или иные резоны, конкретные мысли вырастают из сферы бессознательного. «Моя воля реализует себя, а разум угодливо обслуживает ее, подыскивая мыслительные оправдания», — говорит ученый.

Открытие Фрейда радикально изменило образ человека. Со времен Просвещения человек рассматривался как рассудочное, разумное создание. Теперь выяснилось, что в человеке много неразумия, иррациональных страстей, бессознательных комплексов. Просветительскому идеалу человека был нанесен страшный удар. Теперь исследователи обратили внимание на тот факт, что к сознанию надо относиться с большой осторожностью. Ведь оно может просто-напросто поставить себя на службу неразумию. Вся мыслительная деятельность человека способна мобилизоваться, чтобы доказать правомерность индивидуальных или коллективных побуждений человека. Сознание по-своему оправдывает, облагораживает эти побуждения.

Вместе с тем человек предстал у Фрейда созданием гораздо более сложным, чем у просветителей. Фрейд открыл, что человек как духовная целостность представляет собой структуру, составленную из сил, — писал Фромм, — в значительной степени противоречивых и заряженных энергией. В данном случае мы также имеем дело с научной проблемой специфики, интенсивности и направленности действия этих сил, решение которых позволит понять прошлое и предсказать будущее.

Здесь мы вновь возвращаемся к проблеме человеческой природы. Общеизвестно, что всем людям свойственны одни и те же основные антропологические и физиологические черты, и каждый врач понимает, что любого человека, вне зависимости от расы и цвета кожи, он мог лечить теми же методами, какие он применяет к человеку своей расы. Но имеет ли человек столь же общую психическую организацию? Есть ли у всех людей вообще одна и та же человеческая природа? Существует ли такой феномен вообще?

Фромм, рассматривая концепцию человека у Фрейда, отмечает, что эти вопросы нельзя считать академическими. Если бы люди различались в своей психической и духовной основе, как бы мы могли

говорить о человечестве в более широком смысле, нежели на физиологическом и анатомическом? По мнению Фромма, все концепции человечности и гуманизма основываются на идее человеческой природы, которая присуща всем людям. Это — исходное положение как буддизма, так и иудейско-христианской традиции. Буддизм разрабатывал представление о человеке в экзистенциальных и антропологических понятиях. Буддисты утверждали, что одни и те же психические законы распространяются на всех людей, поскольку «человеческая ситуация» одинакова для всех. Все мы, учили буддисты, живем под влиянием иллюзии отдельности и нерушимости нашего «Я», мы пытаемся найти ответ на вопрос о человеческом существовании, алчно цепляясь за вещи, в том числе и за такую специфическую вещь, как «Я». При этом, говорили буддисты, мы все страдаем, поскольку такой ответ на запрос жизни ошибочен. Избавиться же от страдания можно, только преодолев иллюзию отдельности, а также алчность, и открыть те фундаментальные истины, которые управляют нашим существованием.

Антропологический персонаж Юнга отличается от фрейдовского. Преодолевается философское представление о том, что человек — принципиально разорванное, рассогласованное создание. Вынашивается мысль о целостности человеческой психики, в которой бессознательное вовсе не противостоит фатально сознанию. Человек выступает как особый род сущего, который вполне самодостаточен как живая целостность.

Юнговская теория не задается вопросом, что есть личность как сущность, требующая определения и объяснения. Прежде всего эта теория в своем вопросительном подходе прагматична и динамична. Вопрос в ней ставится так: «Каким образом может человек знать, кто он есть, обнаружить свою личность, развить и усовершенствовать ее, и стать самим собой?». Сама личность дана вместе с психической реальностью спрашивающего, так что идея личности представлена как само собой разумеющееся в ощущении «личного бытия», как отличное от абстракции или вещи, и как организация этого бытия в качественно отличную единицу. Индивидуация — это процесс дифференциации, означающий развитие различий, отделение частей из целого. Там, где философы и богословы объясняют сущность личностного бытия на своем метафизическом языке, а эмбриологи и генетики стремятся выяснить происхождение личности на своем естественном языке, юнговская гипотеза пытается представить это личностное бытие и его дальнейшую судьбу психологически.

Ценность. Часть такого представления осуществляется в терминах ценности. Один из способов придать личности ценность — это связать ее с трансцендентными факторами, в особенности с Богом. Поступая так, юнгианская идея личности вписывается в греческую, римскую и иудео-христианскую традиции. Любая личность является потенциальной самостью, воплощающей и отражающей нечто большее, чем она сама. Она не самодостаточна, а пребывает в связи с другими — с другими и «другим», не являющимся по сути личным и имеющим вообще не-человеческий характер. Само слово «личность» в переводе с греческого означает «маску». Но подразумевается, что через этот лик проглядывает нечто трансцендентное. Без этого «другого», стоящего на заднем плане эго-сознания (независимо от него), но делающего личное сознание возможным, не могло бы быть ни индивидуализированной личности, ни субъективного центра, с которым связаны события и переживания. Это внутреннее убеждение в самом себе как личности Юнг называет также «призванием» или «предназначением».

Клиническое состояние, называемое деперсонализацией, как раз и демонстрирует то, что имеет в виду Юнг. То есть может произойти утрата личной реальности и идентичности при том, что все другие функции — восприятие, ориентация, память, ассоциация — остаются в целостном виде. Деперсонализация указывает, что ощущение личности, сама вера и убежденность в собственной реальности как индивида зависят от некоторого фактора эго-личности, выходящего за рамки ее чувственной и волевой сферы. Иногда Юнг называет этот фактор, от которого зависит индивид, «самостью». Этот термин может быть использован при описании реальной действительности и при описании ценности.

Самость. Самость у Юнга относится 1) к самому полному развитию индивида; 2) к переживанию наивысшей ценности и силы за пределами своих собственных границ, т.е. опыту трансцендентного и потустороннего. Такие переживания и образы огромной ценности и мощи традиционного получали наименование божественных. Давая «самости» такое двойное значение — персональное и трансцендентное — Юнг предполагал, что каждый человек по определению связан с чем-то трансцендентным, или даже обладает трансцендентной высшей ценностью, выходящий за пределы его эго-личности. Это придает значимость всем проявлениям человеческой природы. Даже самые недостойные состояния имеют более широкое значение и не сводятся к обычной человеческой провинности, поскольку они указывают на трансцендентно коллективные, архетипические и не

свойственные человеку факторы. Двойное значение самости предполагает также, что личность не может понята одним только личностным подходом. Глазу всегда необходимо фокусироваться на безличном, внелюдском заднем плане.

Зло. Этот задний план не является однозначно положительным. Вселюдское означает не свойственное человеку. Личность в равной степени отражает беспорядок, разрушение, теневые ценности. Эти силы столь же эффективны в психологическом смысле, сколь творчески конструктивны по сути, поэтому они воспринимаются как реальные. Позиция Юнга по отношению к местоположению зла в личности совершенно не моралистична, даже в религиозном контексте. Это отличает его аналитический подход от других психологий, которые моралистичны, но не религиозны.

Поскольку индивидуальная личность всецелна, поскольку в ней заключены все ценности — сознание, совесть, жизнь, значение, душа, равно как и разрушительность и зло, — работа с индивидами (другими или собой) остается наиболее важным видом деятельности.

