

Российская Академия Наук  
Институт философии

**СПЕКТР АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ  
УЧЕНИЙ**  
**Выпуск 4**

Москва  
2012

УДК 141  
ББК 87.3  
С 71

### **Авторы**

*П.С. Гуревич* (гл. 1), *Т. Качераускас* (гл. 2), *Б.Л. Губман* (гл. 3),  
*С.С. Хоружий* (гл. 4), *А.Н. Фатенков* (гл. 5), *Ю.М. Резник* (гл. 6),  
*Э.М. Спирова* (гл. 7), *В.А. Кутырев* (гл. 8), *Ю.В. Шичанина* (гл. 9)

### **Ответственный редактор**

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

### **Рецензенты**

доктор филос. наук *Ф.И. Гиренок*

доктор филос. наук *В.А. Луков*

С 71

**Спектр** антропологических учений. Вып. 4 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. П.С. Гуревич. – М. : ИФРАН, 2012. – 159 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0208-9.

В монографическом сборнике продолжается разработка темы человека в немецкой философской классике, осмысливается проблема приоритета антропологии над технологией, анализируются новые понятия философской антропологии, раскрываются новейшие тенденции в философском постижении человека.

ISBN 978-5-9540-0208-9

© Коллектив авторов, 2012  
© ИФ РАН, 2012

# ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КЛАССИКА

## Глава 1. Проблема человека в наследии А.Шопенгауэра

### Кант и Шопенгауэр

О философско-антропологических взглядах Артура Шопенгауэра я уже писал в статье «Артур Шопенгауэр как философский антрополог»<sup>1</sup>. В том материале я отметил, что в пантеоне философской антропологии имя Артура Шопенгауэра не числится. Парадоксально, но исследователи, которые вознамерились воссоздать историю философского постижения человека, в том числе М.Бубер, Э.Кассирер, М.Шелер, не останавливают свой взгляд на этом мыслителе. Наследие Шопенгауэра, если судить по западным и отечественным исследованиям, олицетворяет своеобразное отступление от философско-антропологической темы, уже заявленной просветителями, представителями немецкой классической философии (И.Кант, Г.В.Ф.Гегель) и Л.Фейербахом. Цель данной статьи – раскрыть преемственность идей в философской антропологии XVIII–XIX вв. и показать место Шопенгауэра в современной философской антропологии.

Философско-антропологические идеи Шопенгауэра обладают радикальной новизной. Именно они выражают коренное переосмысление проблемы человека по сравнению с её просветительскими толкованиями. После Шопенгауэра начинается интенсивное изучение различных аспектов человеческого бытия, человеческой природы, человеческих характеров. Говоря о бессознательном, немецкий философ предвзывает формирование психоаналитической концепции человека.

Однако нельзя не видеть прямой связи философско-антропологических взглядов Канта и Шопенгауэра. Кант, как известно, не только предложил создать философскую антропологию в качестве самостоятельной дисциплины. Он и в значительной степени содействовал созданию этой области постижения человека<sup>2</sup>. Разумеется, при этом возникли определённые трудности, заставившие исследователей переосмыслить многие метафизические вопросы.

Кант пытался создать философскую систему и был при этом великим систематиком. Он решительно осуждал поверхностные систематизации, называя их агрегатами. Система требует метода, настаивал он. Контур целого должен при этом предшествовать частям. «Система философии возникла у Канта лишь после того, как он обнаружил между природой и свободой своеобразный “третий мир” – мир красоты»<sup>3</sup>. Кант задавался вопросом: «Каково истинное предназначение человека?» Такова мысль философа, вытекающая из его фрагмента «Характер человеческого рода».

Кант создал рационалистический вариант философской антропологии. «Тем не менее, метод философии всегда может быть систематическим»<sup>4</sup>. Это означает, что философская антропология Канта имеет собственную логику. Она отвечает на вопрос, что такое человек, в чём выражается человеческая природа, что позволяет расширить представление о человеке за счёт разнообразной типологической работы, в ходе которой исследуются склонности, нравы, традиции и т. д. Почти все идеи Канта в последующем получили развитие в философской антропологии.

Важно подчеркнуть, что именно А.Шопенгауэр поддерживает кантовскую идею развития философской антропологии. Он полагает, что она должна делиться на три части:

- 1) описание внешнего, или объективного человека, т. е. организма;
- 2) описание внутреннего, или субъективного человека, т. е. сознания, сопровождающего этот организм;
- 3) указание определённых отношений между сознанием и организмом, т. е. между внешним и внутренним человеком (последнее обработать по Кабанису)<sup>5</sup>.

Что же привлекло немецкого философа в творчестве известного французского мыслителя Пьера Кабаниса? Тот, как известно, исследовал отношения, которые складываются между физической организацией человека и его умственными и нравственными спо-

собностями. В своём главном философском труде «Отношение между физической и нравственной природой человека» (1802; рус. пер. 1865–1866) Кабанис утверждал, что человек, его поведение и мысль обусловлены биологическими факторами. Он показывал физиологическое происхождение психической жизни личности, доказывая вместе с тем и обратное влияние психики на физиологию человека.

Разумеется, Шопенгауэр не предполагал воспроизводить взгляды французского философа. Речь шла лишь о том, чтобы «обработать» по-своему проблему соотношения между внутренним и внешним человеком. И снова можно указать на сходные попытки Канта осветить эту тему через психологию, которая в те времена властно заявляла о себе. Шопенгауэр считал, что обусловленность человеческого сознания и психики организмом индивида можно объяснить с помощью философских размышлений. Но ему представлялась нелишней попытка привлечь знания, накопленные в области психологии. «Истинная физиология, – писал Шопенгауэр, – достигнув своей вершины, показывает, что духовное начало в человеке (познание) является продуктом его физического начала, и это лучше всех сделал Кабанис...»<sup>6</sup>.

Показывая влияние физиологии на сознание человека, Шопенгауэр тем не менее понимает, что эта зависимость, подтвержденная эволюцией, непременно затрагивает и психические процессы. С этой проблемой сталкивался уже Кант. Он пытался понять, насколько правомочна психология, которая ставит целью раскрыть суть этих процессов. Кант писал: «Рациональная психология в вопросе о нашем вечном существовании вообще не есть теоретическая наука, она основана на единственном заключении моральной телеологии и вообще всё её применение необходимо только моральной телеологии в связи с вопросом о нашем практическом назначении»<sup>7</sup>.

Кант имеет в виду, что проникнуть в мир человеческих чувствований невозможно. Мир наших внутренних переживаний сокрыт. Но как можно обеспечить экспертизу интимного мира человека, если наши сокровенные переживания уникальны? Для того чтобы называться наукой, психология должна войти в этот поток психических состояний и научиться их классифицировать, сопоставлять, анализировать. А это, по мнению Канта, как раз и невоз-

можно. Шопенгауэр же считает, что раскрыть суть наглядного созерцания и мышления можно через физиологию. А вот объяснить человеческую волю невозможно. Её нельзя распознать на основании физических параметров человеческого организма, и именно поэтому она является главной при изучении человека.

Кант полагал, что психология никогда не станет наукой. Он писал: «Психология для человеческого ума не представляет собой ничего более, да и не может стать ничем, кроме антропологии, т. е. познания человека, ограниченного условием знакомства с собой как предметом внутреннего чувства. Но человек также сознаёт себя как предмет своих внешних чувств, т. е. он имеет тело; связанный с телом предмет внутреннего чувства называется душой человека»<sup>8</sup>.

Психология есть антропология внутреннего чувства. Иначе говоря, Кант рассуждает о том, чтобы на основе общих знаний о человеке воссоздать его интроспективный, скрытый мир чувствований. Психологии трудно, считает Кант, объяснить те или иные феномены человеческого поведения. Он пишет: «Так, моралисты требуют от психологов объяснить им странное явление скупости, которая видит в одном лишь обладании средствами для жизни в довольствие (или для любой другой цели) абсолютную ценность, имея, однако, намерение никогда ими не пользоваться; или честолюбия, которое находит эти средства в одной лишь славе без какой-либо дальнейшей цели, (объяснить им это явление для того), чтобы они могли сообразовывать свои предписания не с самими нравственными законами, а с устранением препятствий, противодействующих влиянию этих законов»<sup>9</sup>.

Итак, психологи должны, по Канту, дать реальные критерии для морального поведения. Однако это трудно. «При этом, однако, надо признать, – пишет далее Кант, – что с психологическими объяснениями, если сравнивать их с физическими, дело обстоит очень плохо; что они сплошь гипотетические и к трём различным основаниям объяснения очень легко можно придумать четвёртое, столь же иллюзорное, и что поэтому множество подобного рода мнимых психологов, которые умеют находить причины для каждой душевной аффектации или душевного волнения, пробуждаемого спектаклями, поэтическими представлениями и предметами природы, и называют это своё остроумие философией, предназначенной для

научного объяснения обыкновеннейших явлений природы в телесном мире, – эти психологи не обнаруживают не только никакого знания, но, вероятно, даже и способности к нему. Но это мнимая психология»<sup>10</sup>.

Кант полагал, что в русле этой дисциплины можно раскрывать человеческое содержание внутреннего мира людей, их чувств. Чем должна стать психология? Она должна собирать материал для будущих, подлежащих объединению в систему эмпирических правил, не желая, однако, понять эти правила, – такова, вероятно, единственная истинная обязанность эмпирической психологии, которая вряд ли сможет когда-либо притязать на звание философской науки<sup>11</sup>.

Словом, Кант весьма скептически оценивает возможности психологии. С с его мнением перекликается и мысль Шопенгауэра: «*Психология* как самостоятельная наука едва ли возможна; ибо явления мышления и воли нельзя основательно исследовать, не принимая в то же время во внимание действия физических причин в организме; поэтому психология предполагает физиологию, а физиология – анатомию; иначе психология остаётся в высшей степени поверхностной. Поэтому нужно преподавать не *психологию*, но *антропологию*; последняя же охватывает те две, вне связи с антропологией – медицинские науки и получают благодаря этому несравненно большую область»<sup>12</sup>.

Замечания Шопенгауэра оправданны. Действительно, в конце XIX в. психология получила мощную поддержку со стороны физиологии. С этого времени, вопреки Канту и Шопенгауэру, психология конституировалась как самостоятельная наука. Классики просчитались сразу по двум позициям. В XIX в. психология окончательно утвердилась как научная дисциплина. К тому же она оказалась безумно интересной.

## Антропологический переворот

Почему можно считать Шопенгауэра родоначальником философской антропологии в её современном варианте? Дело в том, что он решительно отказывается от просветительского образа человека, который строился на культе разумности, вменяемости и

своеобразной духовности. Никто до Шопенгауэра не уделял такого внимания изучению иррациональных, подсознательных сил, в значительной степени определяющих человеческое поведение.

Начиная с XIX в., развернулась разносторонняя критика разума, которая в специфической форме продолжается и по сию пору. Какие приводятся доводы, заставляющие с опаской отнестись к тому факту, что у человека есть сознание? Разум дал человеку свободу, непредсказуемость, мудрость. И он же выбросил человека из животного царства. Человек оказался изолированным, одиноким. Между ним и остальной природой разверзлась бездна. Человек всё дальше и дальше уходит от собственного животного естества. Он создал культуру, которая приглушила в нём голос инстинкта. Теперь в своём поведении люди руководствуются не тем, что подсказывает природа, а искусственными ориентирами.

Кое-кто скажет: прекрасно, остальная природа нам не указ. Мы в ней особенные. Однако действительно ли это хорошо для человека? Ведь он, как ни крути, природное творение. Ему надо жить в согласии с натурой. Стало быть, разум – это не благо, а проклятие. К такому выводу пришёл в XIX в. А.Шопенгауэр. Всё, чем мы гордимся, рассуждал философ, – наше мышление, культура, общество – всё это стремительное убегание от основ жизни. Нам кажется, что мы стали властителями природы, но на самом деле мы её заложники. Человек попал в тупик, из которого невозможно выбраться. Он пошёл по дороге, которая ведёт в никуда. Разум – враг природы, её антипод, т. е. противник.

Анализируя человеческую субъективность, философские антропологи издавна указывали на разум, чувства и волю человека. Понятие воли было изначально введено для объяснения побуждения таких действий, которые рождаются по личным решениям человека, но не отвечают его желаниям. Затем оно стало использоваться для объяснения свободного выбора человека, когда возникает конфликт между его желаниями. В этом значении понятие воли соотносят с *личностью*, которая обладает склонностью к выбору, к борьбе мотивов. Воля сознательна, в ней выражаются такие качества человека, как настойчивость, решительность, выдержка, смелость. В русском языке воля иногда ассоциируется с такими феноменами, как вседозволенность, *свобода*.

А.Шопенгауэр придал этому понятию более широкое значение. Воля не зависит ни от каких установлений: она неизменна, тождественна самой себе, свободна в своих проявлениях, сама утверждает или отрицает себя. Человек – прежде всего существо водящее, а уже потом познающее, мыслящее. Такое воззрение, по мнению А.Шопенгауэра, творит особую *нравственность*, которая порождает героев и святых.

Понятие воли предстаёт в рассуждениях А.Шопенгауэра не в житейском смысле. Она трактуется не в психологическом, а в бытийственном смысле. Немецкий философ утверждал, что в основе всего, что нас окружает, лежит некое беспредельное и вездесущее начало – Воля.

Такого понимания в прежней *философии* не было. Предполагалось, что косная *природа* не обладает волевым качеством, поскольку она – немыслящая *материя*, а побуждение, порыв – это исключительные свойства сознательной личности.

Феномены всеобщей воли последовательно развёртывают себя во времени. Они обнаруживают себя закономерно, в постоянных преобразованиях, в соответствии с теми неизменяющимися формами, которые Платон назвал Идеями. Так рождается вереница перевоплощений от элементарных существ до высших. Каждая ступень волевого феномена отстаивает своё право, что и порождает борьбу за существование.

Воля – это неизменное вожеление бытия. Пока она существует, сохраняется и Вселенная. Шопенгауэр наделяет её тремя главными свойствами: тождественностью, неизменностью и свободой. Хотя она, как уже отмечалось, вездесуща, наиболее отчётливо, по Шопенгауэру, она проявляется в человеке и человеческом сознании. «Человек становится той осью, вокруг которой вращается макро- и микрокосмос, причём ценностные характеристики последнего опять-таки определяются путём соотнесения с человеком, а именно: добро ли это для него или зло»<sup>13</sup>.

Но много ли можно сказать о воле, если наблюдать, скажем, за скалой? Что ни говори, а в человеке она обнаруживается с большей неповторимостью и конкретностью. Именно воля определяет сознание человека, а не наоборот. Более того, если задуматься над человеческой природой, над тем, что есть сущность человека, то, пожалуй, можно назвать волю. Она как ничто иное предельно

раскрывает существо человека. «На каждой ступени, освещённой познанием, воля является как индивид. В бесконечном пространстве и времени человеческий индивид находит себя конечной и, следовательно, в сравнении с ними ничтожной величиной, заброшенной в них; вследствие их неограниченности он обладает лишь относительным, никогда не абсолютным *когда* и *где* бытия, ибо его место и век – конечные части бесконечного и безграничного. Его подлинное бытие – только в настоящем, неудержимый бег которого в прошедшее есть постоянный переход к смерти, постоянное умирание...»<sup>14</sup>.

Итак, у Шопенгауэра воля выражает не столько внутреннее состояние человека, сколько определяет онтологические основы бытия. Хотя она и вездесуща, но наиболее отчётливо проявляется в человеке и в человеческом сознании. Человек становится стержнем, осью всего, что есть во Вселенной. Воля – это сила, благодаря которой появляются существа, живущие в пространстве и времени. Воля есть то, что ещё не свершилось, но уже стремится к существованию, становится бытием, реализуется во множества разных воплощений. Сама она, по словам Шопенгауэра, не подчинена законам пространства и времени и не может быть познана. Но её реальные обнаружения интеллект способен воспринимать.

Воля первична по отношению к интеллекту. Она – госпожа, а он – её орудие. Интеллект можно сравнить с фонарём, который освещает воле путь, но сам его не прокладывает. Воля слепа и нуждается в поводыре, который сам по себе бессилён сделать хоть один шаг. Отношение воли к интеллекту можно сравнить со слепым, несущим хромого на своих плечах. Попробуем пояснить мысль Шопенгауэра более основательно. Постараемся уяснить, что же было ненавистно ему в сложившихся в ту пору размышлениях о человеческой природе. Как бывает в жизни? Разум вырабатывает некие нравственные нормы, которым человек неукоснительно следует в конкретных жизненных ситуациях. Этот человек знает только одну страсть: соотнести свой выбор с готовым решением, с уже выработанной установкой. Но всегда ли поступки такого человека будут нравственными?

Разум в человеке, согласно Шопенгауэру, это продукт воли. Он погибает вместе с индивидом, но воля при этом не утрачивается, не разрушается. Она вообще не подвержена никаким изменениям.

Поэтому она тождественна сама себе, т. е. в равной мере обнаруживается и у клеща, и у человека. Воля в качестве внутренней сущности человека неустанно проявляет себя в нём как импульс к жизни, постоянное универсальное стремление к бытийности, желание жить во что бы то ни стало. Воля и есть источник всех стремлений и желаний человека. Он делает только то, чего вожделеет воля.

Разум находится у воли в крепостнической неволе, в услужении. Но порою он выходит за те пределы, которые ему поставлены, освобождается от подчинённой роли. Так интеллект возвышается до статуса гения, который созерцает мир чисто объективным способом. Все свои доводы Шопенгауэр черпает из суверенного опыта человека. Правда, он постоянно цитирует других философов. Но приводимые афоризмы не претендуют на окончательное прояснение проблемы. Они выражают не столько умопостижимую истину, сколько лаконичное, образное обозначение чувствований человека, некое отрезвление мысли, возникшее в связи с уникальными проявлениями ума и души, особостью человека.

Воля, воля к жизни как таковая, по Шопенгауэру, бесцельна, «раздвоена в самой себе» и представляет собой «бесконечное стремление», а мир как воля – «вечное становление, бесконечный поток». В потоке вечного становления ничто не находит своего полного, непротиворечивого осуществления; человек как наивысшая объективация воли не выражает её идеи (сущности) полностью. И он подвластен бесконечным поискам, тоске и страданиям постоянно «голодной воли». Мир как продукт воли к жизни, природный мир слепого и необходимого действия сил, инстинктов и мотивов не может быть оценён иначе как безнадёжный с точки зрения главного человеческого интереса – свободы; но и в этом бессмысленном потоке есть удивительные моменты остановки, моменты того, когда нам виден свет «с другого берега».

