

## **ЧАСТЬ ВТОРАЯ НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

### **Глава 4. Проблемы эволюции природы человека в метаисторической перспективе**

#### **Парадигма метаистории как мета XX века**

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

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

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

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

Одновременно в светской мысли Европы обозначилось радикальное осознание того, что вся «новоевропейская картина мира», включающая в свои рамки модель Вселенной, устроенной согласно механике И.Ньютона, а также схему эволюции, протекающей по Ч.Дарвину, является столь же мифологической, как и христианская доктрина мироздания. Эту мысль наглядно продемонстрировали О.Шпенглер<sup>114</sup>, А.Бергсон<sup>115</sup>, М.Элиаде<sup>116</sup> и др.

Дополнено это новаторское осознание было также перспективным допущением того, что концепция «общественного прогресса», лежащая в самом основании парадигмы миропонимания Нового времени, применима лишь к рефлексии над весьма ограниченными отрезками человеческой истории. Даже в формате изучения тех периодов планетарного прошлого, которые не включают в себя «архив доисторических эпох», концепция действенности теории «мировых циклов» отнюдь не утратила собственного эвристического потенциала исторического объяснения<sup>117</sup>.

### **Метаистория: предтечи**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Согласно Гегелю<sup>120</sup>, воплощенный во всемирной истории, разум выступает как мировой разум, в качестве творца истории он обретает качества мирового духа, и, поскольку история необходимо обнаруживает деятельность духа, ее ход разумен. Философская история и должна выявить именно это обстоятельство, начиная с освоения эмпирической истории и в то же время руководствуясь разумным подходом, т. е., будучи освещена идеей. Тезис о господстве разума в мире и во всемирной истории означает у Гегеля, во-первых, признание объективной закономерности в истории, а, во-вторых – признание того, что мир развивается целесообразно, телеологически, что у него есть *конечная цель*, которая должна быть достигнута и осуществлена.

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

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

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

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

### **Понятие «метаистория» в русской классической философии**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Метаистория: парадигма**

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

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

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

Принципиально родственный путь осмысления языковой нагруженности концепта «метаистория» применительно к «растяжке» «история – философия истории» мы обнаруживаем и в исследованиях отечественных специалистов, посвященных данной проблеме<sup>129</sup>. В данном случае мы можем наблюдать смысловое и концептуальное созвучие, синхронность процедур реконструкции содержания пакетного понятия «метаистория», осуществляемых российскими и зарубежными специалистами: предпосылкой этому послужил



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

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

Главными постулатами метаисторической парадигмы мира правомерно рассматривать:

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

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

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

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

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

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

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

### **Человек метаистории: природа и цели**

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

Первой версией антихристианского, а-теологического издания парадигмы метаистории правомерно считать концепт «вечного возвращения» Ф.Ницше, использовавшего эту метафорическую конструкцию для обозначения высшей формы утверждения жизни, особого способа бытия сущего<sup>130</sup>.

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

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

Вечное возвращение становится у Ницше своего рода символом судьбы. Это то, что являет собой мудрость всего земного, временной охват бесконечного, вечности, это то, что замыкает ее на себе как кольцо бытия, вечное сплетение кругов орла и колец змеи. Вечное возвращение в таком понимании есть своего рода наказание «существованием», когда время, взятое как цикл, как повторение, может раздавить любого, кто не способен «откусить голову змее нигилизма» и преодолеть отвращение для высшей радости. Ницше провозгласил, что высший смысл жизнь приобретает исключительно благодаря тому, что она вновь и вновь возвращается, налагая при этом колоссальную ответственность на человека. Последний должен суметь устроить ее таким образом, чтобы она оказалась достойна вечного возвращения. При этом человек (в соответствующей ипостаси – сверхчеловек) может и должен вынести мысль о том, что игра жизни длится бесконечно, и что этот же самый мир будет вновь и вновь повторяться. Ницше, по оценкам его преемников, четко уловил исторический момент, когда человек вознамерился приступить к господству над всей землей, вступив тем самым в новый этап мировой истории. При этом он оказался не подготовлен в своей прежней сущности для того, чтобы взять на себя эту роль: потому-то он и должен вознестись над собой, чтобы соответствовать этому высокому призванию<sup>132</sup>.

Во многом созвучным этой идее Ницше явилась модель, предложенная Р.Геноном, предложившим собственную концепцию истолкования противоречивого процесса становления современного европейского человека. По мысли Генона, современный человек Европы является духовно «перебродившим»: он многократно подвергался духовным мутациям вследствие взаимодействия и противоборства проекта монотеизма, с одной стороны, и «изначального, солнечного, нордического» проекта – «Примордиальной Традиции», с другой. В ходе жесточайшей конкуренции этих двух факторов метаисторического порядка и формата действия создается общество людей современного типа<sup>133</sup>. Такой социум замечает традиционную «среду обитания» первозданных индивидов.

Горизонтом восприятия духовно мутировавшего, больного «общественного человека» выступают социальные факты в их собственном значении<sup>134</sup>. Его формируют окружение ему подобных индивидов, стандартизирующая школа, банальное духовно-нравственное наследие и т. д. У него нет и – в этих условиях – не может быть другого «наставника» за исключением консенсусных элементов социальной среды. Такой порядок жизни и именуется Геноном «профаническим», или «нетрадиционным» обществом.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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