Религия. Религиозные аспекты личностной теории Юнга проистекают отчасти из его собственного склада ума, а отчасти из представлений, полученных от практической и исследовательской работы. Суть их в том, что религия конституционно основана на личности и является не большей иллюзией, чем сексуальность. Далее, те религиозные метафоры, которые он использует, отличают его стиливую особенность придавать ценность психическим фактам, точно так же, как другие психологи выстраивают системы ценности, используя другие виды трансцендентных метафор, такие как «природа», «эволюция», «достоверность», «зрелость». Юнговский религиозный язык ни в коем случае не означает какого либо ортодоксального символа веры, принадлежащего к церкви, или соблюдения обрядов.

Психическая реальность. Тот действительный мир, в котором обитает личность, является психической реальностью. У Юнга реальность получает совершенно иное определение, чем у Фрейда, где само слово относится главным образом к тому, что является внешним, социальным и материальным, и где психическая реальность является убедительной только в сфере неврозов и психозов. Юнг: «реальность есть попросту то, что работает в человеческой душе». А в душе могут проявить себя ложь, галлюцинации, политические лозунги, старомодные научные идеи, суеверия. Эти феномены реальны вне зависимости, истинны они или нет. Многие другие сознательные события — добрый совет, исторические факты, этические предписания, психо-

логические толкования могут не получить никакого ответа в психической глубине и оттого будут считаться нереальными, неважно, насколько они соответствуют истине.

Образы фантазии. На самом базовом уровне психической реальности располагаются образы фантазии. Эти образы представляют первичную деятельность сознания. Такая текущая фантазийная деятельность, как жизненный процесс, согласно Юнгу, не может быть объяснена в виде «простого рефлексивного действия на сенсорный стимул» и является непрерывным творческим актом — посредством фантазии «психическое творит каждодневную реальность».

Юнг опровергает известную теорию, утверждающую, что реальность по своей природе является внешней, образы — отпечатки внешних изменений, а фантазии — разрушенные или искаженные впечатления. Он также открещивается от коллег-психоаналитиков, придерживавшихся убеждения, что фантазия замещает реальность. Фантазия и есть реальность, она творит реальность, придает ей инстинктивную убежденность («животная вера» Сантаяны) в той области опыта, в реальности которого мы убеждены. Образы являются единственной реальностью, которую мы постигаем непосредственно; они представляют первичное выражение разума и его энергетической работы, о которой мы не знаем ничего за исключением тех образов, которые она поставляет. Когда мы воспринимаем образ фантазии, то всматриваемся, ища разумное в инстинктивном, узревая само либидо («Фантазия как воображающая деятельность есть для меня просто непосредственное выражение психической жизнедеятельности — потока психической энергии»).

Инстинкт и архетип. Первичность образов означает, что они представлены в области познания, инстинктивная деятельность которого осуществляется на аффективно-волевом уровне. В области сознательного разума инстинкт воспринимается в образной форме. В сфере поведения образы проявляются в инстинкте. Поведение всегда является разыгрыванием фантазии, а фантазия — это не просто нечто, происходящее приватно в самой голове, она есть воспроизведение самой себя в поведенческом действии, в поступке. Психические и бихевиориальные события суть разные, но неделимые явления. Одно не является сублимацией другого, поскольку они сосуществуют вместе. Представить себе инстинкт независимо от образа-паттерна — значит сделать его слепым, а понимать образы независимыми от инстинкта означает лишать их жизненности и настоятельности. Воображение тогда делается сублимированной роскошью, а не инструментом выживания.

Принцип, организующий феномен образности, принцип, обеспечивающий психическую реальность специфическими паттернами и привычными свойствами — универсальностью, типичностью проявления, регулярностью, постоянной повторяемостью на протяжении многих веков, — Юнг назвал «архетипом». Те же самые качества присущи и инстинкту. Энергия архетипа инстинктивна, архетип по своей сути есть инстинкт, архетип есть поведенческий паттерн инстинкта, его значение или, как выразился Юнг, его «психический эквивалент».

Эта юнговская аналогия взята из животного поведения. Юнг предположил, что любой врожденный запускающий механизм (или инстинкт) одновременно и организован в паттерн, и вовлечен в образ фантазии, образ, который либо сам является «пускателем», либо непосредственно представляет ему цель. Инстинкт дает сбой в случае расстройств образной системы. Юнг определяет инстинкт как «влечение к определенной деятельности», которая настоятельна и непреодолима, унаследована, рефлексивна по своему характеру, единообразна, регулярна и бессознательна. Среди инстинктов наличествуют такие, которые следуют специфическому принципу порядка, значения и целеполагания. Это и есть архетипы. Психическая деятельность индивида управляется ими.

Идея архетипа весьма плодотворна для психотерапии. Поскольку фантазия никогда не является обрывком нереальности, поскольку она выражает архаические эмоциональные и творческие аспекты личности и является первичной реальностью человека, то фокусируясь на фантазии, мы прикасаемся к тому, что реально работает в душе. Качественные преобразования в фантазии такие, какие наблюдаются в длительных сериях сновидений или в медитативных упражнениях, представляют архетипические преобразования, управляющие личностью и являющиеся ее природной основой.

Шизофрения. Мы видим также такие преобразования в фантазии в процессе развития шизофренической дегенерации, которые указывают на изменения в основах личностной природы. Юнгианская теория шизофрении основана на том же самом психофизическом взаимодействии. Даже если мы положим за основу то, что психическое и телесное едины, то непосредственным нашим знанием будет только все то же психическое. Наше знание о телесности всегда происходит через психические образы. Хотя эти образы по всем свидетельствам зависят от нейрохимических систем, все, что бы мы ни говорили или ни делали с этими системами, опять-таки зависит от психических образов. Ни одно мы не можем свести к другому. Они взаимосвя-

висимы и пребывают во взаимодействии. Юнг был первым в современной психиатрии, кто предложил психологическое происхождение шизофрении. Еще в 1907 г. он писал, что шизофрения является автоинтоксикацией, метаболическим расстройством, вызванным патогенетическим комплексом, поражающее воздействие которого включает и соматические расстройства. Архетип в середине комплекса может оказаться психосоматическим фактором, вызывающим одновременно и психологическое расстройство, и соматический «токсин». Психотерапия шизофрении — пионерская разработка Юнга — сосредоточена главным образом на этих архетипических факторах.

Личность в своем контексте. Индивидуальность предполагает нечто помимо себя и внутри себя, от чего она отличается. Индивидуальность не означает сплоченности и поэтому не может рассматриваться отдельно, вне своего контекста.

Амплификация. Юнг называет свой метод организации (формирования) контекста амплификацией. Целью такой организации является не сведение психических данных к своим простейшим элементам или единственному значению, а приближение с разных сторон к такому положению, когда значение станет максимально полным и насыщенным. Ничто психическое не является однозначным. Амбивалентность оценок и двусмысленность содержания являются основополагающими для любого фрагмента психических данных, и амплификация и разработана, чтобы это продемонстрировать. Личность погружена в пространство культурных, символических и исторических процессов. Они приходят в соприкосновение с образами психического. Личные ассоциации на образы сновидений всегда недостаточны, поскольку ограничены предубеждениями и пристрастиями эго, и они возвращают каждый образ эго с помощью ассоциативных связей. Само по себе эго личности не может вполне воздать должное темному тоннелю или льву, или озеру, приснившемуся во сне. Эти образы порождают неисчерпаемое «эхо» и при этом имеют специфическое значение. Кроме того, каждый сон принадлежит серии сновидений, которая, в свою очередь, встроена в личностную динамику и ее контекст. В расширенном виде идея амплификации означает, что никакая разовая консультация не может поставить глубокий диагноз, не может даже привести к какому-то компетентному знанию. Она не может судить о степени сложности личности. В лучшем случае можно получить информацию только от одной из соперничающих сторон — от эго — и вывести заключение на языке парциальной личности.