### **Развенчание человека**

Шопенгауэр объявил войну рационалистической традиции. Разве Европа после войн Наполеона являла доказательство тому, что в истории правит разум? Почему миллионы людей находят-ся во власти пессимизма, печали, меланхолии и нет убедительных

манифестаций диктата сознания? Шопенгауэр отталкивался от идей Канта и от европейского романтизма, в котором был раскрыт неизмеримый потенциал творческой фантазии. Философ воспринимался как гений, пророк и учитель. Шопенгауэр испытал также огромное влияние восточной философии. В религиях Востока он разглядел иные истоки жизни, нежели в наследии Гегеля. Именно в буддизме он почерпнул главную мысль, что сущность мира есть слепая и бессмысленная воля и что всякое бытие по существу своему есть страдание.

Европейскому рационализму он противопоставил иррационализм, т. е. торжество слепой веры, жизненных побуждений, культ абсурда. Всё это стало платформой для дальнейшего развития философии жизни. Новая философия обратилась к жизни как первичной реальности, целостному органическому процессу, который вообще предшествует разделению мира и духа, бытия и сознания. Вот почему в работах Шопенгауэра впервые в европейской философии уделяется внимание не разуму, а воле.

Постепенно идеальный образ человека в истории философии и психологии стал размываться. По мнению одного из самых выдающихся историков художественной практики Х.Зедльмайра, «умаление человека впервые приобрело вопиющие формы сначала в искусстве, хотя в более или менее скрытом виде оно проявляется и в других формах, связанных с иными областями. Наиболее ужасающие умаления человека явились в XX в., и конец им, видимо, ещё не наступил. Но в своих отдельных впечатляющих формах данный подход действует уже издавна»<sup>15</sup>. Чем же вызвано разочарование в человеке? Было бы наивно приписывать эту тенденцию безответственным художникам и писателям. Появление художественных стилей (авангарда, сюрреализма) не было случайным событием. «Отрицание человеческого образа», по мнению Н.А.Бердяева, результат не только особой исторической практики прошлого столетия, но и многих научных открытий, связанных прямо или косвенно с этой практикой. В революциях, отмечал он, льётся кровь, но ещё больше крови льётся в войнах. Именно война раскрепощает низшие инстинкты человека: жестокость, кровожадность, насилие, грабёж, растление, волю к могуществу. «Человек есть больное существо, – писал Н.А.Бердяев, – и потому самые большие психологические открытия сделала психопатология. Он легко склоняется

то к мании преследования, то к мании величия. Обе мании так связаны между собой, что человек, одержимый манией преследования, легко начинает преследовать других»<sup>16</sup>.

С появлением психоанализа открылась реальная возможность для более глубокого постижения человека. Никто до Фрейда, кроме Шопенгауэра, не пытался так разносторонне раскрыть негативные стороны человеческой природы, выявить её дефекты и свойственные ей разрушительные силы. Он и его последователи в современной психологии не только открыли подсознательный пласт в человеческой психике, само существование которого отрицалось рационалистами, но и показали, что эти иррациональные явления подчиняются определённым законам и потому их можно вполне рационально объяснить. Фрейд в числе первых уже в 1914 г. вскрыл поразительное «крушение иллюзий», отрицание всех ограничений, которым подчиняются в мирное время. «Слепое бешенство», гнездящееся в подсознании наших цивилизаций, отметил он, опрокидывает всё, что встаёт на его пути, будто после него нет ни будущего, ни мира.

Самое ценное в человеке – его потенциал. Однако человек – не только творец. Он и разрушитель. Ж.Батай, обращаясь к опыту прошлого века, обнаруживает противоречивость человеческой природы. Если взять крайности, существование в основе своей всегда благопристойно и упорядоченно: труд, забота о детях, благожелательность и лояльность определяют взаимоотношения людей; с другой стороны, мы имеем разгул безжалостного насилия; в определённых условиях те же самые люди начинают грабить, поджигать, убивать, насиловать и подвергать своих собратьев пыткам. Это относится не только к отдельному человеку, но и к социальным группам, народам: одни и те же народы и чаще всего одни и те же люди ведут себя то как варвары, то как цивилизованные существа.

Исследовав социальную практику фашизма, Ж.Батай задаётся вопросом: не несёт ли человек в своей душе непреодолимое стремление к отрицанию всего того, что под названием разума, пользы и порядка положило в основу своего существования человечество? Не является ли, другими словами, бытие с необходимостью одновременно утверждением и отрицанием своего существования?

Батай склонен полагать, что садизм является не отклонением от человеческой природы, а её врождённым свойством. Каждый человек, пусть в изначальном, дремлющем состоянии, но заражен

сализмом. Но как оценивать это обнаружение человеческой природы? Возможно, это некий атавизм, нарост, который некогда выполнял определённую функцию, стал ненужным, и стоит только пожелать – и его можно удалить. Но есть и другое предположение. Разрушительность – неотъемлемая часть человека, его «сердцевина». Трудно представить, что верно первое предположение, которое позволило бы человеку построить мир без войн и насилия. Но и вторая версия возможна. Здесь приобретает актуальность подавление этой бесчеловечной практики – важнейшая задача современного человека.

В итоге своих размышлений Ж.Батай вынужден был предположить:

1) наличие в людях непреодолимой тяги к разрушению и фундаментальное допущение истинного и неизбежного стремления к уничтожению всего рождающегося, растущего и стремящегося к жизни;

2) сакральную самоцельность этого стремления;

3) известную неизбежность этого импульса, которая позволяет обновлять жизнь, не даёт человечеству окончательно захиреть;

4) возможность нейтрализации этой деструктивности. Важно прийти к самосознанию и ограничить сферу действия пагубных средств.

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

## Глава 2. Об экзистенциальном пессимизме

### Введение

Истоком экзистенциального пессимизма является философия Шопенгауэра. Согласно ему, индивид – бессильный объект всеобщего процесса. Любое сопротивление этому увеличивает его мучения, так как стремления вырваться из круга безличной воли обречены. Жизнь – это безнадежная попытка человека разорвать эти узы. В наших действиях проявляется мировая воля, которая нас приближает к смерти. Есть ли выход из этого положения, когда индивид, как в «Процессе» Кафки, не знает, за что он приговорён, и всё время чувствует приближение смертной казни? По мнению Шопенгауэра, искусство, хотя и ненадолго, «выдирает» индивида из анонимной воли и позволяет созидать свой человеческий мир. Есть ли мир искусства всего лишь «ненастоящее» убежище? Что является настоящим человеческим миром? Исходит ли трагическое мироощущение из чувства близости смерти? Какое влияние на творческие стремления человека оказывает эта близость?

Ответы на эти вопросы о человеке и его месте в мире будем искать в экзистенциальном мышлении.

### Философский пессимизм

Откуда появляется пессимизм Шопенгауэра? Согласно ему, индивид как конечное создание чувствует себя ничтожным в бесконечности пространства и времени. Его существование (*Dasein*) проявляется в настоящем, которое есть вечное низвержение «в мёртвое прошедшее, вечное умирание»<sup>17</sup>. Позже Хайдеггер утверждает, что экзистенция (*Dasein*) – временное, его экстатическое настоящее охватывает прошлое в свете приближения к смерти. Мы создаем проект своей жизни как новую совокупность, где прошлое и будущее формируют друг друга как часть и целое в круге понимания. В отличие от трактовки Хайдеггера, индивид Шопенгауэра – несвободный, он скован законом основания (*Satz vom Grunde*), в каждом его действии проявляется воля,

вызывающая боль, «которой животное и человек подвластны уже изначально по своей сущности»<sup>18</sup>. С целью облегчить свою боль индивид стремится как можно быстрее удовлетворить свои желания. Но как только они удовлетворены, ему открывается пустота и скука, которая снова превращается в неудовольствие и страдание. Человек как агент воли является больше всех страдающим созданием. Он есть «сплошное конкретное воление и совокупность потребностей»<sup>19</sup>.

Главное произведение Шопенгауэра заканчивается словами про ничто, которое бессмысленно распространяется на тех, в которых проявляется воля, и на тех, в которых она отрицается. Поэтому «этот наш столь реальный мир со всеми его солнцами и млечными путями – ничто»<sup>20</sup>. Тут поднимается тема самой действительности: является ли окружающая нас чувственная действительность реальной, если мы неспособны формировать её, если наши стремления блокируются законом основания? В контексте художественного творчества, которое очень важно для Шопенгауэра, встаёт аналогичный вопрос: каков статус поэтической (музыкальной) действительности? Тут уместно вспомнить Платона, для которого художественная действительность вдвойне нереальна, так как подражает чувственному миру, который в свою очередь есть тень эйдосов, т. е. первичной действительности.

Шопенгауэр утверждает, что не только человек, который не созидает свой мир, есть ничтожный, сам мир – ничто, если он является только местом для проявления воли, а не для творчества человека. Платоновская идея тоже безлична, она доступна только для ума, развитого с помощью арифметики и диалектики. Вечная и неизменная идея – противоположность видимости, познание которой предоставляет только мнение (*doxa*). Итак, для Платона чувственный мир – тоже ничтожный, теневой. Внимание Шопенгауэра направлено на этот мир и его принцип – волю, которая выражает изменение жизни. Аристотель в «Метафизике» вместо статической конструкции ума предлагает доктрину акта и потенции: становление и жизнь есть осуществление потенции существа. Тут важно то, что возможность как потенция имеет статус реальности. Действие (*mythos*) в драме, если оно помогает зрителю познать свои возможности и создавать новую гармонию души, которая направлена как на прошлое, так и на будущее, тоже есть реальное.

Шопенгауэра также не удовлетворяет статическое понятие, которому противопоставляется динамическая воля. Но эта поправка платоновской метафизики толкает его в пессимизм: воля открывает бессмысленное человеческое бытие, которое приговорено к смерти, а жизнь от рождения до смерти – ничто. Иначе на человеческое бытие и отношение к смерти смотрит Хайдеггер, для которого это обстоятельство жизни является преимуществом, так как осознание драматизма позволяет проектировать свою экзистенцию шире и глубже, заставляет менять планы будущего и смысл прошлого. Таким образом, это – созидание жизненного мира, хотя условие творчества – драматическое мироощущение. Шопенгауэр так радикально не перешагивает платоновскую метафизику, останавливаясь на полпути. Воля для него – адекватный принцип подвижной жизни, но этим принципом он хочет объяснить всё происходящее в мире. Он делает шаг вперёд, но тут же отступает назад: выдвигает динамичное начало, но принимает его как статичную схему. Конфликт старого мировоззрения и нового взгляда, платоновской метафизики и новой концепции и обуславливает драматизм мысли Шопенгауэра. Это напряжение перемещается даже в его язык, где вместо спекулятивных ресурсов появляются поэтические средства.

Язык становится ареной борьбы, где позже «философским молотом» размахивает Ницше и в драматические прятки играет Кьеркегор. Поэтический язык становится «домом бытия» (Хайдеггер), где опознаётся человеческая экзистенция к смерти. Начиная с Шопенгауэра, язык как главный компонент понимания считается частью проекта человеческого бытия. Ухваченный жизненный мир – неизбежно языковой, так как осознание – часть творческого, а тем самым экзистенциального проекта человека. Экзистенциальное понимание позволяет безгранично расширить настоящее, когда прошлое появляется как всё новая совокупность в свете целей, направленных на будущее.

Метафизическое восприятие мира как совокупности драматично, так как противопоставляются индивид и мир, настоящее и вечность, конечность и бесконечность. Витгенштейн это восприятие называет мистическим: «чувствование мира как ограниченного целого есть мистическое»<sup>21</sup>, потому что «для ответа, который не может быть высказан, не может быть высказан вопрос»<sup>22</sup>. Попытка понять мир не в связи с человеческой жизнью, по мнению позднего

Гуссерля, приводит к научному кризису, а по мнению Бодрийера – к «фатальным стратегиям», которые угрожают стихийными бедствиями или терроризмом. Это пессимистическое мировоззрение есть у Кафки: каждый шаг героя «Процесса» приближает безжалостный приговор. Угроза анонимная: герой не знает, в чём он обвиняется, просто чем дольше он продолжает существовать, тем больше «впутывается» в бытие к смерти. По Хайдеггеру, это – стихия *das Man*, где выброшенный индивид теряет даже своё имя. Как индивиду вырваться из этой стихии? Может ли он сопротивляться своей судьбе, приближению смерти? Как преодолевается этот пессимизм, отцом которого считается Шопенгауэр? Является ли мир течением воли, что безжалостно несёт индивида к гибели? Пока эти вопросы оставим и проанализируем отношение Шопенгауэра к искусству.

### Искусство и представление

Человеческий трагизм Шопенгауэра смягчает эстетический опыт, который временно избавляет его от мучительной воли. Индивид становится неподчинённым воле безболезненным участником понимания. Понимание мира требует поэтической установки – подвижного представления, которое не застыло бы «в своей абстрактной всеобщности»<sup>23</sup>, а всё менялось бы в свете новых целей. Тут «воление (личный интерес в достижении целей) и чистое созерцание странно переплетены друг с другом»<sup>24</sup>. Так появляется единый жизненный мир, где неотделимы представления и наблюдения, будущее и прошлое, стремления и результаты. Цель искусства, по Шопенгауэру, есть изображение идей. Этот взгляд отличается от как взгляда Платона, так и Канта. По Платону, как мы отмечали, искусство (поэзия) вдвойне отдалено от идеи, значит, и от реального мира, хотя оно и имеет воспитательное (нормативное) значение. Для Канта идеи, которые творчески направляют нашу жизнь, не наблюдаемы.

Для Шопенгауэра представляемые идеи – единственная реальность. Через поэтически воспринимаемый мир появляется то, что позволяет высвободиться из закона основания, – идея. Мир появляется в нашем воображении. В этом смысле мы познаём не

мир для себя, а свой «глаз, который видит Солнце, руку, которая осязает Землю»<sup>25</sup>. Если так, и воля – существенный компонент мира – доступна только для нашего воображения. Фантазия и воля тут неотделимы: последняя не только заставляет творить мир, но и открывает порожденное пространство, которое совпадает с пространством мира. Так воображение и воля как структурное основание мира и принцип его познания позволяют говорить о едином человеческом мире без разделения субъекта и объекта. Таким образом, Шопенгауэр перешагивает познавательную схему Канта, где идеи Бога, мира, души суть только вымысел интеллекта, хотя они и направляют нашу жизнь.

Воображение Шопенгауэра преодолевает кантовскую проблему реальности идей: для Канта, находящегося под влиянием эмпиризма, только наблюдаемое есть реальное. Это Шопенгауэра сближает с Платоном, для которого идеи – первичная реальность, основа чувственной действительности. Но в отличие от Платона концепция мира тут является не тенью божественной идеи, а произведением человеческого воображения. Воображение, которое охватывает восприятие и творческий полёт, представляет единый мир и в другом смысле. Это есть человеческое творческое пространство, которое включает рефлексию, т. е. «философское мышление» и художественную установку. Другими словами, мир доступен творческому уму, который сплавливает философию и поэзию. Но цена этого единства мира довольно высокая. Ум, хотя и творчески направляем, познаёт неизбежность воли и трагизм страдающего индивида. Искусство, особенно поэзия и музыка, с одной стороны, само получает толчок из воли, с другой стороны, позволяет перешагнуть принцип воли. Это происходит через самоотрицание своего Я, т. е. через растворение субъекта воли в художественной действительности.

В феноменологии отказ от предвзятого мнения и старого взгляда позволяет сознание направить на открытый мир. Сознание индивида и реальность для позднего Гуссерля является единым жизненным миром, который всё время создается при воздействии обеими сторонами понимания. Мир мы толкуем как порождение наших стремлений и целей, а значит это и создание своего жизненного мира. С другой стороны, это понимание всё расширяет наш проект жизни, т. е. изменяет наши цели. Это происходит как

постоянное творческое перемещение себя в открытом жизненном мире, границы которого всё расширяются. Этому может послужить поэтическое высказывание, по Рикёру, живая метафора, которая, показывая вещи под неожиданным углом, разрушает старое герменевтическое целое, но способствует появлению нового взгляда. Это драматическое действие, так как заставляет отрицать свои убеждения. Мало того, более всего «встряхивает» познание своего трагического бытия в окружении вещей, которые представлены по-новому (поэтически). Это поэтическое воображение вещей, но они более реальны, чем вещи в повседневной среде *das Man*, так как они позволяют нам созидать всё новое целое жизненного мира.

Похоже Шопенгауэр смотрит на трагедию, цель которой «составляет изображение страшной стороны жизни», что позволяет узнать «свойства мира и бытия»<sup>26</sup>. Таким образом, трагедия позволяет понять: «герой искупляет – не свои личные грехи, а первородный грех, т. е. вину самого существования»<sup>27</sup>. Другими словами, трагедия, хотя и является выдумкой, открывает нашу экзистенцию в мире как бытие к смерти. Так как мир есть единая действительность идей и образов, что направляет нашу трагическую экзистенцию, эта действительность, в отличие от трактовки Канта, есть подлинная. Трагедия (художественная действительность) есть попытка героя перешагнуть закон основания (*Satz vom Grunde*) с помощью творческих усилий, которые отрицает индивид. Но трагедия открывает безграничный мир пересечения поэзии и мышления, воли и воображения. Так, страданию жизни противопоставляется поэтическая драма, закону основания – творческая стремительность, а категориям логики – загадочный стих поэзии. Поэтическое наслаждение, которое не обязательно означает активно создавать, но также «познавать в вещах их идеи и таким образом на мгновение отрешаться от собственной личности»<sup>28</sup>, приостанавливает на миг страдание.

Отрицание индивида в этическом плане соответствует аскетизму, в который направляют идеи любви, умеренности и блага. Таким образом, поэтика сливается с этикой в единой творческой направленности человека. Похожая идея Платона охватывает благо, красоту и истину. В «Государстве» идея блага – предел познания, к ней всё приближается познающий человек. Этот предел – динамичный, так как он постоянно перемещается во время при-

ближения к ней. Постичь благо невозможно, это – божественная идея, которая требует понимания жизни в целом. Это целое, охватывающее благо как практическое действие, красоту как теоретическое зрение и справедливость как их совокупность в идеальном государстве, является стремлением человека. Оно всё расширяется, так как природа идеи как цели – божественная. Таким образом, человек участвует (*methexis*) в божественном процессе. Тут цель расширяет человеческое целое, а оно позволяет передвигать цели, т. е. приближаться к идее, но никогда не достигать её как предела. Хотя выдвижение целей является задачей разума (*teoria*), человеческое целое охватывает и практическую деятельность (*technē*). Понимание блага (*epistasthai*) достигается во время добрых поступков, ибо мудрый творец (*sophos dēmiourgos*) является и добрым (*agathos*). Таким образом, человеческая жизнь становится подвижной совокупностью, которая расширяется во время слияния знания и действия, результатов и целей, частей и целого.

Слияние блага и красоты, по Шопенгауэру, позволяет и проявляться воли, и перешагнуть её, тем самым уменьшая страдание. Воля, его метафизический принцип, здесь – открытый поэтический принцип, который человеческий мир делает творческим пространством. Так Шопенгауэр сам указывает путь преодоления своего пессимизма. По этому пути позже пойдут другие философы жизни и экзистенции: Ницше и Хайдеггер.

### **Настоящее бытия к смерти Хайдеггера**

Проект человеческого бытия (*Dasein*) Хайдеггера требует понимания экзистенции как бытия к смерти. Как и Шопенгауэр, Хайдеггер говорит о хрупком мгновении настоящего, что открывает нам наше прошлое в свете нашего творческого проекта. Это называется экстагическим настоящим, которое, не имея продолжительности, вместе с тем является очень ёмким: мгновение познания своего бытия к смерти объединяет как будущее, так и прошлое. В свете будущего проекта прошлое появляется как новое смысловое целое, которое своим чередом по-новому формирует направление в будущее. Поэтому мгновение смерти не является трагическим, наоборот, оно предоставляет смысловое целое

жизни. Человеческое бытие является и со-бытием: проект *Dasein*'а является понимаемой другими совокупностью. Кроме этого, на него влияют общественные стремления. Часто эти стремления воплощают анонимную среду *das Man*, но любой проект коммуникации открыт для Другого, он формируется при содействии другого открытого участника этого процесса и становится фактором экзистенциального понимания для Другого. Поэтому человеческий проект не заканчивается с физической смертью, он дальше участвует в других экзистенциальных сюжетах, принимая всё новое смысловое целое. Поэтому сам факт бытия к смерти не является трагическим. Наоборот, экстатическое познание своей экзистенции к смерти (например, при чтении поэзии) безмерно расширяет творческие устремления, направленные как на будущее, так и на прошлое. Мало того, смерть отдаёт смысловое экзистенциальное целое индивида в руки других участников понимания, где оно проживает вторую жизнь.

В книге «Ницше» Хайдеггер говорит о герменевтическом круге человека и мира: последний понимается как подвижная совокупность, которая требует расширяемого человеческого взгляда. Открытие всё новой действительности позволяет человеку каждый раз расширять свои творческие возможности. Другими словами, мир оказывается произведением искусства, в созидании которого участвует человек, т. е. живой страдающий индивид. Это перевернутая платоновская теория идей: мир реален не тем, что имеет неподвижное идейное основание, а тем, что является художественной действительностью, которую созидает каждый человек. Страдание индивида становится условием его творчества, только таким образом открывается ему его воображаемый мир, понимание которого неотделимо от экзистенциального проекта. Человеческая действительность становится местом экзистенциального события. Это не абстрактный мир идей и не место вещей, которые недоступны нам. Мы проживаем в мире, который открывается в то время, когда мы ощущаем страх и боль. Индивидуальная боль помогает познать человеческое бытие к смерти как драматическое участие в созидании нашего мира. Это не восторженное участие во всеобщей идее, как у Платона. Но это со-бытие не является трагическим, как у Шопенгауэра или Кафки: драматизм тут как раз становится условием герменевти-

ческого проекта жизни. Шопенгауэр пытается осмыслить подвижную совокупность мира с помощью одного принципа – воли. Таким образом, человеческая жизнь попадает в мясорубку всеобщей воли. Поэтому Шопенгауэр является пессимистом.

## Выводы

В экзистенциальной философии трагическое мироощущение преодолевается козырем пессимизма, т. е. утверждением, что бытие к смерти – основа человеческого существования. Это есть проект и бытия, и понимания: при познании своего приближения к смерти мы направляем себя в будущее, а это своим чередом заново формирует и прошлое. Выдвигая себе цели, мы сами создаем свой мир открытых возможностей. Тут трагическое – само строение бытия: человек, проживая, укорачивает своё бытие к смерти. Это происходит каждое мгновение, которое охватывает всё новое понимание нашего прошлого в свете создаваемого будущего. Как и у Шопенгауэра, настоящее тут – основная ось времени, на неё нанизывается как индивидуальное человеческое прошлое, так и будущее. Как и у Шопенгауэра, временная экзистенция тут трагична, так как каждое нами переживаемое мгновение является и шагом к смерти. Но этот трагизм одновременно и исток оптимизма: в свете нашей приближающейся смерти мы заново проектируем своё смысловое будущее и тем самым оцениваем своё прошлое. Это есть хайдеггеровский экзистенциальный проект, создаваемый человеком, страдающим, но имеющим безграничные творческие возможности. Так в экзистенциальной философии преодолевается пессимизм Шопенгауэра. Все вещи тут подручные, если они открывают наш жизненный горизонт, который безграничен из-за нашей экзистенции к смерти. Бытие к смерти ведёт туда, где нет границы: строение временной экзистенции позволяет нам каждое мгновение созидать проект своей жизни. В этом смысле мир есть воображаемое нами, и мы направляем свой взор и протягиваем свою руку в него. И наоборот, своим экзистенциальным участием мы расширяем взгляд других. Поэтому для Хайдеггера человеческое бытие (*Dasein*) неотделимо от со-бытия (*Mitsein*) в мире (*Insein*).

### Глава 3.

## Конечность человеческого бытия как проблема философии Э.Левинаса и Ж.Деррида

Проблема конечности человеческого бытия – одна из центральных в экзистенциально-феноменологическом учении Э.Левинаса. Как тонкий аналитик человеческого существования Левинас обращается к ней на протяжении всей своей творческой карьеры, освещая её в перспективе экзистенциально-феноменологического анализа и собственного прочтения библейского наследия, а также последующей традиции еврейской мысли. У Ж.Деррида эта тема с особой остротой начинает звучать в поздний период его деятельности, когда рельефно обозначилась связь его идей с философией Левинаса. В это время Деррида сознательно раскрывает экзистенциальные мотивы собственного теоретизирования, фокусируя внимание на финальности человеческого бытия. Во время последнего прощания с Левинасом 27 декабря 1995 г. Деррида говорил о собственном видении конечности человеческого бытия как во многом инспирированном видением этого феномена своим учителем и другом. Творческий путь Левинаса, как представлялось ему, позволил французской мысли не только освоить всё богатство наследия Э.Гуссерля и М.Хайдеггера, начиная с тридцатых годов XX столетия, но и обрести перспективу синтеза европейской, греческой в своих истоках философии с библейской традицией<sup>29</sup>. То видение конечности человеческих существ, их вовлечённости в переговоры с традицией и постоянного стремления к «выживанию», которое предлагает в последний период своей деятельности Деррида, может быть понято в ракурсе его собственного, отмеченного оригинальностью диалога с идеями Левинаса.

Левинас известен как ниспровергатель онтологической традиции в свете собственного варианта понимания финального человеческого существования перед лицом бесконечности абсолютно Другого<sup>30</sup>. Поэтому любые варианты онтологического конструирования мира от Платона до Хайдеггера видятся ему по существу неадекватно воспроизводящими специфику существования конечного человека в его соотносённости с бесконечностью. Они сопряжены с логикой поглощения конечного тотальностью, неким единым началом, которое должно вбирать в себя всё многообразное и

неповторимое. Для подобного видения мира само существование многообразия выглядит схожим с «падением» единого или бесконечного начала. Состояние бытийного многообразия предстаёт достойным преодоления путём возвращения к единству и бесконечности. Левинас полагает необходимым посмотреть на взаимосвязь единства и многообразия в радикально иной перспективе. «Метафизика, отношение с внешним, т. е. с превосходящим, означает, напротив, что отношение между конечным и бесконечным не состоит в поглощении конечного бытия тем, что ему противостоит, а в пребывании в своём собственном бытии, поддержании себя в нём, через действие здесь в своих пределах»<sup>31</sup>. Конечное бытие в подобном прочтении оказывается самоценным в своей неповторимости, и это ни в коей мере не девальвирует его взаимосвязи с Абсолютом.

Единство конечного и бесконечного в трактовке Левинаса оказывается исходно метафизическим и предполагает для понимания обращение к наследию Торы и её раввинистической интерпретации. Взаимосвязь конечного бытия и бесконечного божественного начала мыслится им как изначально этическая: конечное бытие тяготеет к Благу высшего бесконечного начала, потустороннего ему. Однако при этом речь отнюдь не идёт о необходимости поглощения бесконечностью многообразия конечных образований. «В понимании бытия как внешнего, порывая с панорамным существованием бытия и тотальностью, в которой оно производимо, мы можем понять значение конечного вне его ограничения как вершащегося в границах бесконечного, предполагающего непостижимое падение бесконечного, без конечного, состоящего в ностальгии по бесконечности, без тоски по возвращению. Рассмотрение бытия как экстериорности означает постижение бесконечности как Желания бесконечности и, таким образом, понимание того, что производство бесконечности взывает к разделению, производству абсолютной случайности Я или рождения»<sup>32</sup>. Левинас приходит к метафизике конечности, снимающей любые притязания на обнаружение строгой онтологической необходимости, которой надлежит реализоваться в универсуме. Феноменологически бесконечное выступает как изначально проецируемое и полярное конечному человеческому существованию. Подобным подходом предполагается абсолютная случайность человеческой индивидуальности, и она

вполне созвучна духу постклассического философского теоретизирования<sup>33</sup>. Вместе с тем, как полагает Левинас, она вполне соответствует и библейскому миропониманию.

Если понять божественное Благо как превосходящее бытие, изливающееся в своём обилии в область его плюралельных проявлений, то тогда, по мысли Левинаса, становится возможной строгая доктрина творения. «Понятие Блага, возвышающегося над Бытием и над благостью Единого, провозглашает строгое понятие творения, которое не будет ни отрицанием, ни ограничением, ни эманацией Единого. Экстериорность не есть отрицание, а являет собою чудесное»<sup>34</sup>. Последнее непостижимо, но, обладая измерением Блага, трансформирует творение и прежде всего присутствующий в нём характер человеческих взаимосвязей. В них Благо торжествует над бытийными проявлениями, множественность – над Единым.

Тема конечности человеческого бытия предполагает размышления о смертности индивида и его способности перешагнуть лимиты физического небытия. Конечность и смертность человека раскрывается, по мысли Левинаса, во времени и во взаимоотношении с другими людьми. Смерть человека выглядит, в его интерпретации, прежде всего как точка, которую терпеливо ожидает время, если рассмотреть её в феноменологической и исключительной догматической рамке перспективы. Рассуждая о конечности человека, мы одновременно руководствуемся опытом сосуществования с другими людьми, ибо на его основе оказывается постижим этот феномен. Негативный характер смерти задан коллективным опытом ненависти или желания убийства. Смерть выглядит как исчезновение из ряда живых существ, проявляющих себя в движении и ответных реакциях. «Смерть, – пишет Левинас, – это отсутствие ответа»<sup>35</sup>. По отсутствию движений и ответа существа рассматриваются как утратившие жизнь. «Смерть является нам как переход от бытия к несуществованию более, понимаемому как результат логической операции, – отрицанию. Но в то же время смерть – отправление: она – кончина... Отправление в неизвестность, отправление без возвращения, отправление без “оставленного адреса”»<sup>36</sup>. Это отправление обязательно рождает эмоциональное состояние. Человек не может обладать собственным опытом смерти и знанием о таковой<sup>37</sup>. Опыт запечатлевает лишь жизненные состояния, фиксирует конечность других существ, и на него опирается знание мира.

Представление о собственной смертности – экстраполяция известного о конечности знакомых мне людей на себя. Левинас не соглашается с Хайдеггером, что опыт смертности дан нам вместе с пребыванием во времени в состоянии экзистенциально переживаемого страха. Он ищет иное смысловое истолкование времени и смерти.

Пребывая в границах своего внутреннего времени, человек, по мысли Левинаса, противостоит неумолимому историческому времени. Смертность фиксируема в качестве бытийного состояния, запечатлевающего интервал между бытием и небытием. Попытка представить историю неминуемо сопряжена с тотализирующей абстракцией, для которой факт наличия внутреннего времени абсурден. Однако само существование внутреннего времени есть свидетельство несогласия индивида с очевидной перспективой окончания своего земного пути, с тем, что именуется Левинасом «временем смерти». Он говорит, что «интериорность является отказом быть превращённым в простую потерю, запечатлеваемую в отчуждённой системе отсчета»<sup>38</sup>. Человек «прорывает» лимиты истории и исторического времени, сохраняя в своём внутреннем времени и в потомстве шанс на продолжение собственного существования. При этом если сохранить концептуально строгую оппозицию внутреннего и внешнего, то само «выживание» оказывается сопряжённым с системой координат времени истории, с которым внутреннее время движется параллельным курсом. Однако именно последнее и сопряжено неразрывными узами с абсолютно Другим. Оно как бы «взламывает» тотализирующее историческое время, делая возможным плюральное устройство социальности.

Говоря о примате этического начала в философии, Левинас полагает, что конечность человеческого бытия отнюдь не должна вести к отчаянию и пассивному отношению к миру. Напротив, связь с абсолютно Другим даёт надежду на иной тип личного существования за пределами исторического земного бытия, инспирирует активную борьбу со злом и несправедливостью в мире, ибо в индивидуе присутствует мессианское начало, которое не тождественно мессианизму и побуждает к решительной оппозиции любым проявлениям авторитаризма и тоталитарного диктата.

Являясь творцом и сторонником постмодернистского типа рефлексии, Деррида был решительно настроен на борьбу с любыми проявлениями метафизики. Однако он позитивно воспринял

многие моменты того способа теоретизирования, который был создан его учителем и другом<sup>39</sup>. В поздний период его творчества отчётливо выявились экзистенциальные ресурсы прочтения им собственной деконструктивистской доктрины. Это обстоятельство особенно очевидно в последнем интервью Деррида, которое он дал для «Le Monde» Ж.Бирнбауму незадолго до своей кончины в октябре 2004 г. В фокусе размышлений французского философа, представленных в этом интервью, – искусство жить, сознавая, что твой земной путь конечен.

Сам поход Деррида к проблеме конечности человеческого существования в определённой мере несхож с предложенным Левинасом вариантом её истолкования не только критическим настроением по отношению к любым метафизическим конструкциям, но и позитивным прочтением темы «выживания». Автор «Тотальности и бесконечности» полагал «выживание» значимым только в глобально-историческом контексте, отличном от измерения личного времени экзистенции, применительно к которому этот вопрос не обсуждается. Деррида же говорит о выживании одновременно в перспективе сохранения вклада индивида в культурно-историческую традицию и в экзистенциально-личностной плоскости. «Тема выживания всегда меня интересовала. Значение этого слова не сводится к жизни и смерти. Тема эта первоначальна, “выживание” в обыденном смысле означает продолжение жизни, но также это означает жизнь после смерти. Говоря о переводе этого понятия, Бенъямин подчёркивает различие между *überleben*, пережить смерть, выживать к смерти, как книга может пережить смерть автора или ребенок – смерть своих родителей, и, с другой стороны, *fortleben*, *living on*, продолжать жить. Все концепты, которые помогают мне в работе, особенно концепты “следа” и “спектрального”, связаны с “выживанием” в структурном измерении. Этот концепт – не производное от “жить” или “умирать”. И тем более не производное от того, что я называю “первоначальным трауром”. Он не ждёт так называемой действительной смерти»<sup>40</sup>. Таким образом, прежде всего культурный срез выживания побуждает к позитивному рассмотрению этого феномена, ведёт к его видению в глубинной экзистенциально-личностной перспективе. Оставление следа как изначальный феномен деконструктивистской доктрины должно стать ключом к истолкованию сути выживания, возвышающегося над полярностью жизни и смерти.

Деррида полагал, что абсолютно невозможно научиться жить путём образования или же освоения опыта других людей. Одновременно пульс экзистенциального времени оказывается у него важнейшей предпосылкой деконструкции и генеалогических «переговоров» с традицией. «В деконструкции присутствуют переговоры – между ценностями, темами, значениями, философемами, которые деконструируются, и определённое поддержание, или “выживание”, их эффектов»<sup>41</sup>. Деконструктивные переговоры укоренены в экзистенциальном порыве выживания, ибо самопроектирование человека побуждает обращаться к традиции и создавать новые смыслы. При этом жизненный опыт индивида всегда содержит элемент осознания его смертности. Все люди в подобной перспективе выглядят «выжившими», получившими временную отсрочку неминуемого финала своего земного пути. Подобное «выживание» есть, по Деррида, не что иное, как продолжение жизни, и содержит в себе надежду на существование после смерти. «Как я уже напоминал, с самого начала и до опыта выживания, каковой у меня имеется в настоящее время, я отметил, что “выживание” – это начальный концепт, который определяет даже структуру того, что мы называем экзистенцией, *Dasein* (здесь-бытие), если хотите. Структурно мы – выживающие, отмеченные этой структурой следа, завета. Но, говоря это, я не хотел бы оставить пути для интерпретации, согласно которой “выживание” скорее находится на стороне смерти, чем жизни и будущего. Нет, всё время деконструкция на стороне “Да”, утверждения жизни»<sup>42</sup>. Таким образом, зафиксировав процесс выживания через оставления следа в культурной традиции, Деррида движется к анализу более глубинного экзистенциального слоя преодоления конечности. Оно состоит в никогда не прекращающемся порыве самоутверждения конечного человеческого существа, что неминуемо заставляет задуматься о бесконечности, которая в своей открытости и есть его источник.