Анамнез. Контекст, полученный (как и в медицинской практике) путем составления истории болезни, является анамнезом. Но анамнез не равнозначен контексту, на что имеется ряд причин. Анамнез — вещь главным образом сознательная. Это запись того, что пациент помнит в своей эго-личности. Глубинная психология вообще предполагает, что контекст самой истории болезни гораздо больше, чем вереница хронологически представленных воспоминаний. Анамнез носит преимущественно внешний характер — это запись того, что случилось с тем или иным человеком в его жизни — создание семьи, учеба, работа, болезнь. Контекст же включает, помимо прочего, еще и внутренние события. Анамнез по своей природе фактичен. В простейшем случае история болезни начинается с даты рождения, роста в сантиметрах и веса в килограммах. Она стремится избежать по возможности каких-либо рассуждений и придерживается строго фактической объективности. Контекст же личности включает чувственные полунамеки, полузабытые воспоминания и искаженные памятью события. Последние являются уделом собственной сложности той или иной личности, имеют мало чего общего с фактами и с трудом обретают словесную форму. Наконец, анамнез историчен, он относится к прошлому. А контекст личности обусловлен также и тем, что находится впереди, в форме амбиций и беспокойства, а также стремление избежать настоящего.

При амплификации основ истории болезни юнгианцы принимают во внимание также следующие факторы.

Наследственный. «Семья» в юнговской психологии состоит из большого количества участников, чем действительные ее члены или семья, в которой тот или иной человек жил когда-то, будучи ребенком или родителем. «Семья», конечно, включает этих реальных людей, но она расширяет свою сферу, подключая сюда обстоятельства жизни нескольких поколений, и здесь уже осуществляется поиск не только семейной истории, но и семейной фантазии. В своих анализах я спрашиваю о бабушках и дедушках и даже об их родителях, что они делали, какие странности за ними наблюдались, на что они надеялись и от чего умерли. Я спрашиваю об их отношениях друг с другом, расовой принадлежности, о религиозных верованиях, физической конституции и экономическом положении. Я могу попросить анализанда проследить семейное древо с тем, чтобы выявить сходства в паттернах и поведенческих стереотипах, обнаружить явные различия между жизнью пациента и жизнью семьи, увидеть, где он принаравливается к семейной фантазии. С помощью такого исследования мы не выискиваем унаследованные психические факторы, скорее

мы восстанавливаем генеалогию или мифологию семьи. Это помогает создавать в индивиде ощущение корней, контекста, внутри которого его личность обитает и к которому она имеет эмоциональное родство. Это исследование семьи, уважительная и внимательная забота, с которой человек разбирает каждую деталь своей фантазии и оставшиеся свидетельства (старые фотографии, сувениры) оживляют традицию, утраченную в нашей культуре и называемую поклонением предкам.

Психологический уровень. Эта амплификация раскрывает области возможного стресса при любых крайних несоответствиях между частями личности. К психологическому уровню личности принадлежит психологический возраст; степень самосознания, юмор и инсайт; способность к проявлению эмоций, в особенности, депрессии; уровень интеллекта; воображение в качественных и количественных характеристиках; пустоты и дыры (где мы терпим неудачу); чувственная природа; способности и достижения; зоны страха; общая языковая культура и культура взаимодействия с символическими формами, простирающаяся от сновидений до искусства, путешествий, музыки, ремесел и искусств, пищи и питья; трагические испытания (война, смерть, болезнь, предательство, авария, неудача, провал, банкротство и т.д.)

Вопрос, который здесь возникает, — живет ли человек выше или ниже положения своего экономического класса, врожденных способностей, социального окружения, культурного происхождения, психологического возраста. Сам ответ указывает на то, где можно ожидать появление теневых проблем. Слишком высокий уровень может указывать на склонность к агрессии и маниакальную защиту с целью удержания высоты. Слишком низкий означает, что предъявляемое недовольство составляет сильное замаскированное побуждение к развитию.

Целостность. Исследование психологического уровня личности действует в психотерапии богатство личности, утвержденное в теории. Направляя внимание к сложности человеческой личности и посредством теории амплификации, юнгианская психотерапия обязана усиливать внимание ко всему инвентарному набору, составляющему личность, и побудить всю эту массу в целом на встречу, в противном случае юнговская идея целостности окажется лишь абстракцией, пустым яйцом, кругом, числом четыре. Личность обнаруживается не просто в беседе двух людей, сидящих в креслах и толкующих о проблемах. Это сужает личность — и психологию тоже — в прокрустово ложе скуки, зарегистрированной учебниками и бесчисленным количеством магнитофонных записей терапевтических сеансов.

Юнговская теория имеет в виду, что психотерапия занимает, насколько возможно, личность парциальную. Это приводит к неразберихе, когда сама жизнь сводится к психологическому содержанию психотерапии. «Индивидуация не исключает человека из мира, но вбирает в него этот мир». Алхимическое описание этого процесса помещало бесформенную массу в закрытый прозрачный сосуд в целях возделывания или создания души.

Душа. Юнгианская теория предполагает наличие независимого фактора, который однажды был назван глубиной души. Личность может достичь весьма высокого экономического или образовательного уровня и тем не менее остаться психологически тупой, явно не преуспевшей, находящейся ниже себя по культуре, рефлексии, чувственности, способности к эмоциональным проявлениям. Глубинный анализ способствует созданию души, углубляя психические события, будь то чувства, прозрения, особенности патологического проявления или фантазии. Это заполняет дыры и углубляет непосредственно саму поверхностность психологического уровня человека. Глубина больше дает работу неспешности и упорству существующим вещам как образам, нежели позволяет отыгрывать их на других. И когда Юнг в книге «Современный человек в поисках души» говорит, что боится за современного человека, ищущего душу, то речь идет о несоответствиях и поверхностности на психологическом уровне.

В каком-то смысле отличие психологии Юнга от фрейдовской и заключается в понятиях прошлого и будущего. Фрейд обращается к ранним воспоминаниям, Юнг же всматривается в «здесь и теперь». Прав был Юнг или нет в своей оценке Фрейда, важным остается его настоятельность во внимании к действующей на данный момент ситуации. Здесь Юнг предвещает появление более поздних школ — экзистенциализма, рожерианства, гештальта, энкаунтера (групп встреч).

Представители современной психоаналитической антропологии отвергают возможность целостного постижения человека в русле психотерапии. Они показывают, что символические смыслы, эрос, тело, помешательство на определенных идеях и свобода творить в своем воображении раскрываются в человеке не только в контексте целительности⁷. Философы этой ориентации показывают, что творческое начало, существующее в виде инстинкта, отнюдь не является привилегией немногих творческих личностей — гениев или художников. Это означало бы, что мы снова смешиваем художественное с творческим. Если же творческое начало в человеке — такой же фундаментальный инстинкт, как голод и сексуальность, потребность в деятельности и рефлексии, то, подобно им, он присущ всем людям.

Примечания

- ¹ *Гуревич П.С.* Теория и практика психоанализа. М., 2000. С. 121.
- ² *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия и наука. М., 1972. Ст. 57.
- ³ Там же.
- ⁴ *Ницше Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1.
- ⁵ *Фрейд З.* Психоаналитические этюды // *Фрейд З.* Тотем и табу. М., 1997.
- ⁶ *Фромм Э.* Величие и ограниченность теории Фрейда. М., 2000.
- ⁷ См.: *Хиллман Дж.* Миф анализа. М., 2005. С. 12.