Несмотря на то, что традиция не может научить жить, французский философ отчётливо осознаёт её значимость для человеческой жизни и обретения самотождественности. Ярким свидетельством тому он считает укоренённость в традиции своего поколения. Себя он полагал своеобразным продуктом синтеза еврейской, французской и европейской идентичности. «В некоторых ситуациях я всегда буду говорить “мы, евреи”. Это “мы” – мучительное,

оно – в сердце проблемы, которая больше всего беспокоит мою мысль, то, что я с вымученной улыбкой называю “последний из евреев”. В мысли этой есть то, что Аристотель говорил о молитве (eukhè): она ни истинна, ни ложна. так, это буквально молитва. В некоторых ситуациях я, не колеблясь, говорю “мы, евреи” и также “мы, французы”. Затем, с самого начала моего труда – и в этом была самая суть “деконструкции” – я крайне критически относился к европоцентризму в его современных формулировках, у Валери, Гуссерля и Хайдеггера, например. Деконструкция в целом – это предприятие, которое многие расценивают как жест недоверия по отношению к любому европоцентризму. Когда мне случается в последнее время говорить “мы, европейцы”, это зависит от конъюнктуры и очень отличается: всё, что может быть подвергнуто деконструкции в европейской традиции, не мешает говорить о Европе – и именно по той причине, что это имело место в Европе, из-за эпохи Просвещения, по причине суживания этого маленького континента и огромной вины, которая пронизывает его культуру (тоталитаризм, нацизм, геноцид, Шoa, колонизация и деколонизация и т. д.), – что сегодня, в той геополитической ситуации, в которой мы находимся, Европа, другая Европа, но с той же памятью, могла бы (таково, по крайней мере, моё желание) противостоять одновременно политике американской гегемонии, представленной Волфовицем, Чейни, Рамсфелдом и др. и арабо-исламскому теократизму без Просвещения и без политического будущего; но не будем приуменьшать противоречия и гетерогенность двух этих комплексов явлений и вступим в союз с теми, кто оказывает сопротивление внутри этих двух блоков<sup>43</sup>. Иронически именуя себя «последним из евреев», Деррида не мыслит самореализации вне поля французского языка и европейской культуры как некоей целостности. Только так, на его взгляд, можно описать конституирование его собственной конечной индивидуальности. Подобная полиидентичность Деррида выглядит достаточно органичным результатом диалога и самоотождествления с тремя культурными традициями. Обнаруживая в единстве своего «я» их присутствие, он объясняет его собственным уникальным жизненным путём. Сплав традиций оказывается вполне осуществимым в контексте неповторимого экзистенциального опыта. При этом характерно, что Деррида изначально предполагает возможность

постоянных рефлексивных усилий по расшифровке и синтезу разнородных традиций в свете уникального экзистенциального опыта, окрашенного в тона открытости Другому. Просвещенческий момент его деконструктивизма вполне мирно уживается с верой в открытость мира как стимулирующей его никогда не прекращающуюся интерпретацию.

Оставление следа в традиции означает с экзистенциальной точки зрения отказ от конечности. Это происходит, по мысли Деррида, при обращении в процессе письма к анонимному партнёру, которому адресован текст. Разговор с потенциальным читателем по поводу общезначимого сюжета принципиально анонимен, вызывает к искусственно сконструированной тени. Речевые ходы обретают отчуждённо-анонимный характер. Автор как конечный субъект в итоге «умирает» в тексте: «В тот момент, когда я отпускаю (публикую) “мою” книгу (хотя никто меня не обязывает, в конечном счете, это делать), я становлюсь появляющимся-исчезающим, как необучаемый призрак, который никогда не научится жить. След, который я оставляю, означает для меня одновременно мою смерть, будущую или уже наступившую, и надежду на то, что он меня переживёт. Это не амбиции бессмертия, такова структура. Я оставляю клочок бумаги, я ухожу, я умираю: невозможно выйти из этой структуры, такова постоянная форма моей жизни. Каждый раз, когда я отпускаю что-то, каждый раз, когда некоторый след покидает меня, “исходит” от меня, становясь недоступным для обретения вновь, я переживаю смерть в моем письме. Крайний опыт: экспроприруешь себя, не зная, кому оставленную вещь доверишь. Кто будет наследовать и каким образом? Будут ли у него в свою очередь наследники? Этот вопрос актуален для меня как никогда. Он непрестанно меня занимает»<sup>44</sup>. Умирание экзистенциального времени в письме – непременное условие культурного творчества, сопряжённое с феноменом опредмечивания. Деррида даёт глубокую характеристику «умирания» субъективности в её опредмеченных формах, заставляя своего читателя задуматься об этом феномене. Ведь результат творчества – произведение – обретает собственное, независимое от автора бытие, продолжает жить в мире меняющихся смыслов традиции.

Такое умирание выглядит одновременно залогом культурного самосохранения, ибо след письма остаётся в традиции. Оно отнюдь не снимает проблему экзистенциального выживания, суще-

ствующего параллельно с опредмечиванием, смертью субъективного начала в письме. Однако авторская доля неминуемо влечёт к оставлению следа в культуре, выживанию за рамками биения пульса экзистенциальной субъективности. «Оставить следы в истории французского языка, – признаётся Деррида, – вот что меня интересует. Я живу этой страстью, если не к Франции, то по меньшей мере к тому, что французский язык внёс в культуру за века своего существования. Я полагаю, что если я люблю этот язык, как я люблю мою жизнь, и иногда больше, чем любит его француз по происхождению, то это потому, что я люблю его как иностранец, которого приняли и который присвоил себе этот язык как единственно возможный для него»<sup>45</sup>. Рефлексия собственных смысложизненных ориентиров мотивирует философское понимание выживания в письме, предложенное Деррида. В своём последнем интервью французский философ весьма нетривиально раскрывает экзистенциальный подтекст грамматиологии, который обычно остаётся вне поля зрения исследователей его творчества. Понимание письма как сотканного из следов и различий приобретает откровенно экзистенциальный смысл, органично расшифровывается в наррации, отсылающей к перипетиям его личной биографии. При этом со всей очевидностью обнаруживается глубинное родство его размышлений с экзистенциально-феноменологическим подходом Левинаса.

Конечный субъект, по Деррида, обретает собственную идентичность, критически деконструируя традицию и отбирая то, что важно для его существования и выживания в перспективе ожидаемого будущего. В поздний период творчества он создаёт концепцию внеконфессиональной религиозности как основы культуры, где вера рассматривается как первичная по отношению к любым формам рациональной активности человека. В свете этой проблематики вопрос о конечности человеческого бытия высвечивается в новой интерпретационной перспективе. Традиционно декларируемый антагонизм веры и разума выглядит сегодня, по мысли Деррида, достаточно поверхностным плодом эпохи Просвещения. Современная ситуация «возвращения религиозности», на его взгляд, должна быть осознана именно как раскрывающая реальную взаимоподдержку веры и разума, науки и религии в контексте культуры. В итоге рассмотрение сюжета о вере и знании как пред-

полагаемом дуально-противоречивом единстве, составляющем опору религии, означает для Деррида линию полемического диалога с построениями И.Канта, А.Бергсона и М.Хайдеггера, который ведётся в свете обращения к наследию Э.Левинаса.

Присутствие священного (*sacré, saint, heilig*) в человеческом опыте есть, по Деррида, прямое свидетельство против кантовского понимания религии в пределах только разума. Священное может быть явлено в поле открытости человеческого опыта. Деррида полагает, что потенциальная открытость, для обозначения которой он использует французское слово «*révélabilité*» и немецкое «*Offenbarkeit*», именуется некий первичный опыт, который лежит в основе возможности откровения, переводимого с немецкого на французский язык как «*révélation*», а на русский язык, соответственно как “откровение”<sup>46</sup>. Именно изначальная открытость опыта, в его понимании, и питает веру во всех её проявлениях и «рефлексивную веру», в частности, своим светом.

Деррида достаточно интересно рассуждает о двух предполагаемых и извечно существующих источниках религиозности – опыте веры и опыте чистоты, сакрального, или святости. «Наша гипотеза снова отсылает, – констатирует он, резюмируя свои вклады, – к двум источникам, или двум опорам религиозности, которые мы выделили выше: опыту сакральности и опыту веры»<sup>47</sup>. В привычном истолковании они выглядят неразрывными. Деррида ставит под сомнение их постоянное единство. В принципе можно сакрализировать некоторое начало, ощущать себя в его вне акта веры, если таковая означает обращение к свидетельству о совершенно другом, недоступном в его абсолютном источнике. Может быть и иной случай, когда имеется апелляция к совершенно другому, не данному в опыте настоящего, но при этом не сакрализируемому<sup>48</sup>. И всё же эти два начала можно и следует рассматривать как связанные и питающие религиозность.

Слово «религия» изначально имеет латинское звучание, и, не замечая этого обстоятельства, невозможно понять этот феномен. Отправляясь от глагола «*religare*», мы, по мысли Деррида, приходим к осознанию сути религии как двойной связи «между людьми как таковыми или между человеком и божественностью бога»<sup>49</sup>. Мессианское начало и феномен «хоры», по Деррида, составляют отличительные черты религии.

Характеризуя мессианское и мессианство без мессианизма как изначальное измерение человеческого опыта, отмеченного принципиальной открытостью, Деррида пишет: «Оно должно быть открытостью будущему или же приходу другого как явлению справедливости, но без горизонта ожидания и пророческого предвосхищения. Приход другого может появиться как сингулярное явление только там, где никакое ожидание не должно присутствовать, там, где другой и смерть – и радикальное зло – могут удивить в каждый момент. Возможности, которые одновременно открывают и могут всегда прервать историю или же, по крайней мере, обычное течение истории... Мессианское демонстрирует абсолютное удивление, и, даже если это происходит в феноменальной форме мира и справедливости, оно должно, демонстрируя себя достаточно абстрактно, нести надежду (ожидать без надежды) на лучшее, так же как на худшее, когда одно не приходит никогда без открытой возможности другого. Речь идёт об универсальной “структуре опыта”. Это мессианское измерение не зависит ни от какого мессианизма, оно не следует ни за каким определённым откровением, оно в собственном смысле не принадлежит никакой авраамической религии (даже если я должен здесь продолжить, “между нами”, в силу определённых причин пространства и времени, культуры, предварительно принятой риторики и исторической стратегии, о которой я скажу несколько дальше, и дать ему имена, отмеченные знаком авраамических религий)»<sup>50</sup>. Мессианское начало понимается Деррида как знак присутствия Другого, постоянно напоминающего о себе субъекту без и вне его желания. Левинас полагал, что библейское наследие генерирует мессианский элемент и тип пророческого сознания, которые противоположны мессианизму, выстраивающему утопический абрис желаемого социально-политического идеала, подлежащего реализации в земной истории. Вполне очевидно, что Деррида, именуя мессианское начало надконфессиональным, в целом следует его левинасовской трактовке. Да и делаемая им в скобках ремарка говорит о готовности признать наиболее тесную связь мессианского начала такого типа с библейскими корнями.

В пользу этого свидетельствует и акцент присутствия в мессианском начале желания справедливости. «Непобедимое желание справедливости связано с этим ожиданием. По определению, оно

не должно быть гарантировано ничем, никаким знанием, никаким сознанием, никаким предвидением, никакой программой как таковой. Это абстрактное мессианское начало принадлежит изначально к опыту веры, акту веры или неустранимому доверию знанию и надёжности, которая “задаёт” всякое отношение к другому в свидетельстве»<sup>51</sup>. Мессианское начало, стало быть, содержит момент справедливости, на чём неустанно настаивал и Левинас, должно питать веру и доверие к знанию. В нём, как подчёркивает Деррида, ещё Паскаль и Монтень увидели неустранимое «основание авторитета».

Второй феномен, сопряжённый с религией, именуется Деррида греческим словом «хора». Оно обозначает присутствующее в настоящем и одновременно ускользающее из царства конкретного столкновение с абсолютно другим, лишённым лица в своей бесконечности. Деррида определяет этот феномен как «самое место бесконечного сопротивления, бесконечно бесстрастного сопротивления: совершенно другого, лишённого лица»<sup>52</sup>. О нём нельзя говорить в настоящем, поскольку он не дан как таковой. Произнося эти слова, мы понимаем его нетождественность бытию, благу, Богу, человеку или истории. Означаемое им явление, по Деррида, может быть описано через постоянную напряжённость взаимосвязи потенциально открытого и откровения, в которой угадывается возможность ответственного действия, иной «рефлексивной веры», новой «толерантности».

Тема единства веры и разума прямо связана с видением Деррида специфики конечности человеческого существования, сопряжённой с попыткой «выживания» в его индивидуальном и культурном измерении. В противовес кантовскому идеалу религии в пределах только разума он полагает, что вера и питаемая ею надконфессиональная по своей природе религиозность служат делу завоевания разумом всё новых высот, упрочения своей власти в человеческой культуре, за пределами его философско-теологического применения. Соответственно парадоксальным образом разум в его сугубо светских завоеваниях укрепляет веру и религию. Новые объективации реальности, стимулируемые поиском разума, ведут к расширению горизонта веры и сакрального, которые опять стимулируют рациональный поиск. Поэтому Деррида считает возможным констатировать, что «до и после всяких Просвещений мира, разума критики, науки, теле-технонауки, философии мысль в целом со-

храняет тот же ресурс, что и религия как таковая»<sup>53</sup>. Именно так реализуется «выживание» конечного субъекта на фоне открывающейся перед ним бесконечности.

Несмотря на различия философских установок, Левинас и Деррида во многом солидарны в своём понимании проблемы конечности человеческого бытия. Очевидно и то, что именно обращение к этому сюжету под значительным влиянием идей Левинаса способствовало экзистенциальному переосмыслению положений деконструктивистской доктрины Деррида. В перспективе экзистенциальной феноменологии Левинас предложил новую интерпретацию того подхода к вопросу о конечности человеческого существования перед лицом бесконечности, который присущ библейской традиции. Переживание внутреннего времени и сохранения потомков рисуются им свидетельством против эмпирически констатируемой смертности конечных человеческих существ. Именно сопричастность конечного бесконечности порождает, в его понимании, мессианское начало, позволяющее противостоять в реальности земной истории злу и насилию, обрести шанс «выживания» в потоке исторического времени. При радикальной антиметафизической направленности наследия Деррида его рассмотрение проблемы конечности человеческого бытия сопряжено с обращением к тому кругу идей, который был предложен Левинасом. Его истолкование темы «выживания» конечного субъекта в экзистенциальном и социокультурном измерениях, новое понимание деконструкции как переговоров с традицией привело в итоге к тезису о существовании единого культурного механизма взаимоподдержки веры и разума, надконфессиональной религиозности. Конечный субъект Деррида открыт опыту бесконечности, наделён мессианским началом, а потому обречён на постоянные переговоры с традицией и протест против зла и несправедливости. Интерпретация конечности человеческого бытия Деррида возникает на основе секулярного варианта прочтения библейского религиозного мировидения, отстаиваемого Левинасом и питающего его мысль.

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ

### МЕТОДОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКО- АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

#### Глава 4.

#### К науке управления антропологическими трендами

1. В этом тексте мы проведём предварительное обсуждение проблемы, решение которой можно считать одной из отдалённых, идеальных целей антропологии как теоретической, так и практической. Мы говорим о *проблеме управления антропологическими трендами*. Подобную тематику раньше привычно было встречать в области научной фантастики, ведь речь здесь идёт о том, чтобы человек обрёл средства и способности управлять изменениями, происходящими с ним, и в принципе и пределе это означает, что человек обретает и способность осуществлять изменения и превращения себя по собственному выбору и желанию. Мы, разумеется, не собираемся обсуждать эти фантастические горизонты проблемы, однако необходимость дать ей научную постановку и концептуальную основу вполне назрела.

В первую очередь мы должны уточнить, что такое «антропологический тренд», чтобы для нашего понимания он приобрёл характер концепта. Очевидно, что мы говорим об антропологическом тренде, когда налицо определённый антропологический феномен (вид антропологических проявлений, антропологическая практика или группа практик и т. п.), который со временем приобретает всё большую распространённость в обществе, становится всё более заметным, типичным, массовым. Иными словами, это такой *антропологический феномен, который приобретает социальную значимость*, становится существенным фактором в общественной реальности. Образцовым примером могут служить современные

практики, направляющиеся к сращиванию человека с компьютерными системами и созданию их гибрида, киборга: неуклонное расширение и углубление этих практик, рост их популярности в массовом сознании, бесспорно, позволяют охарактеризовать их развитие как набирающий силу антропологический тренд, один из трендов, ведущих к пост-человеку.

Отсюда мы видим, что антропологический тренд как концепт характеризуется специфической двуплановостью, двоякой природой: он относится одновременно к уровням антропологической и социальной реальности, выражая собою связь этих уровней. Родственными понятиями, наделенными такой же двуплановостью, являются, например, «антропологическая ситуация» (т. е. антропологическая реальность, взятая в контексте социальной действительности) или «доминирующая антропологическая формация» (т. е. тип антропологической структуры, доминирующий в социуме). Связь антропологического и социального уровней – один из ключевых факторов, определяющих динамику развития культурно-цивилизационного организма, и потому весь комплекс понятий, описывающих эти связи, должен быть внимательно изучен. Наш главный предмет сейчас – антропологические тренды, но все понятия комплекса тесно переплетены (к примеру, антропологическая ситуация формируется совокупностью ведущих антропологических трендов), и большинство других нам тоже понадобится.

Обсуждение проблемы необходимо начать с обозрения её истории. Основная цель наша – оценить её сегодняшнее состояние, проанализировать способы и перспективы её решения в современности и для современности. Однако для верной ориентации в проблеме необходимо восстановить её исторический контекст. Каким был её генезис, как и когда она возникла впервые? Какие примеры её постановки и решения можно найти в истории?

Заметим прежде всего, что проблема управления антропологическими трендами может ставиться лишь при наличии некоторых предпосылок. Первая из них – это определённый уровень антропологической рефлексии: хотя сами по себе антропологические тренды существуют в любую эпоху и в любом обществе, но отнюдь не всегда наличествуют и оформившиеся представления о таких трендах, о принципиальной возможности управления

ими и о важности подобной задачи. Поскольку же проблема имеет двойственный, антропо-социальный характер, то требуются также и социальные предпосылки. Управление антропологическими трендами, антропологической ситуацией может априори осуществляться либо органически, силами самого социума, либо инстанциями власти, позиционирующими себя как внешние силы. И будь то общество или власть, они будут ставить перед собой нашу проблему лишь при наличии определённых условий и свойств: скажем, власть, чтобы стремиться контролировать антропологические тренды, должна иметь достаточно авторитарные установки. Сейчас мы не будем обсуждать эти условия и свойства, но лишь констатируем, что в европейской истории, которой мы ограничимся, вся совокупность предпосылок оказывалась выполненной редко, и предыстория проблемы далеко не богата.