Образ человека во французской постмодернистской литературе

Тема человека в постмодернизме и постструктурализме весьма проблематична. Они выросли на почве структурализма, который разрабатывался на основе критики экзистенциализма, персонализма, историцизма с их продекларированной способностью человека к свободе, самоопределению, самотрансценденции. Структурализм предлагал иные решения проблем, касающихся и человека, и исторического развития.

Постмодернизм начал с преодоления всего того, что связывалось с научностью, с онтологией, с антропоцентризмом, воплощавших тоталитарное мышление, демонстрировал уход от жесткой детерминации, в том числе и человека. Он принадлежит к тем направлениям философии, которые исходят из того, что «разум не есть источник силы и уникальности человека»¹. Это дало основание считать его появление выражением глубочайшего кризиса философии, экологически опасным для культуры явлением². Так ли это на самом деле? Или он открывает нечто новое в современном человеке? А может быть, он отразил человеческую потребность «быть всем»?

В Новой Философской Энциклопедии в статьях, посвященных человеку, отсутствует подраздел о философском постмодернизме не случайно: понятие «человек» относится к числу важнейших общетеоретических, метанарративных и, следовательно, с этой позиции лишенных какой бы то ни было определенности, понятий.

Отсюда следует, что единый дискурс о человеке невозможен. Нетрудно реконструировать образ человека по отдельным его модальностям, нужно заново «перезоткрыть» человека, а значит, расстаться с абстрактной рационалистической концепцией человека, отказаться

от схематизма, идеализации человека как *Homo sapiens*, создать его современную модель, которая вбирала бы в себя сферу телесно-физиологическую, сознательного и бессознательного, вскрывала бы их обусловленность языковыми детерминантами, чтобы уяснять его подлинную природу, ответить на вопрос о причинах трагических потрясений XX в. и перспективах развития цивилизации.

Успехи этнографии, знакомство с иными культурами в 1950-е гг. открыло, что понятие человека крайне изменчиво, что невозможно, чтобы существование одной культуры, узурпировало право господства над другими культурами.

Одной из важнейших процедур постструктурализма и постмодернизма является принцип децентрации. Если в структурализме функция центра является организующей, ограничивает игры структуры, сохраняет ее целостность, то в постструктурализме роль центра переосмысливается. Он, «структурой управляя, от структурности ускользает. Вот почему в рамках классического осмысления структуры можно парадоксальным образом сказать, что центр я *в* структуре, и *вне* ее»³. Центр им отрицается вообще.

Наиболее чувствительно процесс децентрации ощутим по отношению к человеку как таковому. Человек перестает быть самым значимым элементом мира. Мы сталкиваемся с небывалым демонтажем личности. Означает ли это, что в начавшейся «эре пустоты» о человеке нельзя говорить вообще?

На самом деле это не так: понятие децентрации объемно, оно означало, в частности, что человек — это множественное «Я», что он есть все вместе взятое, но что его важнейшие ипостаси следует деиерархизировать. Эти идеи заложены у предшественников данного направления.

Постструктурализм сложился в середине 1960-х гг. в результате огромного влияния идей Луи Альтюссера, Мишеля Фуко, феноменологии Мориса Мерло-Понти, позднего Ролана Барта, неогегельянства Александра Кожева, экзистенциализма Альбера Камю, в особенности психоанализа Жака Лакана. Особое место среди его теоретических предпосылок занимает Ницше.

Ницше критикует модерн, выбрав две стратегические линии: одна дает возможность художественного видения мира, но с использованием научных средств с антиметафизическими, антиромантическими, пессимистическими установками; другая направлена на подрыв корней метафизического мышления, не отказываясь от себя самой как философии.

Первая стратегия находит своих последователей в лице Батая, Лакана, Фуко. Вторая — в лице Хайдеггера и Деррида.

Одним из оснований антропологического учения Жоржа Батая явился тезис о негативности как ядре человеческого существа, Он вытекал из своеобразной интерпретации гегелевской диалектики в связи с обсуждением популярной темы конца истории.

Согласно ей выходило, что идея конца истории несет в себе триумф смысла и бессмыслицы: в первом случае — примирение, приятие, объятие действительности одним мыслителем, высший синтез, уничтожение отрицательного в победном отрицании отрицания, присутствие истины; во втором — человеку нечего делать и нечего сказать. Сплошная праздность и блуждающий дух⁴.

А.Кожев заметил, что «конец истории равнозначен смерти человека». Так понимаемая диалектика возводила свободу на культовый пьедестал, трактуя ее негативно: как действие над реальностью, как отрицание данности мира. ...Невозможно понять человека таким образом, не понимая, соответственно, негативности...⁵. Миру за вычетом человека отказано в саморазвитии. Эта версия Гегеля оказала влияние на творчество Жоржа Батая.

Бланшо отмечает негативное отношение Ж.Батая к экзистенциализму — «дебильное сознание заурядного либерализма»⁶. «Самое личное в нас не может храниться как тайна, принадлежащая кому-то одному, поскольку она разрушает границы личности и жаждет быть разделенной, более того, утвердиться в качестве разделенной»⁷. Литературное сообщество — идеально для сообщества. Батай утверждал, что «ни одно существо не способно в одиночку исчерпать свое существование». Опыт сам невозможен для одиночки. Существует диссимметрия между мной и другим. В данном случае его позиция не совпадает с Ницше, который хотел быть услышанным, но считал, что истина возвышена, опасна и непередаваема.

По Батаю же дружба — часть суверенной операции. Он утверждал открытость навстречу коммуникациям. Причем основой коммуникации является не слово, не молчание, а «открытость смерти, но не меня самого, а другого, чье живое присутствие является вечным, и невыносимо отсутствие, неустранимое с помощью самого тягостного сожаления»⁸. Предельной формой общностного опыта является сообщество тех, кто лишен сообществ.

Май 1968 г. доказал, что может утвердиться взрывное сообщество, позволяющее каждому, невзирая на класс, пол, возраст и культуру, завязать другие отношения с первым встречным как с давно любимым существом, именно потому, что он является знакомым незнакомцем.

Новая антропология выражает потребность постичь человека в его реальных параметрах. Это означает его дегероизацию, его склонность к психопатии. Критический взгляд на человека формировался под влиянием идей Ницше. Батай с его философией познакомился очень рано. На него произвело впечатление двойственное отношение к человеку у Ницше: «В человеке тварь и творец соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть также и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день — понимаете ли вы это противоречие? И понимаете ли вы, что ваше сострадание относится к “твари в человеке”, к тому, что должно быть сформовано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено, — к тому, что страдает по необходимости и должно страдать? А наше сострадание — разве вы не понимаете, к кому относится наше обратное сострадание, когда оно защищается от вашего сострадания как от самой худшей изнеженности и слабости?»⁹

Ценное в человеке — его потенциал. Но он же утверждал, что человек обретает подлинное существование, когда преодолевает свой Dasein с его болезнями, страстями, нервными расстройствами и желаниями счастья, погоня за которым засасывает человека. Он существует, порывает со всем этим. «Перестать быть человеком» — именно это имел в виду Ницше, когда писал, что «человек есть нечто, что должно превзойти» («Так говорил Заратустра» В, VI). Человек — это канат над пропастью, натянутый между животным и сверхчеловеком — святым, философом, художником.

«“Перестать быть человеком” — это метафора, указывающая на степень того, каким образом мы освобождаем в себе то, что в нас от нас не зависит»¹⁰. Переоткрытие человека предполагает анализ того факта, что в структуре характера, а не в филогенетической структуре мозга заложена страсть к разрушению, садизму, некрофилии. Зло в человеке глубже, чем казалось. И Батай исследует проблему зла с опорой на Юнга. Разумеется, деструктивные страсти свойственны не всем людям.

Писатель отмечает то, что во все времена человеческому лицу придавало характерное для него выражение двойственности: «В каком-то смысле существование в основе своей благопристойно и упорядоченно: труд, забота о детях, благожелательность и лояльность определяют взаимоотношения людей; с другой стороны, мы имеем разгул безжалостного насилия; в определенных условиях те же самые люди начинают грабить, поджигать, убивать, насиловать и подвергать своих собратьев пыткам»¹¹. От варваров цивилизованный чело-

век отличается владением речью, варвар молчалив. Батай ссылается на эссе М.Бланшо «Лотреамон и Сад» и «Эдиссон да Мянью», где утверждается, что насилие действительно лишено дара речи.

Двумя специфическими человеческими характеристиками, согласно ему, является труд и сознание смерти. Они диалектически взаимосвязаны: труд — отрицание природного, созидательное отрицание. Истинным же отрицанием является способность человека рискнуть своим бытием. И в этом проявляется его Суверенность. «Она внеположна знанию как миру опосредования и воспризнания. Она опирается на чистую случайность, на то, что можно назвать игрой сингулярностей»¹².

Это понятие вероятно близко к эстетически инспирированному Ницше понятию о свободе и «сверхчеловеке»¹³. И Батай обнаружил антропологический парадокс: человека делает человеком производительный труд, но его сущностным определением является уничтожение, непроизводительная трата. Организация жизни современного капиталистического общества базируется на принципах упорядоченности, производительности и полезности — и она извращает человеческую сущность.

В связи с этим он развивает экономику бесцельных трат как первичную по отношению к буржуазной экономике рациональности и бережливости, опираясь на исследования этнографов М.Мосса и Ф.Боаса о северо-американских индейцах с их практикой чрезмерных трат и потлача, которая осуществлялась ради того, чтобы задарив противника сверхмеры, тем самым способствовать его моральному поражению.

Эти положения связываются у Батая с идеей ценности гетерогенного вопреки гомогенному. Последнее является производительным, причем социальная однородность обеспечивается тем, в чьих руках находятся средства производства. Работники, обездоленные капиталом, неоднородны с миром, богатство которого они обеспечивают. Но Батай здесь расходится с марксизмом, потому что не склонен думать, будто неоднородное должно перестать быть неоднородным, т.е. «не считает, что пролетарию необходимо перестать быть инородным буржуазному миру». Он высказывает то, от чего Маркс воздерживался; стоит только пролетариату организовать себя, как он сразу становится однородным и, таким образом, обуржуазивается. Именно не организуясь, именно гордясь низостью «ценностей», которую буржуазия ставит ему в вину, пролетариат может принизить буржуазию и сделать ее беспомощной. Иначе говоря, чернь — это шанс, который всякое общество не должно упускать, чтобы не подвергать

себя риску стать гомогенным, однородным, и тогда ему угрожает удушение, экономизм, полиция (угроза сведения всего, что есть к единству — в силу чего исчезает различие между коммунизмом и фашизмом)¹⁴. Писалось это именно в тридцатые годы, когда напрямую встал вопрос о реальном коммунизме.

Таким образом, возник вопрос об инородном, его смысле и его определении. Это всевозможные маргинальные и непроизводительные, противоправные и паразитические, замкнутые в себе и роскошествующие проявления жизни, все низкое, бесчестное, раболепствующее, все, что относится к стыду, насилию, безумию, чрезмерности, бреду, к тому, что не ассимилируется обществом.

Философ-писатель не собирается их возвысить или спасти, но говорит то, что до сих пор никем не было сказано в политическом смысле: они прекрасны, эти фигуры. Если человеческая сущность извращена и подавлена, то человек выходит за пределы социальной нормативности, осуществляет акты трансгрессии.

Этот проект анализа общей экономики (наряду с анализом священного) должен был объяснить всемирно-исторический процесс рационализации и возможность последующего поворота назад, возврата. Он постоянно показывает, что нельзя объяснить человека средствами теории: «Мы не можем дойти до последнего предмета познания без того, чтобы свести человека к подчиненной и полезной вещи. Никто не может знать и одновременно оказываться защищенным перед отрицанием»¹⁵.

Эти идеи оказались созвучными более молодому поколению философов. События 1968 г. во Франции проходили под лозунгом сексуального освобождения. Интеллектуалы осознавали, что в литературе XV–XVII вв. было много скрытого и лицемерного в этом отношении. Благодаря Фрейдю, стратегия запрета на эту тему ослабла. Считалось, что истинный дискурс о сексуальном начался в XVIII в. Именно здесь конструировалось знание о субъекте. Сексуальность стала рассматриваться как онтологическое качество человека.

Имя Донацио де Сад (1740–1814) в связи с этим для франкоязычных философов 60-х гг. XX в. появляется не случайно. Основной проблемой «шестидесятников» была проблема субъекта, бунтаря, а маркиз явился воплощением такой суверенной личности, которая выходит за границы традиционного и дозволенного. Его сопоставляют с Кантом: ведь его творчество показало рассудок, не пользующийся руководством со стороны другого, т.е. освобожденный от опеки буржуазного субъекта¹⁶.

Садовская «Философия в будуаре» вышла через восемь лет после «Критики практического разума», В этом усматривается глубоко теоретическая последовательность: она согласуется с ней, дополняет ее, она дает истину «Критики»¹⁷. Их объединяет символическое понимание субъекта (Лакан Ж. Семинары VII), т.е. кантовский морализующий субъект предвосхитил этику психоанализа с морализующей инстанцией Сверх-Я и ее инструментом — страхом перед символической смертью — невозможностью реализовать нравственный механизм долга. Автономность практического разума предвосхищает опровержение автономии означаемого. Она соотносится со знанием и наукой у самого Канта. Трансцендентальная аналитика рассматривается как символизм и постановка проблемы репрезентативности. Здесь — непосредственная встреча с Садом: высвобождение тех желаний, которые не были даны нам в опыте, а через опыт проявляют, реализуют и представляют себя.

Согласно Лакану, смысл садовской диалектики тот же, что и кантовской. Оба говорят о подчинении субъекта закону. Де Сад высказывает «истину» этики Канта, он скрытый кантианец. Моральный закон выражает палач-мучитель. Категорический императив пользуется телом другого для собственного наслаждения.

Кантовское заявление о том, что он стремится поставить границы знанию, что бы очистить место вере, толкуется Лаканом как стремление вытеснить символический порядок стремления к знанию и очистить место для двойственного и бесконечного желания, предполагающего Другого, что и описывает Сад¹⁸.

Лакан ставит садовский будуар в один ряд с Академией, Ликеем, Стоей, где наука подготавливается на основе этики. И Кант, и Сад полагают закон безусловным и автономным. У каждого новое понимание нравственного, находящееся в оппозиции к установленному. Нравственный закон предполагает отказ от традиционно понятых удовольствий. Сад вводит расщепленного, терзаемого желанием субъекта. Желание формирует закон. Кант описывает болезненный опыт послушания закону.

Сад описывает предательство собственного желания ради символического, что, согласно ему, преступно. Маркиз видел единственную альтернативу нормативной морали — преступление. Бог возникает здесь как способ избежать пустоты вещей, которая вводится в реальное благодаря означаемому. Бог — это выход символического означаемого, носителем которого является практический разум, на Другого, на воображаемое, на интеллигибельный мир — другой, божественный порядок. И Сад исходит из того, что в наших желаниях таится опасность пустоты. Мы готовы изменить самим себе.