Первые подступы к постановке и решению вопроса мы обнаруживаем в античных практиках себя. Априори любая практика себя может достичь такой развитости и распространённости, что её культивирование станет антропологическим трендом, но апостериори отнюдь не любая этого достигает. Генезис практик себя в европейской культуре был тщательно реконструирован Фуко в его «Герменевтике субъекта», и мы можем отсюда заключить, что в эпоху поздней античности, в I–II вв. н. э., которые Фуко называет «золотым веком практик себя», ведущие практики себя – в первую очередь стоические – определённо уже имели характер и природу антропологического тренда. Он воспроизводился и расширялся, существовали сообщество адептов стоических практик, институт учителей этих практик, и неизбежно возникали отношения с другими антропологическими трендами, в числе которых были и конкурирующие тренды аналогичного характера, скажем, отвечающие эпикурейским или киническим практикам себя. Через феномены взаимоотношений трендов и отвечающих им сообществ, их конкуренции и шёл путь к проблематике воздействия на антропологические тренды, управления ими – усиления или подавления, модификации и т. п. Решая практические задачи своего воспроизводства, усиления, своих отношений с конкурирующими трендами, данное направление в сообществе своих участников вырабатывало определённые приёмы, ноу-хау, относящиеся к воздействию на антропологическую теорию. Однако

здесь были, разумеется, лишь зачатки, подступы к задачам целенаправленной работы с антропотрендами, но никак не общая постановка антропологической темы.

Сходная ситуация в отношении к проблеме обнаруживается и в следующую эпоху, в христианской культуре средневекового или византийского типа, когда доминирующая антропологическая формация конституируется христианской духовной практикой. Будем говорить для определённости о восточнохристианской культуре. В данном случае налицо выделенная практика себя – исихазма, который через посредство разнообразных примыкающих и поддерживающих практик утверждается в качестве конститутивной антропологической рефлексии. Поскольку данная практика определяет собою доминирующую в социуме антропологическую формацию, культивирование её, купно с ансамблем примыкающих и поддерживающих практик, составляет антропологический тренд, который утверждается в качестве доминирующего. Он должен воспроизводить, поддерживать своё доминирующее положение во всём комплексе наличных антропологических трендов, и за счёт этого здесь опять-таки возникает проблематика воздействия на антропотренды. Взаимоотношения внутри комплекса последних носят теперь совершенно иной характер, и соответственно здесь вырабатываются иные способы и средства воздействия. Духовная практика интегрирована в религиозную традицию, в рамках которой антропологические тренды рассматриваются и оцениваются не как собственно антропологические, но в своих специфически религиозных аспектах и импликациях. Поэтому здесь создаются способы контроля трендов и способы их усиления или подавления, применение которых целиком определяется религиозным содержанием трендов, их отношением к конститутивной практике и традиции. При этом религиозная традиция может быть связана с инстанциями власти, и способы воздействия на тренды могут, вообще говоря, использовать механизмы власти и средства насилия, в отличие от тех способов, что развивались в рамках трендов, отвечающих античным практикам себя.

Описанный подход к проблеме уже приближает нас к той её постановке, которую мы наметим ниже на основе синергичной антропологии. Действительно, в данном случае антропологическая ситуация соответствует Онтологической топике Антропологической

Границы, т. е. одному из трёх базовых типов конституции человека, и можно считать, что в данной ситуации проблема управления антропотрендами, решаемая представителями доминирующего тренда, представляет собой определённую часть или частный случай общей проблемы, какую она выступает в синергийной антропологии, ибо здесь проблема, как очевидно, должна ставиться и решаться по отдельности в каждой из трёх топик.

Далее, приближаясь к современности, мы находим один пример, когда достигнуто было уже гораздо более глубокое продвижение в нашей проблеме – продвижение, граничащее с её полным решением. В этом примере, однако, подход к проблеме и её решение весьма специфичны, ибо они осуществляются тоталитарным государством. Разумеется, принципом тоталитаризма является примат того или другого социального, коллективного начала – нации, партии, государства. Но важно то, что в данном случае социоцентризм принимает тоталитарную, тотальную форму – форму абсолютного принципа, который должен быть проведён, внедрён любыми средствами и на всех уровнях реальности, вплоть до уровня индивидуальной личности, её конституции, её мира и её повседневного существования. Антропологическая реальность должна быть всецело подчинена всепроникающему тоталитарному принципу – это значит, что должны быть развиты способы, механизмы, техники переделки человека. Тоталитаризм действительно развивает их, и притом вполне эффективно.

За всем богатым арсеналом антропологических техник тоталитарного государства скрывается один ключевой антропологический феномен, который тоталитарная система открыла сугубо на практике, опытным путём. Его теоретическое описание нам, однако, не встречалось в литературе, и можно предполагать, что в своём существовании он был впервые кратко описан нами в 2008–2009 гг.<sup>54</sup> Я дал ему название «насильственной синергии». Суть феномена в том, что идеологическая машина тоталитаризма вторгается в сознание человека и под высочайшим давлением внедряет в него некое специфическое послание. В этом послании соединены азы тоталитарной догмы, представленной как благо и истина: угроза полного отщепенства, мучительного уничтожения, стирания в порошок в случае неприятия догмы и гарантия здоровой радостной жизни в единстве со всеми в случае её принятия. Войдя, проникнув

в сознание путём насильственного давления – своего рода *взлома сознания*, послание начинает действовать в нём, и огромный заряд скрытой в нём угрожающей энергии генерирует синергетический эффект – непровольный отклик сознания, спонтанно, неодолимо рождающуюся и прогрессирующую в нём *подстройку* к тому, что велит послание.

Иными словами, за счёт взлома сознания порождается механизм, структурно аналогичный подлинной синергии – механизм согласного, взаимно сообразованного, «когерентного» действия двух энергий, имеющих разный источник и разную природу: собственной энергии человека, его сознания и некоторой внешней энергии, действующей в сознании человека, но имеющей исток за его пределами. При этом сознание человека, подвергнутое атаке тоталитарных машин идеологии, подавления и террора, находится, опять-таки как и в подлинной синергии, в состоянии, далёком от равновесия – состоянии тупика, аффекта, острых негативных эмоций. Весь этот комплекс свойств обеспечивает *синергетическую природу* данного механизма. Она в свою очередь находит выражение в эффекте «диссипативной самоорганизации», т. е. процессе спонтанной перестройки сознания, который и приводит к рождению тоталитарной формации сознания и человека. Отличительной чертой этого синергетического процесса является необычайная, беспрецедентная скорость происходящего полного переструктурирования, которую исследователи не раз отмечали как одну из самых удивительных и важных особенностей тоталитарного устройства. Так, А.Пятигорский указывает, что тоталитарный «тип государства <...> сформировался с феноменальной быстротой в России. С какой-то невиданной в истории быстротой»<sup>55</sup>. Объяснение этой черты лежит именно в синергетической природе феномена, которая обеспечивается как в подлинной, так и в насильственной синергии сочетанием двух факторов: внешней энергии и «раскачки», максимально удаляющей от равновесия. Однако нет нужды говорить, что при структурном сходстве с нормальной насильственной синергией, или же механизмом насильственной «выделки» тоталитарного человека, имеет кардинально иной генезис, равно как и иной финал, телос. Очевидно, процесс перестройки в тоталитарную формацию имеет также и другую динамику, отнюдь не совпадающую с генера-

цией иерархии антропологических энергоформ, отвечающих восхождению к обожению. Однако этот процесс до сих пор ещё не описан, и его изучение остаётся открытой задачей; можно только сказать, что спонтанная антроподинамика насильственной синергии осуществляет ту или иную редукцию (участие, урезание) человека, тогда как в действительной синергии осуществляется возрастание личности.

Для нас же сейчас существенно другое: механизм насильственной синергии содержит в себе все необходимые условия для управления антропологическими трендами. В тоталитарном социуме переход в тоталитарную антропоформацию и существование в ней есть антропологический тренд, формируемый всей машиной тоталитарного строя. При этом данный тренд неизбежно становится доминирующим, подчиняет себе все прочие антропотренды, и это значит, что, осуществляя насильственную синергию, тоталитарная власть решает тем самым и проблему управления антропотрендами. Но даже и более того. Управление антропотрендами – задача на уровне социальной реальности, которая требует рассмотрения антропологических практик, но для которой важны лишь социально значимые, отражающиеся на социальном уровне аспекты и импликации этих практик. В отличие от этого, механизм насильственной синергии – чисто антропологический, действующий не на социальном уровне, а на уровне индивидуальной личности, рассчитанный на то, чтобы «дойти до каждого человека», как гласила установка тоталитарной пропаганды. Его эксплуатация есть техника контроля и изменения сознания человека, и контроль над сознанием, управление сознанием – существенно более тотальная форма управления и контроля, нежели управление антропотрендами. Цель здесь – в точном смысле *абсолютный* контроль: как указывает Пятигорский, «тоталитарному государству есть дело до *всего*» (курсив автора)<sup>56</sup>.

В итоге тоталитарное общество выступает как своего рода сингулярность – система, в которой проблема управления антропологическими трендами вполне решена, однако таким путём, который напоминает лечение головной боли посредством отрубания головы. Сама антропологическая реальность подвергается здесь насильственной и радикальной редуцирующей – если угодно, ампутирующей – трансформации. В свете этого тоталитаризм в из-

вестном смысле и известной мере, может быть сближен с пост-человеческими трендами, которые предполагают утрату видовой идентичности Человека.

Спросим теперь: что дают эти исторические примеры для общей постановки и решения нашей проблемы? Для ответа на данные примеры нужно взглянуть ближе. Покуда мы всего только убедились, что в них имела место некоторая работа с антропологическими трендами, но далее требуется оценить само содержание этой работы, её техники, методы. И тут мы замечаем, что если оставить в стороне сингулярный, полупатологический случай тоталитаризма, то в других примерах работа с антропотрендами практически не развивалась в антропологической сфере. Антропотренды, отвечающие античным практикам себя, в своей борьбе с соперничающими трендами использовали критику доктрин этих практик, вероятно, также применяли обычные приёмы борьбы и вытеснения конкурентов на рынке услуг – всё это суть, очевидно, не антропологические средства. В другом примере доминирующий православный антропотренд, определяемый исихастской практикой, должен был утверждать свою доминантность по отношению к нескольким отличным от него, «уклонистским» трендам: к тем, что определялись ересями; к тренду, отвечающему так называемому «византийскому гуманизму», тяготевшему к античной культуре; к родственному тренду «латинофранков», устремленных к католическому Западу. В данном случае уже сами эти тренды и отвечающие им практики не могут быть названы в собственном смысле «антропологическими» – скорее, это тренды и практики религиозные, культурные, интеллектуальные. Нередко пристальный взгляд обнаружит в них и антропологические аспекты, однако они остаются имплицитными, на заднем плане. Средневековый человек прочитывал себя в религиозном дискурсе, и даже в самом исихазме с его практикой радикальной трансформации человека антропологический процесс описывался и толковался почти исключительно в религиозных терминах. Соответственно и те средства, которыми обеспечивалась доминантность исихастского антропологического тренда, здесь не носили специфически антропологического характера.

В итоге, хотя в наших примерах и присутствуют элементы постановки и решения проблемы управления антропотрендами, однако сама проблема здесь ещё не ставилась в явном виде как

проблема антропологии, и для её решения не развивались собственно антропологические методы и практики. В отличие от этого, сегодня мы обращаемся к данной проблеме в принципиально иной ситуации, когда антропологический уровень реальности не только описывается и трактуется напрямик, как таковой, в явно антропологическом дискурсе, но и признаётся определяющим уровнем. И в такой ситуации постановка проблемы не может непосредственно опираться на описанный исторический опыт, она должна быть новой.

2. Не столь трудно наметить основные вехи для общей постановки проблемы.

– Понятно, что проблема управления не может ставиться и тем более решаться абстрактно, по отношению к совершенно неопределённым антропотрендам, и потому в первую очередь требуется конкретизировать хотя бы в общих характеристиках ту совокупность антропотрендов, возможности управления которыми мы хотим изучить. Для этой цели необходимо зафиксировать некоторую антропологическую ситуацию, которую мы избираем своим предметом, и возможно полнее выявить в ней порождающие её антропотренды, после чего проанализировать их природу и свойства.

– Далее на следующей стадии необходима рефлексия самой задачи управления: что, собственно, понимается под «управлением антропотрендами», что оно включает в себя и какие цели преследует.

– Вслед за этим очередная стадия должна быть посвящена изучению методов и способов воздействия на антропотренды. Желательно составить как можно более полный репертурий таких средств воздействия, выделить их основные и наиболее эффективные виды и сформировать их рабочий арсенал.

– И наконец следом за этими подготовительными стадиями может развёртываться само решение проблемы: в рассматриваемой антропологической ситуации мы избираем определённые тренды, по отношению к которым ставим те или иные задачи управления (стимуляции или, напротив, купирования, коррекции, модификации, трансформации и т. д.), после чего формулируются стратегии, программы и детально описываются процедуры, посредством которых должны достигаться требуемые воздействия на эти тренды.

Выбор антропологической ситуации, разумеется, очевиден: наиболее полной и основательной информацией для анализа мы можем располагать относительно нашей современности, и плюс к тому именно для современности разбираемая проблема более всего актуальна. Соответственно наша первая задача – выделить и описать те антропологические тренды, которые присутствуют в антропологической ситуации наших дней и в своих взаимосвязях, взаимодействиях формируют антрополандшафт современности.

Согласно исторической последовательности антропоформаций, какую она выстраивается в синергийной антропологии, современность характеризуется как период вхождения в Виртуальную топика Антропологической Границы. В данной топике множество принадлежащих к ней антропологических обнаружений является самым сложным и смешанным, самым гетерогенным по характеру и природе практик и трендов. По нашей трактовке виртуальности, любое актуальное антропологическое проявление может, вообще говоря, иметь свои всевозможные «виртуализации», или же виртуализованные версии – недоактуализованные, недо воплощенные осуществления, которые будут, по определению, принадлежать Виртуальной топике. Это значит, что данная топика включает в себя виртуализации антропологических проявлений и практик из всех прочих топик – Онтологической, Онтической и трёх гибридных. Наряду с этим она может включать также и автохтонные практики, не восходящие к каким-либо прототипам из других топик, но представляющие собой новые, специфически виртуальные феномены. Кроме того, необходимо учитывать, что реальная антропологическая ситуация отнюдь не исчерпывается проявлениями, принадлежащими к доминирующей топике. Антропологические проявления иной природы не только всегда присутствуют в ней, но и могут играть значительную роль, особенно в такие периоды, когда доминирующая топика, как Виртуальная топика в наше время, лишь начинает утверждаться и укрепляться в своей доминантности.

Описание ансамбля трендов мы начнём с наиболее существенной и интересной их категории – с тех трендов, в которых участвуют новые антропофеномены, выражающие специфику нашей современности, и воплощаются новейшие тенденции в развитии Человека, имеющие наибольшую вероятность влияния на его бу-

душее. Нет сомнений, что в эту категорию мы должны в первую очередь включить тренды, ориентированные к Пост-человеку. Хотя само это понятие остаётся не вполне определённым<sup>57</sup>, с ним связана целая группа активно развивающихся стратегий и программ, которые предполагают отказ человека от собственной видовой идентичности, исчезновение человека как вида с заменой его неким кардинально иным существом, и эти широко обсуждаемые стратегии признаются сегодня самой радикальной из всех антропологических новаций.

Согласно нашей универсальной методологии, анализ избранной группы трендов необходимо начать с точного установления их природы посредством топической локализации. Существующие сегодня «постчеловеческие тренды» разнообразны, взаимно различаясь прежде всего выбором той или иной конкретной реализации Пост-человека: в форме мутанта, киборга или, как намечает трансгуманистское движение, компьютерной программы. Однако у них всех имеется важная для нас объединяющая черта: все постчеловеческие тренды являются *технологическими*. Те антропологические практики, которые осуществляются в них, связаны с определёнными технологиями, и, более того, само антропологическое существо этих практик определяется этими технологиями – их цели и средства диктуются технологическими возможностями и перспективами. Так, компьютерные технологии, когда их начинают применять в антропологической сфере, диктуют один набор антропологических практик и стратегий, генные технологии – другой. И это значит, что *антропология здесь оказывается подчинённой технологии*. Однако характер сочетания, переплетения антропологических и технологических аспектов в постчеловеческих трендах надо рассмотреть пристальней, ибо он и является главным фактором для диагностики этих трендов, определения их топической природы.

Отношения антропологии и технологии наиболее прозрачны в трендах, которые ориентированы на мутантов и связаны с генными технологиями. Здесь обе сферы чётко разделены: в этих трендах человек не трансформирует себя, не развивает никаких практик себя, но лишь определённые научно-технологические приемы; однако последние имеют радикальные антропологические последствия. В них человек конструирует некие существа, которым предназна-

чает стать его преемниками, его заменой: он предполагает, что, изготовив Пост-человека-мутанта, уступит ему своё место, а сам при этом исчезнет – иными словами, совершит видовой суицид, ибо мутант мыслится совсем новым видом или смешением видов. Как следует квалифицировать столь любопытный тренд? Его реализация – двустадийный процесс: сначала – научно-технологические практики изготовления мутанта, затем – уход человека со сцены и замена его мутантом. Очевидным образом мутант выступает здесь как цель, или же «назначение» человека. Тем самым человек, осуществляющий данный тренд, принимает, что назначение Адамова потомка достигается посредством научно-технологических практик – иными словами, в актуализации отношения человека к природе, мирозданию, а не отношения к себе самому или к онтологическому либо онтическому Иному себе. И это значит, что *рассматриваемый тренд тесно связан с формацией Человека Безграничного*, в которой человек конституируется именно в отношении к мирозданию, в когнитивных и технологических практиках. В обычной версии этой формации, принадлежащей Новому времени, человек предстаёт как сущее, которое, актуализуя своё отношение к бесконечному мирозданию во всевозможных когнитивных и технологических практиках, бесконечно совершенствуется. В данном же случае человек посредством некоторого определённого класса когнитивных и технологических практик, техник изготовления мутанта, осуществляет своё назначение отнюдь не в бесконечном совершенствовании, а в самоустранении и замене себя радикально иным существом. Конститутивным отношением для него по-прежнему выступает отношение к природе и мирозданию, и в силу этого он и здесь может быть отнесён к формации Человека Безграничного. Это поучительный вывод, показывающий существенную особенность эволюции феномена Человек: один из влиятельных антропотрендов наших дней принадлежит к антропоформации, которая уже давно не является доминирующей, будучи вытеснена с этой роли сначала Онтической, а затем Виртуальной топикой. Нет сомнения, что данный факт обусловлен тем огромным влиянием и значением, которое для современного человека продолжает сохранять научно-технический прогресс, пусть он уже и не выступает определяющим принципом доминирующей антропоформации.