И Кант, и Сад ищут основания для того, чтобы расширить границы субъективного. Для Лакана кантовское учение о познающем и практическом разуме — попытка идентификации означающего. У маркиза нет границ между субъектом и объектом, а потому для него вопрос о жестокости по отношению к Другому не стоит. Ведь Другой — продолжение моего желания. Это энергия человека, еще не подконтрольная цивилизации. Сад поставил вопрос о границах дозволенного. Он предвосхитил идею многообразия и бесконечности желания у Лакана.

Фуко высоко чтит своих учителей и в чем-то превосходит их. В 1970 г. он признавался в своей страсти к М.Бланшо, Ж.Батаю и точным позитивным исследованиям Дюмезиля и Леви-Стросса, которые приблизили его мысль к исчезновению субъекта¹⁹. А еще раньше в «Словах и вещах» он приводит высказывание Ницше: «Философия возврата хотела сказать, что человек давно уже исчез и продолжает исчезать, а наше современное осмысление человека, наша забота о нем, наш гуманизм — безмятежно сияет под грохот его несуществования»²⁰. Нужно «переоткрытие конечного человеческого бытия».

Фуко исходит из того, что человек подвержен иллюзиям. Это относится к характеру самого разума. Субъект возвысился до общечеловеческого разума, превратившего все в объективации. Победа регламентирующего все на свете разума сказалась и на самой природе, и на природе потребностей организма, и на всей человеческой популяции.

Он полагал, что кантовский вопрос, поставленный в работе «Что такое Просвещение?» — кто мы? кто мы есть как просвещенные люди, как свидетели этого Столетия Света? Сравним это с декартовским Я. Кто есть Я? Я как уникально универсальный, а не как исторический субъект? Кто этот декартовский субъект, который всюду и везде является всем миром? Этот вопрос формулируется Кантом иначе: кто мы есть в этот момент истории?.. Этот аспект философии приобретает все большее значение²¹.

Фуко обратил внимание на незаметное изменение повседневных форм жизни. Человеческая жизнь начинает отрываться от природно-биологического основания, от социума, от культуры, строящейся веками (это борьба за комфорт, улучшение условий труда, урбанизация, появление новых религий, новые масс-медиа и пр. — изменили ее). Он осознает в то же время, что человеческое поведение определяется не столько рекомендациями разума, сколько борьбой индивида за признание, исход борьбы за это определяется равновеликостью сил противостояния.

Это означает, что надо отказаться от сложившегося рационалистического способа философствования. Философ выдвигает тезис, что секс — орудие угнетения, общество создает систему защиты. Как «клиницист цивилизации», он показывает, что чем больше люди о сексе думают, тем в большую зависимость от него попадают. Власть проникает в сферу интимного, создавая необходимый ей порядок, опираясь на критерии истины. А люди стремятся найти истину о сексе в психоанализе.

Фуко против технологического управления сексуальностью на основе идеи истины. Он обратился к теориям античности, науке о сексе, противопоставив ей эротизм. Фуко переносит удовольствие в сферу дискурса: «удовольствие, находимое в истине об удовольствии, удовольствие в том, чтобы ее знать, выставлять напоказ, обнаруживать ее, быть зачарованным ее видением, удовольствие в том, чтобы ее выговорить, чтобы пленять и завладевать с ее помощью другими, хитростью выгонять ее из логова — специфическое удовольствие от истинного дискурса об удовольствии»²².

Аннексия секса в поле рациональности на Западе поставила нас (тело, душу, индивидуальность, историю) — под знак логики вождения и желания. Моралисты сделали из человека детище секса — в форме советов и рекомендаций специалистов, своеобразной техники управления жизнью — Фуко говорит, что это новая форма власти. Этим объясняется его достаточно скептическое отношение к Фрейд и Лакану, хоть и отказавшихся от упрощенных гипотез подавления секса, но сохранивших традиционное представление о власти в терминах «сущности», «локализации», «желания».

Дело в том, что власть не выводится из какой-то точки, института господства, она вездесуща и многомерна, это имманентная форма жизни, которая может проявиться в самых разных социальных институтах, даже в семье. Она захватывает нашу душу и тело. Рецепт, который прописывает клиницист, таков — надо вернуться к себе, заботиться о себе, так, как это делалось в античности.

Греки противопоставляли дионисийству гимнастику, диетику, эротику и методы самоконтроля и сдержанности.

В итоге Фуко онтологические качества человека: власть, сексуальность — перенес в сферу дискурса. Но семиотизация секса неожиданным образом привела к его постепенному исчезновению²³. С помощью аэробики, косметики, пластических операций, медицины мы можем осуществить стратегию стирания с тела знаков пола, получив новое тело-протез, тело без органов. Следствием всего этого является угасание желания. А виртуализация наслаждения с помощью компьютера ставит под вопрос «кто Я?»

Делез и Гваттари заменили психоанализ шизоанализом, поиском универсальных механизмов функционирования желания в контексте отвержения капиталистического социума, живущего по законам «желающего производства». «У них субъект бессознательного желающего производства реализует себя в ризоматике и картографии постмодернистского искусства»²⁴. Поэтому не случайно его прототипы — персонажи Беккета, Арто, Кафки.

Бессознательная машинная реализация желания противостоит эдипизированной концепции бессознательного Фрейда и Лакана. Правда, они не посягают на фрейдистские основания пансексуализма: сохраняя противопоставление Эрос—Танатос, они усложнили его новым значением — эрос, либидо, шизофрения, паранойя, тело без органов. Шизофренический инстинкт жизни и параноидальный инстинкт смерти стремятся остановить машину. Возникновение тела без органов — источник абсурда, разрыва между словом и действием, пространством и временем (как в пьесах Беккета), машина — тело без органов, холостяк — герой «Процесса» Кафки. При этом эдипов комплекс как идеалистический, подменяющий сущность бессознательного его символическим изображением в мифах, снах, трагедии.

С их точки зрения, бессознательное — не театр и не структура, а завод, производящий желание, блокирующий производительные силы бессознательного. Шизоанализ освобождает революционные силы желания, направленные на освоение социально-исторического контекста. Человек — это машина, но не машина Ламетри, а машина желания. Они отказываются от биологической концепции человека, у них более жестко развитая теория Единства мира, качественно единого, исключаящего деление природы на живую и неживую, на природное и социальное, природное и индивидуальное. Они исходят из единства человека и природы, человека и машины.

На человека переносятся свойства материи и на уровне микромира лишают его психической жизни. С помощью нового механизма пансексуализма Делез и Гваттари стремятся выявить бессознательное либидо социально-исторического процесса, не детерминированное рациональным содержанием. Потому они выступают против реалистического искусства, которое не дает развернуться художнику, а сосредотачиваются на творчестве Марселя Пруста, Ван Гога, Тернера, видящих в искусстве желающую художественную машину, производящую фантазмы. Например, туманные пейзажи Тернера выражают устремленность в будущее²⁵.

Деррида сосредоточился на критике понятия «фаллоса», являющегося у Лакана «символической репрезентацией изначального желания, жажды гармонического союза, полного слияния с Другим»²⁶.

Философ считает, что из его теории фаллоса, вопреки воле автора, вытекает, что за повседневной практикой кроется фаллоцентризм человеческого мышления, он превратился из означающего в трансцендентальное означаемое, с чем он не согласен. В остальном же он считает себя «прилежным слушателем» Лакана и предпочитает скорее быть «вместе с Лаканом», нежели идти «против него»²⁷. Лакану он посвящает раздел в книге «О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только» под названием «Носитель истины».