Однако в рассматриваемом тренде формация Человека Безграничного отнюдь не воспроизводится в прежнем виде; теперь перед нами новая и совершенно иная её версия. Актуализация отношения к мирозданию теперь не бесконечное совершенствование человека, но генетическое дизайнерство, проектирование и конструирование парка существ-фантазмов, занимающих его место. Трудно не согласиться, что в чисто антропологическом плане, «с точки зрения человека», это странная стратегия, обосновать которую весьма трудно. Ясно, что она подсказывается не ситуацией человека как такового, а ходом научно-технического развития, открывшимися технологическими возможностями, и выбор её говорит о наметившемся расхождении между технологией и антропологией. На поверку тренд к мутантам показывает, что впечатляющие успехи научно-технологического прогресса сочетаются с упадком человека, антропологическим кризисом. В сопоставлении с классическим воплощением Человека Безграничного современная его версия носит ущербный, закатный характер: если в пору Ренессанса и Просвещения человек уверенно видел свои цели в развитии, развёртывании собственной природы, не сомневаясь в её неисчерпаемых потенциях и ресурсах, то сегодня в тренде к мутантам, а в той или иной мере и в других постчеловеческих трендах, он отказывается от дальнейшей работы самопреобразования и саморазвёртывания – отказывается от себя, от своей природы. Перед нами антропологическая капитуляция: в отношении к самому себе человек здесь избирает и культивирует игру на понижение, уход со сцены, видовой суицид.

В связи с этими выводами следует сопоставить анализируемый тренд с другими антропологическими стратегиями, также предполагающими радикальную трансформацию человека и в этом смысле его «отказ от себя». В дискуссиях современной антропологической ситуации, её трендов и стратегий «отказ от себя» – важный концепт, привлекающий большое внимание. Напомним, что в концепции практик себя Фуко отказ от себя (от собственной самости, индивидуальности, идентичности), разрушение себя утверждается в качестве главной установки христианской аскезы и даже христианской антропологии в целом, но в нашем разборе концепции Фуко<sup>58</sup> такая позиция критиковалась и отвергалась. В рамках синергичной антропологии радикальная (ауто-)транс-

формация человека, всегда включающая и аспекты отказа от себя, составляет существо стратегий из Онтологической топики, духовных практик. При этом, как мы подробно показываем в «Фонаре Диогена», христианская практика, ориентированная к Телосу личного бытия-общения, представляет собой не разрушение, а созидание личности, хотя на ранних стадиях она и предполагает отбрасывание прежнего строя сознания и существования, отказ от «ветхого» себя, который не является личностью, а формируется безличными воздействиями и обстоятельствами обыденного существования. Здесь отказ от себя понимается и актуализуется глубоко диалектически: это не самостоятельная личностная установка или стратегия, но лишь исходный момент созидания себя в размыкании к Инобытию (синергии) и претворении в Инобытие (обоже-нии). Сходную функцию выполняет отказ от себя и в мистериальной религиозности, влияние которой сохранялось в европейской романтической и идеалистической традиции; эту мистериальную диалектику самоотказа-ради-самообретения ярко выразил девиз Гёте *Stirb und werde!* (*Смерть – для жизни новой!*) Напротив, в духовных практиках восточных религий, ориентированных к имперсональному Телосу, аспекты отказа от себя, отбрасывания себя играют совершенно иную роль: здесь они самоценны, самодовлеющи и фундаментальны, поскольку Телос этих практик (Нирвана, Великая пустота и т. п.) полностью чужд любым началам личности, самости или самоидентичности. Возвращаясь же к постчеловеческому мутант-тренду, мы видим, что курс на замену человека мутантом означает такой отказ от себя, который не интегрирован ни в какое дальнейшее самосозидание. Здесь отказ от себя – окончательное решение человека, финал его пути. Отсюда можно заключить, что в персонологическом аспекте, в трактовке субъектности мутант-тренд в известной степени тяготеет к дальневосточной религиозности, ближайшим образом буддийской.

Согласно проделанной диагностике мутант-тренда, он внутренне противоречив. Выражая собой вместе с прочими постчеловеческими трендами новейшие, ультрасовременные тенденции в развитии человека, он вместе с тем не связан с формацией Виртуального Человека, которая ныне завоевывает доминантность, но квалифицируется нами как странноватый, «капитулянтский» извод формации Человека Безграничного, которая давно перестала

быть доминирующей, устарела. Игнорируя интегральные задачи антропологии, обращённые к человеку-в-целом, этот тренд – запоздалый плод чисто наукоцентристского мирозерцания, абсолютизовавшего научный прогресс и видевшего назначение человека в служении его интересам.

В немалой мере эти черты разделяют и другие постчеловеческие тренды – киборгизации и трансгуманизма. Как мы сразу заметили, они также являются технологическими трендами, в которых технологии отдаётся примат над антропологией, и эта структурная особенность опять-таки влечёт связь с формацией Человека Безграничного. Эта связь достаточно очевидна. Тренд киборгизации реализуется в практиках, цель и содержание которых состоит в предельном и всестороннем расширении «интерфейса мозг – машина» (ИММ), т. е. всех форм взаимодействия и соединения человека и компьютера. По определению, эти практики конститутивны для участников тренда; иными словами, в данном случае человек конституируется в актуализации своего отношения к компьютерной реальности, связи *Человек – Машина*. Есть два разных рода таких практик: внедрение, вживание в человека машинных элементов («актуальная киборгизация») и погружение человека в мир машины, киберпространство («виртуальная киборгизация»). Они рассматриваются как взаимно дополнительные. Актуальная киборгизация продвигается от вживания в тело простейших чипов, заменяющих или улучшающих, усиливающих те или иные органы тела, к нейронным имплантатам, заменяющим целые участки мозга; виртуальная киборгизация продвигается к трёхмерным киберпространствам с полной сенсорной иллюзией пребывания в них; при этом нейронные имплантаты должны сделать возможным вхождение в эти пространства посредством чисто мыслительного акта; в итоге, как синтез двух русл, пространство сознания и киберпространство достигнут полного объединения, а человек станет подлинным гибридом человека и машины, киборгом.

Как видно отсюда, киборг-тренд, в отличие от мутант-тренда, связан с двумя разными типами конституции человека: если практики актуальной киборгизации – обычные научно-технологические практики в сфере компьютерных и био-технологий, то виртуальная киборгизация включает в себя не только развитие киберпространств, но также вхождение и пребывание человека в этих про-

странствах, т. е. виртуальную антропологическую практику. Тем самым данный тренд связан и с двумя разными антропоформациями: в научно-технологических практиках человек конституируется как Человек Безграничный, в виртуальных – как Человек Виртуальный; так что в итоге киборг-тренду соответствует смешанная, гибридная формация. При этом необходимо заметить, что, как и в случае мутант-тренда, Человек Безграничный возникает здесь не в своей классической репрезентации, а в некоей новой и оригинальной: в киборг-тренде он конституируется не отношением к безграничному мирозданию, а к машине, к артефактной реальности. Подобная конституция имеет целый ряд специфических особенностей, изучение которых входит в задачи философии и антропологии техники. Нельзя также забывать, что все указанные связи с антропоформациями характеризуют именно киборг-тренд, т. е. сообщество, в котором культивируются практики, ведущие к киборгу. Телос же этого тренда, сам киборг, будучи Пост-человеком, по определению, уже не принадлежит никаким антропоформациям.

3. Наконец, тренд трансгуманизма может естественно рассматриваться как предельная форма киборгизации. В киборг-тренде, даже на стадии синтеза актуальной и виртуальной киборгизации, интерфейс мозг-машина ещё не совпадает со всем сознанием: достигаемое здесь объединение пространства сознания и киберпространства не есть ещё их отождествление. Тем более ИММ не совпадает здесь со всем человеком. Однако в логике киборгизации как процесса сращения человека и машины довольно естественно счесть такое полное совпадение конечной целью всего процесса. Понятно, что главным препятствием на пути к этой цели является телесность, соматический субстрат человека, который заведомо инороден и чужд машине. Доктрина и движение, носящие название «трансгуманизма», предполагают простейшее, «хирургическое» устранение этого препятствия. Развитие ИММ, достигаемое в ходе киборгизации, даёт возможность перевода содержаний сознания в оцифрованную форму, доступную для ввода в машину; причём такому переводу поддаются отнюдь не только интеллектуальные содержания, но равно и содержания, связанные с психической жизнью, с настроениями человека, а также работа физиологических систем организма, как она репрезентирована в мозгу, и т. д. В ка-

честве отправной гипотезы здесь принимается, что содержание сознания допускает указанный перевод полностью или по крайней мере такой перевод возможен для «всего существенного» в сознании. По выполнении перевода, сознание (или «всё существенное» в сознании), принявшее форму «программного обеспечения» или компьютерного файла, отчуждается от своего оригинала, связанного с мозгом человека, и вводится в некую обширную суперкомпьютерную сеть. Это оцифрованное, или «компьютеризованное» сознание и есть трансгуманистическая версия Пост-человека, а сеть, содержащая его, играет роль среды обитания.

Антроподиагностика тренда не столь сложна. Прежде всего, как и в случае киборг-тренда, в качестве конститутивного антропологического отношения здесь принимается отношение человек – машина; и человек, конституирующийся в актуализации своего отношения к машине, принадлежит к формации Человека Безграничного, являя собой его особую современную репрезентацию. Она близко родственна той, что реализуется в киборг-тренде, но в ряде аспектов отличается более радикальным разрывом с человеком и обнаруживает скорее общность с мутант-трендом. Реализация тренда первоначально заключается в последовательно продвигающейся «оцифровке сознания», которая осуществляется с помощью актуальной киборгизации; затем эта стадия, общая с киборг-трендом, дополняется новой, состоящей в собирании воедино всех компьютеризованных содержаний сознания и размещении их в компьютерной системе. Эта заключительная стадия более родственна мутант-тренду: в данном случае рядом с человеком изготавливается некое сущее, предназначенное стать ему заменой. За счёт этого здесь, как и в данном тренде, налицо радикальный отказ человека от себя, «видовой суицид». Даже и более того: отказ тут происходит не от какого-то одного вида в пользу другого вида или гибрида, но от всей системы видов, всей живой природы, разделяющейся на виды. У Пост-человека трансгуманизма полностью устранена вся биологическая природа человека, заменяемая компьютерным субстратом, что Делёз характеризовал и приветствовал как «реванш сил кремния над углеродом». Разрыв с человеком идёт здесь гораздо дальше, чем в других постчеловеческих трендах: тут мы сталкиваемся уже с пределами применимости самых общих понятий антропологического дискурса, таких как

«жизнь» или «существо» (неприменимость понятия «организма» очевидна). Применимость этих понятий к Пост-человеку трансгуманизма – открытый вопрос. Считать ли жизнью существование оцифрованного сознания в компьютерной сети на базе кремниевых чипов? Конечно, мы сразу склонны к отрицательному ответу, и всё же требуется анализ, поскольку в ситуации есть много недоопределённых факторов. «Жизнь» предполагает регулярный обмен «живого» энергией и веществом с окружающей средой; и данный аспект в самом трансгуманизме не особенно ясен: «сознание» размещается в (супер) компьютерной сети, но как поддерживается её существование? Вдобавок существует и хорошо известная в биологии «трудность однозначного определения жизни». Но, разумеется, в любом случае возможность отнести Пост-человека трансгуманизма к области «живого» крайне проблематична. То же относится и к понятию «существа», ибо последнее предполагается «живым существом». С другой стороны, однако, сознание и в новом модусе своего существования должно будет сохранить черты самовоспроизводящейся и развивающейся системы, а также обладать предикатами самосоотнесения, т. е. быть самосознанием, и т. п.

Как видим, телос трансгуманистического тренда очерчивается пока ещё недостаточно отчётливо, а отчасти и противоречиво. Тем не менее основные выводы диагностики тренда могут уже быть сделаны. По отношению к антропоформациям структура тренда парадоксальна: он целиком реализуется в когнитивных и технологических практиках и тем самым принадлежит к формации Человека Безграничного в его вышеописанной новой репрезентации, но при этом телос тренда, Пост-человек трансгуманизма, – сугубо виртуальное образование (уточним: этот Пост-человек, относясь к виртуальной реальности, не принадлежит формации Виртуального Человека, ибо уже не является человеком). Сравнительно с другими постчеловеческими трендами, здесь достигает максимума, апогея разрыв с человеком, причём важно заметить, что переход к Пост-человеку носит характер отнюдь не расширения и обогащения исходной формации, а прямо напротив – характер радикальной редукции, ампутации, отбрасывания множества аспектов и измерений человеческого существа и существования. Несомненно, что отсечению или по меньшей мере кардинальной деформации имеет подвергнуться не только телесность человека, но и сфера его эмоций,

эстетические восприятия, область этики, интерсубъективные проявления и социальная жизнь и т. д. и т. п. – перечисление этих сторон, собственно говоря, излишне, коль скоро отбрасывается – что, как мы говорили, очень вероятно – сама жизнь как таковая. Взамен всего этого усиленное развитие получают стороны сознания, объединяющие его с «машинным разумом»; в полном спектре способностей и активностей человека они составляют весьма узкий сектор.

Подобная картина тренда и его телоса рождает вопросы о его корнях, мотивациях. С учетом всех редуций, урезаний, неузнаваемых деформаций человека, к которым направлен этот тренд, чем же может питаться рост популярности трансгуманизма, что привлекает к нему сторонников? Главную роль здесь, несомненно, играет продолжающийся культ научно-технического прогресса – определяющая черта Человека Безграничного. В нашу эпоху она приобретает новые особенности. Давно уже общая установка примата технологии над антропологией, технопрактик над антропопрактиками принимала у многих форму культа машины и веры в превосходство машины над человеком. Сегодня стержень прогресса, основа технотронной цивилизации – компьютерные технологии, и машину олицетворяет компьютер – машина *par excellence*, универсальная панмашина. Одновременно отношение человек – машина переходит в новую фазу: к прежней идеализации и абсолютизации машины, безусловному и необоснованному доверию к ней всё больше, заметнее присоединяется неверие человека в себя. В самоощущении, самосознании людей всё более отчётливо пробивается мотив поражения и дезориентации, глобального краха, переоценки своих былых амбиций и отказа от них. Всё в большей мере это самосознание существа, которое не сумело самореализоваться во всей полноте имевшихся у него возможностей и потенций. Триумф машины соединяется с кризисом человека: если первая – феноменально успешный проект, то второй, в особенности на этом фоне, – проект несовершенный и неудачный. И в свете этого логичным и оправданным становится вывод трансгуманизма – признание безусловного и окончательного превосходства машины над человеком и принятие стратегии перевода человека в машинную форму с отбрасыванием всего того, что в эту форму не переводится. Сомнительный проект следует закрыть, переведя остатки его ресурсов в проект успешный. Разве не так?

Бесспорно, так, но всё же при определённых предпосылках. Главная – это понимание человека согласно формации Человека Безграничного, и притом в рамках той репрезентации последнего, где конститутивным антропологическим отношением становится отношение человек – машина. Как мы показывали<sup>59</sup>, уже и классическая версия Человека Безграничного не имеет полноценного принципа и способа антропологической конструкции, вследствие чего он по своей конституции недооформлен, недоопределён. В указанной же современной версии человек выстраивается, замыкает себя в технологических практиках некоторого выбранного рода и потому обладает крайне «участняющей» конституцией. И в итоге трансгуманистический тренд обнаруживает довольно обманчивый и ущербный характер: притязая на максимальную реализацию возможностей развития человека, на воплощение новейших тенденций этого развития, этот тренд на поверку связан с устарелыми представлениями и неоправданными допущениями о человеке. Он несёт печать узости и ограниченности антропологического видения. В той или иной мере эти качества демонстрируют все постчеловеческие тренды. Установка примата технологии над антропологией приводит к тому, что, сочетая ориентацию на «последнее слово» технологического прогресса с архаичностью антропологических позиций, эти тренды обретают весьма примитивную природу: в основе их всех – сценарии кройки гуманоидов по лекалам технологического, а не антропологического свойства. И потому они не способны дать адекватный ответ на вызовы современности. Сегодня, в пору критических перемен в человеке, такой ответ явно требует рассмотрения не только и не столько технологических, сколько личностных сценариев и стратегий, требует примата антропологии над технологией.

## Глава 5. Субъект: под знаком идеи возвращения

После шокирующих и не всегда беспочвенных заявлений о смерти *Бога, автора, человека* онтологический статус субъекта зримо и ожидаемо пошатнулся. Поправить ситуацию или окончательно преодолеть её академическое сообщество планировало двумя способами. Один предполагал рационально сублимировать субъект до его сущности, сущностного качества или состояния, т. е. до субъектности или субъективности, что можно попытаться сделать как в рамках традиционной эссенциальной философии, платонизма, так и в рамках интеллигибельной феноменологии гуссерлевского типа. Другой предписывал клонировать субъект до полисубъектности, уповая на тотальную коммуникацию единиц складывающейся множественности, на «коммуникацию без границ». Очевидна, однако, недостаточность, паллиативность обоих этих путей, ибо на том и на другом реанимируемая фигура сильно теряет в онтологическом весе. Проблема восстановления субъекта в его бытийных правах и границах остаётся неконъюнктурно актуальной. Без такого рода реабилитации положение человека, да и всего живого в мире, действительно окажется незавидным.