Жак Деррида осуществляет вторую ницшеанскую стратегию критики разума, направленную на подрыв корней метафизики. Она приводит к идее конца гуманистического самопонимания человека. Начало этому было положено в учении о бытии Хайдеггером. Человек как «бытие-к-смерти» (Хайдеггер) всегда жил, соотнося себя со своим естественным концом. Сегодня речь идет о конце его гуманистического самовосприятия и самопонимания: в бесприютном нигилизме слепо блуждает не человек, а человеческое существо.

Вместе с тем французскому философу не все близко в учении знаменитого немца, оформляющего свой бытийно-исторический фатализм «в стиле Шульце — Наумбурга — сентиментально-уютной картинки доиндустриального крестьянского мира. Деррида живет во взрывном мире партизанской борьбы — он хочет разрушить дом бытия и на свободе танцевать на том мрачном празднестве, о котором повествует “Генеалогия морали”»²⁸.

Для Хайдеггера язык является медиумом бытийной истории, «грамматика языковой картины мира управляет властвующим доонтологическим понятием бытия»²⁹. Он подчеркивает привилегированное положение языка, но никогда его систематически не исследует. Деррида перенимает эстафету, стремясь прояснить основания науки о письме.

Он полагает, что гуманитарные науки делят поле между двумя толкованиями самого толкования: «одно мечтает расшифровать истину или ускользающий от игры и строя знака исток; другое не обращено к истоку, отвергает игру и пытается выйти по ту сторону человека и гуманизма, поскольку имя человека — имя того существа, которое на протяжении истории метафизики или, иначе говоря, — всей своей истории, грезило о полном присутствии, внушало доверие в основании, истоке и конце игры»³⁰. И человек для него превращается в «совокупность речевых практик», а основой сознания выступает интертекстуальность.

С этой точки зрения нельзя говорить об особой сущностной характеристике человека. Понятие «человек» — изобретение Нового времени. Поэтому и во Фрейде ему дорого прежде всего доказательство невозможного чистого восприятия чего бы то ни было в жизни индивида и в культуре.

Главный вопрос грамматиологии, науки о письме — «это проблема имени человека»³¹. Современная жизнь усложнилась, между человеком и истиной — постоянно расширяющийся слой посредников, нарощий в языке. Темой Деррида становится «несистемное в философских текстах и те художественные тексты, которые заостряют нашу способность видеть эту несистемность»³². Несистемность определяется тем, что человеческий опыт связан с переживанием настоящего времени, с его расщепленностью, различенностью, промедлением прошлого и запаздыванием будущего. Само понятие «наличия» отступает. Между человеком и тем, что называется «наличным», выстраивается ряд ступенек со следами от предыдущего. Человек барахтается в толще посредника.

Язык, по его мнению, — всегда выражение... «Это выразительное представление, как перевод вовне того, что конституировалось внутри. То, что называется «смыслом», заранее сплошь пронизано тканью различения, в той мере, в какой имеет место текст»³³.

Он вводит понятия, являющиеся противоположностью наличию как тождеству — след, восполнение, различенность, различание, — как следствия антропологической конечности человека, несовпадения божественного и человеческого, вещи и смысла. Человек занимает промежуточную ступень в структуре бытия. Он не животное, он сдерживает свои побуждения. От Бога, творца Вселенной, он отличается отсутствием прямого усмотрения смысла и вещей, и собственной жизни. Смыслы для него отсрочены в процессе означения.

Разработчик деконструкции вводит понятие «восполнительности», которое он заимствует у Руссо, но превращает его в общий механизм дотраивания-доразивания всего в природе и культуре: знак выдает себя за нечто самодостаточное, а на деле восполняет скудность и убожество речи; задача воспитания восполняет нехватку природных сил; разум восполняет недостающие физические силы и т.п.³⁴.

Философ не раз разъяснял, что его деконструктивная стратегия обусловлена этикой и политикой. Современная борьба интеллектуалов направлена против насилия государства, игнорирующего все больше и больше нашу индивидуальность, препятствующего исследованиям по установлению нашей идентичности. И гуманитарные науки в значительной степени способствуют утверждению этого насилия. «Не надо доверять метафизическому концепту истории как истории смысла, который зарождается, развивается, осуществляется»³⁵.

Альтернативой концепции монизма в истории служит «концепция стратифицированной, противоречивой истории, имплицитной сверх того какую-то новую логику повторения и следа, поскольку

ку плохо видно, где была бы история без этого»³⁶. История не едина. «Общая история имеет место, но это истории, различные по своим типам, своим ритмам, ...истории смещения и дифференцирования»³⁷.

Деррида оспаривает возможности герменевтического и экзегетического методов исторического исследования, которые ищут под текстовой поверхностью завершённое субъективное означаемое. Он утверждает, что чтение трансформативно, исторический текст — не гомогенный объект, как в теологии. Философ призывает видеть гетерогенность, концентрировать ее необходимость, правильно дешифровать.

В связи с этим он указывает на то, что тексты Маркса, Энгельса и Ленина представляют собой не полную завершённую разработку, которую осталось бы приладить к актуальной ситуации³⁸. Мы никогда не дойдем до конца в деле «чтения и перечитывания гегелевского текста и, в определенном смысле, я ничего другого не делал, как только пытался объяснить по этому пункту»³⁹. Деррида полагает, что текст Гегеля по необходимости порист, что он что-то большее и другое, чем закругленная очерченность его репрезентации, что он нуждается в перепроверке структурного отношения, завязываемого им с философским содержанием, то движение, каким он выходит за рамки своего хочу-сказать...⁴⁰ Вопрос о рациональном зерне? В таких ли терминах это должно формулироваться сегодня? Чтение классиков марксизма заслуживает особого текстуального внимания.

Практический вывод таков — нельзя претендовать на истину в толковании этих и других текстов. При принятии решений необходимо учитывать не множественность, а гетерогенность, предполагающую различие, разделенность — как условие установления отношений между людьми. Эти выводы сближают его с позициями Ж.Батая, М.Бланшо и Э.Левинаса.

Они отнюдь не однородны: если Батай мечтает о бескорыстном воплощении возможности совместного бытия, дающего всем права в новом братстве посредством свободы слова, то Левинас подвергает критике само понимание свободы, основанное на универсальном разуме и связанное с именем Канта.

Кант разделял точку зрения, что автономность свободы выше гетерономности. Французский философ переворачивает эту иерархию и перетолковывает гетерономию как гетерономию Я и Другого, где полюс плановости — другой человек.

Факт наличия у другого внутренней жизни делает его трансцендентным по отношению ко мне, а также источником смысла, а значение устанавливается внутри межличностного отношения, в ситуации «лицом к лицу». Саму ответственность он понимает как ответ на зов Другого, на его нужду, его незащищенность.

Он утверждает двойственную этическую связь Я и Другого: «Я никогда не наравне. Это неравенство потому, что Другой всегда ближе к Богу. Почему нас часто посещает любовь? Быть может, от неожиданного сомнения во вселенской логике? Она говорит, ну, например, по ошибке. Она говорит: но никогда не по нашей воле. Двойственность вызвана приближением к смерти. Что нужно, чтобы в гомогенности, утверждении Одного и Того же, что требует понимания, возникло гетерогенное, абсолютно Другое? Любовь. Любовь живет за счет сочетания противоположностей; любая группа — могильщица любви»⁴¹. Поэтому не удивительно, что человеческое Я у Левинаса конституируется в дружелюбии: «то, что все люди — братья, не прибавляется к человеческому существу как моральное завоевание, а составляет его единичность»⁴².

Своим пониманием политической ответственности, как сопряженной с политической, Деррида во многом обязан Левинасу⁴³. Онтологизация этики, призыв к ненасильственному отношению к бесконечному как бесконечно другому, рассматривается им как фундаментальное достижение Левинаса⁴⁴. Согласно Деррида, это начало, столь необходимое современному миру. С этим трудно спорить.

По его мнению, концепция, базирующаяся на признании ценности другого, более адекватна постановке проблемы мира в XXI в., чем юридическое и политическое учение Канта⁴⁵.

Из сказанного следует, что постструктурализм и постмодернизм не разрушают природу и, следовательно, человека. Они обращаются к более глубоким традициям мифологического сознания, которое связано с природой, желанием быть с ней в гармонии⁴⁶. Возвращаясь назад, отстраненно взирая на себя самого, дегероизируя себя самого, человек получает возможность осмыслить, почему он до сих пор не выполнил своего предназначения и почему так плохо устроен мир.

Примечания

¹ Гуревич П. С. *Философская антропология* // *Философия: Учебник* / Под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной, В. П. Филатова. М., 1997. С. 365.

² Кутырев В. А. *Пост-пред-гипер-контр-модернизм: концы и начала* // *Вопр. философии*. 1998. № 5. С. 135–144.

³ Деррида Ж. *Письмо и различие*. СПб., 2000. С. 130.

⁴ Декомб В. *Современная французская философия*. М., 2000. С. 108.

⁵ Кожев А. *Проблема смерти в философии Гегеля*. М., 1998. С. 61.

⁶ Бланио М. *Неописуемое сообщество*. М., 1998. С. 30.

⁷ Там же. С. 31.

⁸ Там же. С. 39.

- 9 *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1990. С. 346.
- 10 *Губин В.Д.* Смерть человека и проблема философской антропологии // III Всерос. филос. конгр.: Рациональность и культура на пороге III тысячелетия. Ростов н/Д., 2002. Т. 3. С. 301.
- 11 *Батай Ж.* Сад и обычный человек // *Маркиз де Сад и XX век.* М., 1992. С. 100.
- 12 *Батай Ж.* Суверенный человек Сада // Там же. С. 117–132.
- 13 *Habermas J.* Der philosophische Diskurs der Moderne. Ffm., 1998. S. 251.
- 14 *Сюрпа М.* Фигуры человеческого отребья // *Мир в войне. Победители/побежденные.* 11 сентября глазами французских интеллектуалов. М., 2003. С. 186.
- 15 Там же. С. 187.
- 16 *Bataille J.* Das theoretische Werk. Bd. I. München, 1975. S. 106.
- 17 *Костикова А.А.* «Садизация» философии Канта как тенденция современной философии // *Историко-философский альманах.* Вып. 1. М., 2005. С. 247.
- 18 Там же. С. 248.
- 19 *Habermas J.* Der philosophische Diskurs. S. 231.
- 20 *Фуко М.* Слова и вещи. М., 1977. С. 414.
- 21 *Фуко М.* Зачем изучать власть: проблема субъекта // *Филос. и социол. мысль.* 1990. № 9. С. 99.
- 22 *Фуко М.* Воля к знанию. М., 1996. С. 171
- 23 *Бодрийяр Ж.* Забыть Фуко. СПб., 2000.
- 24 *Маньковская Н.* Эстетика постмодернизма. СПб., 2000. С. 70.
- 25 *Ильин И.* Постмодернизм от истоков до конца столетия. Эволюция научного мифа. М., 1998. Т. II. С. 85.
- 26 *Лакан Ж.* Значение фаллоса (1958) // *Лакан Ж.* Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. М., 1997. С. 137–147.
- 27 *Автономова Н.* Деррида и грамматология // *Деррида Ж.* Грамматология. М., 2000. С. 63.
- 28 Рус. пер. Г.А. Михалкович. Мн., 1999. С. 645–788.
- 29 *Habermas J.* Der philosophische Diskurs der Moderne. S. 192.
- 30 *Деррида Ж.* Позиции. Киев, 1996. С. 102.
- 31 *Деррида Ж.* Грамматология. М., 2000. С. 218.
- 32 *Автономова Н.* Деррида и грамматология. С. 9.
- 33 *Деррида Ж.* Позиции. Киев, 1996. С. 57.
- 34 *Деррида Ж.* Грамматология. С. 208–210.
- 35 Там же. С. 139.
- 36 Там же.
- 37 Там же. С. 105.
- 38 Там же. С. 115.
- 39 *Деррида Ж.* Структура, знак, игра в дискурсе гуманитарных наук // *Деррида Ж.* Письмо и различие. СПб., 2000. С. 368.
- 40 Деррида пишет: «На эту тему можно найти указание крайне интересное, хотя, конечно, не исчерпывающее, у Фейербаха, который, по крайней мере, поставил проблему Гегеля-писателя, проблему определенного противоречия (это его слово) между гегелевским письмом и его системой» (*Деррида Ж.* Позиции. С. 140). Речь идет о работе «К критике гегелевской философии», см.: *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения. М., 1955. Т. I. С. 75.
- 41 *Бланош М.* Неопишемое сообщество. М., 1998. С. 78.

- ⁴² *Левинас Э.* Тотальность и бесконечное. М., 2001. С. 280.
- ⁴³ *Губман Б.* Расставание перед ликом бесконечности: Ж.Деррида прощается с Э.Левинасом // Материалы 11 ежегод. Междунар. междисциплинар. конф. по иудейке. Ч. 2. Акад. сер. Вып. 16. М., 2004. С. 96.
- ⁴⁴ *Деррида Ж.* Письмо и различие. М., 2000. С. 129–130.
- ⁴⁵ *Derrida J.* Adieu a Emmanuel Levinas. P., 1997. P. 146. — Цит. по: *Губман Б.* Расставание перед ликом бесконечности: Ж.Деррида прощается с Э.Левинасом. С. 97.
- ⁴⁶ *Яковлев Е.Г.* Эстетика. М., 2000. С. 273.

Содержание

<i>П.С. Гуревич</i> Неисчерпаемость антропологического опыта	3
---	---

НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

<i>Д.И. Роинашвили</i> Антропологическая революция Макса Шелера	20
<i>К.П. Матутите</i> Плесснер о ступенях органического в человеке	35

СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

<i>В.С. Барулин</i> Человек: многогранность и целостность его отношения к общественной жизни	52
<i>Ю.М. Резник</i> Специфика «интегративной антропологии» Антропология: комплекс наук и проект интеграции знаний о человеке	65
<i>Е.С. Ячин</i> Расколотость социального и человеческого бытия	84

КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

<i>Э.М. Спинова</i> Эрих Ротхакер как культурный антрополог	101
<i>И.В. Егорова</i> Основные феномены человеческого бытия в трактовке Е.Финка	117

РЕЛИГИОЗНАЯ И МИСТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

<i>М.С. Лайтман</i> Каббала: философское постижение человека	134
<i>Ю.П. Михаленко</i> Становление раннехристианской антропологии	150
<i>М.А. Султанова</i> Концепция личности в гностической позиции Теодора Роззакса	162

НОВЕЙШИЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВЕРСИИ

<i>Э.М. Спинова</i> Современные психоаналитические версии человека	184
<i>Р.М. Алейник</i> Образ человека во французской постмодернистской литературе	199

Научное издание

Спектр антропологических учений

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *В.К. Кузнецов*
Технический редактор *А.В. Сафонова*
Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 01.06.06.
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.
Усл. печ. л. 13,5. Уч.-изд. л. 11,09. Тираж 500 экз. Заказ № 004.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор *Т.В. Прохорова*
Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119992, Москва, Волхонка, 14