### Онтологический и гносеологический ракурсы субъект-объектной оппозиции

Среди множества философских толкований понятий «субъект» и «объект» имеет смысл выделить два важнейших: *онтологическое* и *гносеологическое*. Содержание гносеологической трактовки, гораздо чаще дающей о себе знать, удачно подытоживает В.В.Соколов: латинские термины «субъект» и «объект», являющиеся аналогом соответствующих греческих (аристотелевских) терминов и вошедшие во все европейские языки, «представляют максимально общую констатацию *познавательных-действенных отношений человека* (курсив мой. – А.Ф.) с противостоящей ему реальностью»<sup>60</sup>. Классическое видение гносеологически понятого субъекта запечатлено в картезианском *cogito ergo sum*, в *Я как мыслящей вещи*. Неокартезианец Э.Гуссерль преподносит субъект как *Я, взятое вме-*

*сте с чистой жизнью его сознания*, в которой и благодаря которой существует весь объективный мир, и существует именно для этого Я<sup>61</sup>. Онтологическую трактовку, априори предпочтительную для нас, в первом приближении встречаем у М.Хайдеггера. Субъектом он именуется «пред-лежащее, то, что, будучи основой, всё собирает вокруг себя как центра. Такое метафизическое значение понятия “субъект” ближайшим образом лишено ещё особо подчёркиваемого отношения к человеку и уж тем более к “я”»<sup>62</sup>. Человек, в хайдеггеровской логике, становится субъектом только в Новое время, потеснив с этого места всех прочих претендентов. В предмодерновой философии ситуация была заметно иной: «*всё сущее*, поскольку оно есть сущее», наделялось субъектным статусом; минералы, растения и животные ничуть не уступали тут людям<sup>63</sup>.

Итак, гносеологически понимаемый субъект имеет зримый человеческий облик, но на общем метафизическом плане остаётся фигурой заведомо и навсегда однобокой, не обладающей фундаментальным превосходством перед объектом и потому склонной к объективации, к замене живой, искусной мысли искусственным машинным интеллектом. Онтологически понимаемый субъект определённо первенствует над объектом, но не гарантирует бытийного возвышения человека, хотя, очевидно, и не должен категорически препятствовать антропологическому подъёму. В этой связи М.Хайдеггеру можно адресовать упрёк в чрезмерной деантропологизации субъекта. Так недолго возвести в этот ранг и кучу мусора, что лежит на мостовой и принуждает прохожих огибать её. Разумеется, безудержное очеловечивание онтологического субъекта опрометчиво. И всё же, думается, не субъективация нововременного человека, а её излишества (прежде всего, десубъективация природы) кардинально урезают, скрадывают спектр его отношений с миром, ограничивая их, по сути, сегментом познавательно-деятельностным. Метафизически строгим следует признать следующую тезис: *статус субъекта есть онтологический минимум для человеческого существа, притом что узурпация субъектной сущности человеком самоубийственна для него*.

Субъект и объект позволительно соотносить, в продолжение хайдеггеровской мысли, как оппозицию трансцендирующего и возвращающегося к себе центра и неспособной к трансценденции и безразличной к возвращению периферии. Субъект-центр, выходя

за собственные пределы, превращается в свою противоположность, выстраивает объект-периферию, поворачивая затем обратно к себе. Объект есть субъект в инобытийном состоянии, есть промежуточный результат развития субъекта, подготавливающий его истинное восстановление. Именно в нём, в этом восстановлении, возвращении к себе субъект открыто выказывает своё бытийное состояние.

Философия субъекта усматривает метафизическую особенность объекта в его неспособности быть первичной онтологической инстанцией, обладать самобытностью, подлинно самостоятельным существованием. По большому счёту, как ни парадоксально это звучит, объект не способен быть даже самим собой, хотя бы только и исключительно объектом. Для подтверждения своего онтологического суверенитета он должен центрировать себя, пройти процедуру самоотжествления, что выше его сил, принципиально невозможно. То прерогатива субъекта, который порой и местами объективируется, превращается в объект, чтобы застыть в этом сомнительном упадничестве либо чтобы использовать образовавшуюся превращённую форму в качестве поручня собственного развития. Субъект без особых усилий оборачивается своей объектной противоположностью. Гораздо труднее ему вернуться к самому себе. И неизмеримо сложно, почти невозможно возвыситься до абсолюта. Впрочем, а нужно ли ему это? Ответственность-то ведь какая: за всех и за всё! С объектом проблемы заметно иные. Ему никогда не стать ни абсолютом, ни субъектом. Изменяя самому себе, он всегда находится в плену у *иного*, вполне определённого или донельзя расплывчатого. В лучшем случае объект оказывается онтологически производной инстанцией: чьим-то дубликатом, заместителем, кем-то сделанной вещью, остатком чего-то, останками кого-то. Он может быть инстанцией вспомогательной: зеркалом, в которое всматриваются, чтобы лучше разглядеть себя; стенкой или трамплином, от которых отталкиваются, чтобы занять более выгодное положение. Абсолют однозначно умалется в объекте. Субъект демонстрирует себя в объектной среде, манипулирует ей, не имея возможности, однако, вовсе обойтись без неё. Она необходима ему для выявления и снятия отчуждения. Ибо субъект в своей наивно-идиотской непосредственности, с неизведанной отстранённостью от самого себя обречён на нигилистическое угасание. Г.В.Ф.Гегелю принадлежит открытие такого измерения

чистой субъективности, «которое представляет собой ничто»<sup>64</sup>. Ж.Ипполит здесь, наверное, прав, как и Д.Лукач, акцентирующий внимание на том, что в гегелевской диалектической онтологии непосредственность выступает поначалу непреодоленным ещё отчуждением<sup>65</sup>. На страницах «Феноменологии духа» читаем: только «восстанавливающееся равенство (субстанции-субъекта. – А.Ф.) ...а не некоторое первоначальное единство как таковое или непосредственное единство как таковое, – есть то, что истинно»<sup>66</sup>. Для субъекта объект оказывается той инаковостью, не удостоверившись в онтологической ущербности которой невозможно обнаружить и изжить онтологические недостатки в себе.

Что же в конкретном плане допустимо квалифицировать как объект? Бога монотеистических религий – нельзя, не впадая в кощунство или унылый наукообразный атеизм. Конечно, о сверхъестественном можно рассуждать как об объектном сублимате заблуждающегося или ложного сознания. Да что толку! Никого это не убедит. Ревностный боголюбец и истовый богоборец обращаются не к истукану-объекту, а к особенному субъекту. Объективируя, мы умаляем не только религиозный, но и всякий метафизический абсолют: *мировой разум* и *мировую волю* философского идеализма, *живой космос* и *одушевлённую природу* гилозоизма. Материя философского материализма онтологически равна объекту лишь будучи субстратом, но никак не субстанцией. Именно с материей-субстратом, достаточно пассивной инстанцией с, вероятно, неположенным по отношению к ней активным началом имеет дело естествознание с рубежа Нового времени. Метафизик, видящий в природе субстанцию и, следовательно, субъект, с объективистски ориентированным физиком никогда не договорятся.

Анализ взаимосвязи субъекта и объекта обязывает к рассмотрению их предикативных форм. Они отличаются двоящимися смысловыми значениями. Позволительно вести речь, по крайней мере в русском словоупотреблении, о субъектном и субъективном, с одной стороны, и об объектном и объективном – с другой. Субъектное и объектное – почти целиком, в роли первой производной, принадлежащее соответственно субъекту и объекту. Субъективное и объективное – принадлежащее соответственно субъекту и объекту в той или иной степени, некоторым образом, но и уж точно не только им, а непременно и иному. Так, имеющееся

субъективное мнение предполагает наличие с ним соотносимого и ему противопоставляемого объективного знания. Последнее в свою очередь не может пребывать исключительно в самом себе, в тотальном отвлечении от бытийствующего субъекта. Если оно и обладает каким-то суверенитетом, скажем, содержательным, то только по отношению к субъекту бытийно усечённому, сугубо познающему. Тут обнаруживается ещё одна концептуальная особенность рассматриваемых лексем: «субъективное» и «объективное» задают скорее гносеологический контекст, «субъектное» и «объектное» – онтологический. Быть гносеологически объективным – значит существовать независимо от чьих бы то ни было, прежде всего человеческих, познавательных потенций и усилий. Быть онтологически объективным – значит не до конца утратить самобытность субъекта, его способность к внутреннему преобразованию. Вон дом за окном. Он объективен гносеологически, потому что после постройки и до разрушения наличествует независимо от того, познаёт его кто-либо или нет. Но онтологически объективным его признать нельзя: он смоделирован архитектором и сооружён бригадой строителей, т. е. существует в зависимости от воли, сознания и действий людей. Дерево возле дома, даже если оно намеренно посажено кем-то, с большим правом претендует на статус онтологически объективного. Его претензии подтверждаются мерой субъектности, бытийной самостоятельности, которая осталась ему присуща. Корнями дерево цепко врастает в землю, кроной упрямо тянется ввысь... и никуда не спешит, мерно сбрасывая и возвращая себе листву. Невозвращение здесь – знак гибели.

По сравнению с «субъективным» и «объективным», в звучании и написании «субъектного» и «объектного» много больше собранности, рельефности. Морфологические структуры означаемого и означающего взаимообуславливают друг друга. Онтологической подоплёкой субъектного и объектного может выступать не только континуальное, но и мозаически-дробное сущее, план выражения коего ограничивается номиналистическим (не субстанциалистским) дискурсом. Однако удовлетвориться им, не говоря уже о том, чтобы связывать с ним надежду на укрепление онтологических позиций субъекта, было бы шагом легкомысленным. Объектная сфера, напроць отгороженная от субъекта, есть воплощённая, непоколебимо-непреодолимая отчуждённость, нега-

ция. Или абсолютная индифферентность. В любом случае – мертвечина. Но это полбеды. Гораздо существеннее то, что и «незапятнанная» субъектность, не сверенная с объектом, обладает весьма ограниченным ресурсом существования. Об этом уже шла речь. Остаётся экстраполировать данный тезис на сферу полисубъектности. Приблизившись к ней, мы столкнёмся с небытийной пустотой, разверзнувшейся между субъектными монадами. Их среда обитания оказывается принципиально децентрированной, настезь открытой произволу. Трансцендирование всякой монады оборачивается низвержением в бездну, безвозвратным падением субъекта. Куда надёжнее и реалистичнее для него (хотя и не без риска, конечно) не смиренно принять континуальность сущего, особо не благожелательного или попросту безразличного к нам. Но, приняв, настойчиво отыскивать в нём островки бытийной подлинности.

Отдавая предпочтение полнокровной жизни перед одной лишь познавательной её стезёй, подчиняя гносеологию онтологии, должно смело, не страшась солипсистских подвохов и объективистских демаршей, устанавливать приоритет метафизического субъекта над метафизическим объектом и утверждать, что мировая философия на магистральном своём направлении не может быть ничем иным, как только *философией субъекта*. Грекам не нужно было ждать появления Протагора и Сократа – Фалес и Гераклит, описав *живой космос*, уже провели презентацию метафизического субъекта. Античными натурфилософами особо подчёркивается его способность регулярно возвращаться к самому себе. Собственно и для Сократа парадигма возвращения – одна из важнейших. Именно на неё он опирается, когда, помогая ученикам расстаться с предрассудками, ожидает увидеть их вернувшимися к их истинной природе и истинному предназначению. В платонизме и христианстве субъект отправляется в заоблачную высь, и вновь не без пользы для философствующей природы. Происходит обстоятельное осмысление его как инстанции трансцендирующей, выходящей за свои собственные пределы. Её следует отличать от инстанции трансцендентальной: а) вышедшей из себя и себе уже не вполне принадлежащей; б) находящейся какой-то своей гранью за рамками онтологической и гносеологической компетенции субъекта. Трансцендирующему, как и трансцендентальному, противостоит трансцендентное – абсолютно запредельное по отношению к субъекту, если таковое сыщется. В немецкой классической

философии ангажированно субъектный дискурс, охватив собой идею субстанции, подбирается к искомой содержательной полноте. Действительно, реальность, не нуждающаяся для своего существования ни в чём, кроме самой себя, кроме единства – не механической совокупности – всех своих ипостасей, состояний, форм... не может не быть субъектом. Преодолевая абстрактную непосредственность субстанции, субстанциальный субъект превращается у Г.В.Ф.Гегеля в инстанцию, которая сама (саму) себя опосредствует.

### **Атрибутивные интенции субъекта: трансценденция и возвращение**

Нововременная философия субъекта усилиями немецких классиков получает видовое различие в зависимости от того, на какую способность своего предмета мысли она делает акцент. Так обнаруживаются конкурирующие между собой *философия трансценденции* (кантианство) и *философия возвращения* (гегельянство). Первая, наполненная пафосом критицизма, подчёркивает ограниченность, ущербность налично данного, эмпирического субъекта, его недовольство собой и тягу к иному. Выйти из себя, чтобы присоединиться к другому, слиться с ним, – таков её совет человеку и человечеству. Вольно или невольно она заигрывает с потусторонним, приобретая религиозные или квазирелигиозные черты. Вторая вовсе не нуждается в трансцендентном, но не в трансцендентальном и, разумеется, не в трансцендирующем, открыто заявляя о «смерти Бога» или исподволь демонстрируя ненужность, избыточность Его существования как непознаваемой и онтологически недостижимой вещи-самой-по-себе. Преодолевая себя, к себе же и возвращаться – рекомендует она людям. Консерватизм, в лучших своих образцах творческий и жизнеутверждающий, адекватно выражает её дух.

Отгалкиваясь от столпов немецкой философской классики, К.Маркс и Ф.Ницше, Э.Гуссерль и М.Хайдеггер, другие именитые интеллектуалы – (к)то с бóльшим, (к)то с меньшим успехом – пытались метафизически усилить обе или одну из идей в паре «трансценденция» – «возвращение» и осуществить на новой основе их неординарный синтез. Последнее не исключало появления кентаврических интеллигибельных структур.

Всё непросто с К.Марксом. Начиная уже с обсуждения им статуса философии, её целей и задач. Тут он однозначно, казалось бы, предстаёт ярко выраженным трансценденталистом. Понимая философию формой общественного сознания, а само общество – исторически развивающейся реальностью, не сводимой к совокупности индивидуальных субъектов, диалектический материалист влечётся к трансцендентальному субъекту, над практической деятельностью которого надстраивается философская мысль. Далее. Понуждая теорию не объяснять, а изменять мир, К.Маркс бесповоротно вроде бы, т. е. опять-таки трансценденталистски, ориентирует её на маршбросок в сферу практики. Однако тот же самый рейд допустимо трактовать иначе – как возвращение общественного сознания, выверенного подлинной наукой и передовой классовой ментальностью, в лоно противоречивой жизни. Причём вторая интерпретация, пожалуй, надёжнее первой, ибо учитывает мировоззренческие предпочтения материализма, в частности, постулируемую им первичность общественного бытия. Трансценденталистские мотивы открыто дают о себе знать в марксовской социологии и антропологии. По их лекалам, дабы избавиться от социального отчуждения, человек должен... полностью отдаться социальности. Правда, по ходу дела он кардинально преобразовывает её и, таким образом, меняется вследствие обстоятельств, которые сам же и подготавливает. В данном случае появляется возможность трактовать снятие отчуждения на гегелевский манер, как возвращение: к себе, преодолевшему недуг, к выправленной собственной сущности. А быть может, к сущности ещё не обрётённой. Вот только корректны ли философские рассуждения о возвратном движении к тому, чего ещё нет и не было? В сугубо временном ракурсе – вряд ли. В линейно убегающем времени вернуться вообще ни к чему нельзя. В лучшем случае возвращение подменяется здесь воспоминанием. В циклическом времени возвращение возможно, но лишь к тому, что уже было. При этом оно оказывается повторением. Становится очевидным: для концептуальной полновесности идеи возвращения требуется ограничить притязания временного, хронического дискурса.

Кардинальные изменения такого рода планируются Ф.Ницше. *Вечное возвращение того же самого*, если его трактовать как непрерывное и нескончаемое повторение, схлопывает темпоральность, уничтожает всякое «было», удерживая одно только «есть»

и не оставляя места никакому «не было». Но тогда моментально повисает фигура сверхчеловека. Его-то, по раскладу немецкого интуитивиста, ещё не было, но встреча с ним предвидится. Без разрыва замкнутой цепи существования, без отыскания в сфере сущего спасительных лакун, т. е. без следов трансценденции, сверхчеловеку не обойтись. Впрочем, бог с ним. Принесём его в жертву вечному возвращению – смысловому ядру нищезанятия, приоткрывающему нам по-настоящему бесценную реальность: и максимально ценную, и вовсе по ту сторону ценностей существующую. Эта философская композиция конгруэнтна платоновской, с эйдосом блага на вершине: и венчающим собой иерархию идеальных сущностей, и выходящим за её пределы. Кроме того, именно нетривиальное возвращение, отличное от банального повтора, стягивает рыхлый, раздробленный, пресмыкающийся, почти фиктивный субъект в твёрдо стоящий на земле субъект высокого полёта. Скрепляет союз орла и змеи. *Возвращение есть обретение подлинности или хотя бы прикосновение к ней.* Однако и трансценденталистские коннотации у Ф.Ницше не исчерпываются очерченной ранее «сверхчеловеческой». В ряду с ней стоит представление о своенравно рвущейся вонне *воле к власти*. Не совсем ясно, правда, как далеки и насколько безвозвратны её притязания. И всё же нельзя не признать: воля к власти со страниц одноимённой книги возносится и над бытием, и над становлением, претворяясь в *пафосе*. Если придать ницшевскому пафосу психологически законсообразный вид, нетрудно перейти к брентановской интенциональности. Элиминируя из неё остатки душевности, неминуемо соскальзываем к стерильно-рассудочной интенциональности гуссерлевского типа.

Э.Гуссерль – интеллигентно-коммуникативный трансценденталист. Метафизик эпохи «умершего Бога», разоблачённой безусловности, низложенной иерархии. Он среди тех, кто утратил веру в онтологическую суверенность естественного и сверхъестественного, кто ощущает эту утрату как острейшую психологическую проблему, но не способен признаться себе в этом. Отсюда весь его «антипсихологизм». В полемике с «приземлённостью» классического нововременного рационализма и релятивистскими рецидивами эмпиризма немецкий феноменолог пытается выйти к гносеологически безусловному, для чего планирует придать сознанию противоесте-

ственную установку. Логика, конечно, в этом есть, но только логика научной фантастики, а не жизнь: гносеологически безусловное действительно есть нечто противоестественное.

Трансцендентное для Э.Гуссерля – лишь коррелят, горизонт трансцендентального. Останки традиционной иерархии перевёрнуты здесь вверх ногами. Именно трансцендентальное конституирует у него всё мысле-сущее и прежде всего отмытый от психологических «пятен» субъект, точнее, структуру интеллигибельной трансцендентальной субъективности, на смещающейся в бесконечность периферии которой каждое Я размещает своё «другое Я» первого и последующих порядков, коррелятивно взаимосвязанное с редуцированными по аналогичной схеме разнопорядковыми «Я других». Там же, в центральных сегментах бесчувственной субъективности, «трансцендентальное Я» обнаруживает отдельные «интенциональные объекты», опять-таки коррелятивно соположенные ему, и целый «жизненный мир», скорее всё же измышлённый, скоординированный с мыслью, нежели порождающий её. Реверансы Э.Гуссерля в адрес идеи возвращения – дескать, всякий становящийся на путь философии обязан раз в жизни вернуться к самому себе, к «*ego* чистых *cogitationes*»<sup>67</sup> – не должны вводить в заблуждение. Однако и отмахнуться от них нельзя. Ко всему прочему, они любопытны: нам подают картезианство, поверенное ницшеанством. Неожиданно, но в меру: гуманитарии наслышаны об аисторизме Р.Декарта и «раннего» Э.Гуссерля и, благодаря М.Хайдеггеру, уведомят о симметрии эйдетического рационализма Платона и иррационализма Ф.Ницше. Почему тогда онтологию эйдосов (платонизм) не заменить их феноменологией (гуссерлианством)? Да потому, что симметрия платонизма и ницшеанства не сугубо формальная, но и содержательная: они подобны в своих исходных «пространственных» интуициях. Мир платоновских идеальных сущностей топологичен, находится в «занебесной» области, и туда же может попасть и попадает человеческая душа, вмещаемая в тело. Интуитивным «пространственником» является и Ф.Ницше, яростно защищающий чувственную реальность, мир прикосновений и бросающий вызов времени, но не истории, которая разворачивается для него в том или ином месте, в определённом природно-культурном ландшафте. В противовес ему, Э.Гуссерль – типичный «временщик», без истории и без значимого «нездешнего»: конечно, для существования чистых смыслов вовсе

не требуется пространства – достаточно чистой длительности, точной трансцендентальности. У Ф.Ницше мы сталкиваемся с возвращением ради возвращения: оно самоценно, вернее, бесценно. У Э.Гуссерля возвращение есть стадия, завихрение перманентной трансценденции. Для натурального человека, ставящего знак равенства между эмоциональной жизнью (некоторыми мгновениями её) и бытием, это отступление.

Наследуя Р.Декарту, немецкий феноменолог терпит серьёзную неудачу – жизненную неудачу тотальной серьёзности. Картезианское кредо – «Я (сомневаясь) мыслю, следовательно, существую» – привлекательно, если заключить в скобки его гносеологизм, едва завуалированной ажурной французской легкомысленностью. Пользуясь им, мне дозволяется держать в голове всякую несусветную чушь и, беззаботно жонглируя ею, крепить фундамент собственного существования. Более того, чем сильнее моё сомнение в истинности мыслимой мишуры (а оснований к тому предостаточно), тем твёрже я стою на ногах в своей повседневной практике. Если же меня влекут философские и научные штудии, то придёт уже, возвысившись над обыденностью, оперировать исключительно ясными и отчётливыми интуициями и дедуктивно-аксиоматической дискурсией. Р.Декарт разумно и снисходительно разграничивает: жизнь со всем её многообразием и фривольной доксой – одно, философия и наука с их строгостями – другое. Э.Гуссерль решает экстраполировать сциентистские требования, с общезначимостью во главе, на всю жизненную сферу, опрометчиво полагая, что аподиктическое суждение, принятое за универсальную норму, окончательным образом удостоверит существование субъекта. В итоге получаем: «Я аподиктически мыслю, следовательно... коммуницирую». Да, не живу, не общаюсь – только обмениваюсь порциями информации с калькированными то ли со «своего» редуцированного Я, то ли с усечённого Я других когнитивными моделями. Э.Гуссерль удивляет: ведь сам натерпится от искусственно насаждаемого единомыслия, а гнёт по сути в ту же сторону. Особенность «нового порядка», который выставит из университета респектабельного неокартезианца, заключается в том, что «право жить попадает под контроль науки»<sup>68</sup>.

М.Хайдеггер не доверяет науке: она проходит мимо бытия; она не мыслит, а исчисляет. Им отвергаются притязания общезначимости: чтобы быть строгим, мышление, наоборот, должно вра-

щаться в стихии многозначности. Его тревожат плоды коммуникации: они скрадывают дистанцию, сберегающую иерархический, аристократический мир. Данные тезисы хрестоматийны для хайдеггерианы и не нуждаются в цитатной поддержке. Идеи трансценденции и возвращения сплетены у немецкого философа в куда более замысловатый клубок. В ранних работах он пристальнее всматривается в первую. Для него там трансценденция, понимаемая как «превосхождение», совпадает с «существом субъекта», с «бытием-в-мире». Её, что весьма важно, «можно раскрыть и уловить не через бегство в объективное, но единственно через постоянно возобновляемую онтологическую интерпретацию субъективности субъекта, работающую настолько же в направлении противоположном “субъективизму”, насколько вынужденную отказать в следовании “объективизму”»<sup>69</sup>. С далеко идущими последствиями М.Хайдеггер уравнивает трансцендентное с трансцендирующим, ставя их привычно рангом выше трансцендентального. Здесь его посылки логически противны гуссерлевским. И в том смысле, что трансцендентное онтологически первичнее трансцендентального, и в том, что иерархия безусловно сильнее и ценнее корреляции, координации, дополнительности. По М.Хайдеггеру, мир как сущее не есть ещё бытие; мир не обладает бытийностью, а обретает её, встраиваясь во вызывающую к нему трансцендентно-трансцендирующую структуру. Называть трансцендентным то, во что или куда совершается перешагивание, немецкий метафизик не рекомендует. Трансцендентным он именуется пребывающее в превосхождении, осуществляющее его. Трансцендирующим, таким образом, оказывается в первую очередь изначально «потусторонний» себе и другим субъект, шествующий в мир, а не бегущий из мира в потусторонность. Но что это за мир? Природный? Социальный? Внутренний мир бытийствующего субъекта? Последний случай, прочитанный антропологически, предстаёт аутентично экзистенциалистским. Человек, укрываясь в мире собственных переживаний, остаётся в то же самое время чуждым этому и всем другим мирам. Он всегда свой-чужой строю жизни. Чаще – посторонний.

«Зрелого» М.Хайдеггера тяготит безысходность, бесперспективность самоедствующего потока сознания. Стремясь опереться на нечто более прочное, нежели переживаемое в себе одиночество,

он совершает *поворот*: не к социальности, на что французских экзистенциалистов-сопротивленцев сподвигли условия внешней агрессии и оккупации, а к природе, к *гению места*, который германские политики вознамерились безответственно развеять, лишив сосредоточенности, по окрестным и чужим краям, а толпа социализированных индивидов фанатично поддержала их в этом бездарном начинании. Сделанному выбору способствовала увлечённость М.Хайдеггера гилозоистической греческой натурфилософией. Такая ангажированность не могла сложиться вне пространственного, не временного, стиля мышления. Нелепо игнорировать очарованность временем, когда соответствующий термин выносится интеллектуалом в заглавия нескольких своих работ. Однако в пафосе «Времени и бытия» по крайней мере трудно уловить превознесение хроноса. Да, время, как и бытие, не есть (лишь) сущее; но бытие, как бесценная реальность, не есть ни время, ни нечто временное. Не станем оговаривать, как можно «овременить» пространство, а времени придать пространственные черты и к какой из двух метаморфоз склоняется герой наших рассуждений. Сошлёмся на его прямое заявление и удовлетворимся этой прямо-той: «...За пространством, по-видимому, нет уже больше ничего, к чему его можно было бы ещё возводить. От него нельзя отвлечься, перейдя к чему-то другому»<sup>70</sup>. Пространство, простор, местность, ландшафт, а в сопряжении с ними бытие и событие, экзистенция и возвращение – однопорядковые реалии. Раскрыть характер взаимосвязи между ними – вот где оголяется нерв хайдеггеровской философии. На категориальном уровне задача почти невыполнима. Нельзя апеллировать ни к жёсткой субординации и однозначной причинно-следственной детерминации – они не способны вывести нас за рамки «логики мщения», ни к координации – она онтологически легковесна. Смешно давать советы мастеру. Для себя же попытаемся решить в первом приближении очерченную проблему обращением к идее подвижной, пластичной иерархии<sup>71</sup>.

М.Хайдеггер, с опаской относясь к соблазнам профессиональной камерности, обращается за помощью, и безуспешно, не в ущерб логике, к языку поэтики и обыденной речи. Его зарисовки показывают и несофистически убеждают, что только в просторе, например, «даёт о себе знать и вместе с тем таится событие»<sup>72</sup>, которое «есть прозрение, возвращающее вещи их сути»<sup>73</sup>. Если

истинная философия есть философия субъекта, т. е. прежде всего онтология (и только после неё – гносеология), наделяющая бытие субъектными качествами, а бытийствующий субъект есть по преимуществу существо волящее и только «потом» мыслящее: не мышление волит – воля осмысливается, то, действительно, «вечное возвращение того же самого есть высший триумф метафизики воли, которая вечно хочет своего собственного воления... и в этом волении самой себя является своим собственным основанием»<sup>74</sup>. Формально безупречная выкладка страдает, однако, саднящим содержательным изъяном: независимостью от человека, безразличием к нему. Защищая себя, мы «инстинктивно» антропологизируем онтологию. И тогда событие, скажем, приоткрывается как такое возвращение бытия к самому себе, при котором присутствует небезразличный (к) бытию, непосторонний ему человек. Осенний листопад и подснежник в мартовской прогалине – событие для человека живущего и периодическое явление для существа познающего. Встреча людей становится событием, не банальным контактом, только в бытийно поджидающем их месте. Я могу встретиться с другом, пожалуй, когда угодно, но не где угодно. И даже самому близкому человеку я не открою, наверное, то место, возвращаясь в которое, я оказываюсь один на один с миром, и там я и мир суть одно.

### **Субъект, объект и вещь-сама-по-себе**

Отдельной строкой следует прописать или хотя бы пунктирно очертить соотносённость с субъектом и объектом *вещи-самой-по-себе*. Poleмика вокруг её содержания и статуса идёт давно, особенно остро – при обсуждении теоретического наследия И.Канта. Бытует мнение и в стане материалистов, и в стане идеалистов, что кантианство внутренне противоречиво и оппортунистично по отношению к двум «основным направлениям» философии. Вряд ли! Не испытывая особых симпатий к трансцендентальной философии, этой сопернице философии возвращения, всё-таки не поддержу обвинений в адрес одного из её лидеров касательно противоречивого якобы преподнесения им вещи-самой-по-себе и шараханий между материализмом и идеализмом. Разумеется, двусмысленности в текстах кёнигсбергского мыслителя имеются, но их немногим больше, чем в метафизических матрицах его главных оппонентов.

Давайте разберёмся. Для чего обратимся вначале к выкладкам известного отечественного критика кантианства «слева». Тот полагает: «Когда Кант допускает, что нашим представлениям соответствует нечто вне нас, какая-то вещь в себе, – то тут Кант материалист. Когда он объявляет эту вещь в себе непознаваемой, трансцендентной, потусторонней, – Кант выступает как идеалист. И далее В.И. Ленин, притязая на аутентичное изложение диалектического материализма, пытается показать, что вещь в себе объективно реальна, вполне познаваема, посюстороння, ничем принципиально не отличается от явления, превращается в явление на каждом шагу развития индивидуального сознания человека и коллективного сознания человечества»<sup>75</sup>. Теперь посмотрим. Если И. Кант или кто-то ещё предполагает существование вне нас некоей довлеющей себе реальности, то это ещё не материализм, потому что таковой суверенной особой может предстать *мировой разум* или *мировая воля* философского идеализма, таинственное *единое* мистического или натуралистического пантеизма, наконец, *Бог* монотеистических религий. Признавая указанную инстанцию трансцендентной и, стало быть, заведомо непознаваемой, мы утрачиваем способность выдать ей ещё какую-то положительную характеристику: квалифицировать как идеальную или как материальную, например. Она нам более никак не известна. Тут В.И. Ленин, настаивая на идеальности трансцендентного, опять, как и в случае отождествления самобытного с материальным, логически уязвим. Приравнивая трансцендентное к идеальному, материалист превращает в фикцию не только первое, но и второе. Остаётся ещё один интересный вопрос, который правомерно адресовать и отечественному марксисту, и критикуемой им персоне. То, что существует независимо от нас, от человеческой деятельности, практической и теоретической, и без сверхъестественного вмешательства, очевидно, есть нечто, наличествующее *само по себе*. Однако стоит ли его называть именно *вещью-самой-по-себе*? Если к тому же последняя ничем принципиально не отличается от вещи-для-нас, то и незачем именовать их разным способом – достаточно пользоваться одной только «вещью» без всяких уточняющих довесков. С другой стороны, если нечто существует благодаря воздействию иного, в частности за пределами иного, то оно, быть может, действительно есть вещь, но никоим образом не вещь-*сама-по-себе*.

В современном русском словоупотреблении лексема «вещь» имеет вполне определённую область предметных значений. В отличие от образовавшихся в природе *веществ* и порождённых природой *тел, вещь* – рукотворного происхождения. Она сделана кем-то. Причём зачастую сделана хорошо или даже очень хорошо. Её имя из подлежащего нередко превращается в сказуемое. Выражение «Книга – вещь!» синонимично выражению «Книга хороша!». Будучи рукотворной, вещь, несомненно, оказывается объектом, а не субъектом, реальностью посюсторонней и вполне познаваемой. Её объектный статус предполагает, что она всегда и везде представляет не только или даже не столько самоё себя, сколько того, кто её изготовил. Она вещает о нём. Русская «вещь» созвучна «вести». В немецком языке ситуация несколько иная. Там существительное «das Ding» («вещь») близко, фонетически по крайней мере, отглагольному существительному «das Denken» (что есть прежде всего «мышление», «мысль», но также «воспоминание», «воображение», «предчувствие»). В силу чего, в сравнении с русской вещью-вестью (о ком-то, о чём-то), немецкая вещь-мысль легко замыкается на себе, обособляется, претендуя на онтологическую автономию. В параллель с этим ускоренным темпом идёт процесс гипостазирования, овеществления мысли. И ещё. М.Хайдеггер, например, усматривает этимологическую связь современной лексемы «das Ding» со старым словом «thing» («вече», «собрание»). Смысловых переключек здесь минимум две: 1) вещь собирает в целое физические крупницы, вече – крупницы социальные; 2) вещь, как и вече, скорее удерживает в себе обрётённый целостный смысл, нежели выносит, транслирует его за свои собственные пределы. М.Хайдеггер мастерски демонстрирует онтологические достоинства вещи. От многих из них не откажется и русская метафизика. Во-первых, вещь сохраняет дистанцию, препятствуя сплющиванию реальности и её распылению. Вещество способно на такое лишь изредка, оказываясь самородком. Тело – гораздо чаще, благодаря своей пластичности, недостающей вещам и веществам, колыша, раздвигая пелену сущего. Во-вторых, вещь есть ловушка для неуловимой пустоты. Немецкий философ указывает на горшечника и его изделие, которое днищем и стенками, ограничивая, схватывает то, «чего нет». Пространство, отвоёванное у пустоты, становится объёмом, который можно чем-то запол-

нить, местом, на которое можно что-то водрузить. Тут обнаруживается ещё одно концептуальное ответвление метафизики вещи, для М.Хайдеггера, вероятно, не самое близкое. Ему, европейскому интеллектуалу, сущее видится априори *дробным*. Да, в отличие от многих своих коллег он пытается перейти к реальности не дробной – к бытию, не являющемуся к тому же сугубо идеальной сплошностью, мыслительной абстракцией, но не настолько, чтобы отрицать исходную расщеплённость, мозаичность сущего. В русской метафизике (включая и религиозно-философскую концепцию всеединства, скрадывающую трансцендентность Бога), напротив, сущее понимается скорее как *тотальность*, пусть и хронически деформированная, но не изъеденная до ничтожных дыр. Сквозь неё не проникает ничего, потому что «проникающему» просто некуда держать путь дальше, разве что возвратиться к собственному началу. Такое сущее, правда, способно светиться от своего или принимаемого за таковой глубинного бытийного истока – и тогда оно всё целиком, «всем миром» нацеливается на онтологическую перековку и устремляется в эту светлую бытийную даль. Религиозный, пантеистический по своей сути проект всеединства и возрожденческая на русский манер доктрина большевизма идут тут рука об руку. Однако в более реалистическом (пессимистическом?) и экзистенциально выверенном варианте русское сущее может предстать *сплошным и неприглядно-тусклым* – и тогда в его обволакивающей тотальности человеку приходится самостоятельно, на свой страх и риск отыскивать на лоне природы, в кругу семьи или создавать с помощью обрётённого ремесла заповедные пристанища бытия. Здесь и востребована чрезвычайно *тобой самим изготовленная вещь*. Она становится вехой, ограждающей пространство твоей самобытности. Чем «шедевральнее» вещь, тем выше её охранительный потенциал. Её смог сделать ты и никто другой! Социум, хоть и со скрежетом в зубах, будет вынужден считаться с тобой. Вещь, созданная другим, защищает в первую очередь не тебя, а этого другого, который получает возможность и потребителя её использовать в качестве своего живого щита. К тому же приобретаемый предмет, особенно серийного производства, доступный многим, превращает его очередников и обладателей в массовых потребителей. Если с опаской и подозрением относишься к унификации и процедуре обмена, тяготишься внешней зависимостью

и перманентной коммуникацией, то к чужой вещи проявляй минимум заинтересованности: относись к ней эстетически! Впиваясь взглядом в «Сирень» В. Ван Гога, отдавая должное хайтековской начинке и дизайну продукции «Electrolux», радуясь качеству выделки русской льняной скатерти, ты не растворяешь, не умаляешь в них и в их создателях собственное Я. И не замыкаешься в нём глупо-самодовольно.

Вещь-сама-по-себе метафизически пригодна, если она принципиально отлична от рукотворного нечего, т. е. если она онтологически суверенна. По упомянутым выше причинам отечественному философу много труднее, нежели европейскому, перейти к ней от обычной вещи, а при состоявшемся всё же переходе почти невозможно признать её непознаваемой. Здесь сближаются (не до совпадения, конечно) позиции диалектического материализма и идеал-реализма. Характерен, в частности, пассаж А.Ф.Лосева: «Итак, или “вещи-в-себе” существуют – тогда они познаваемы (и впрямь, как может быть непознаваемым существующее? и как оно тогда может быть строго трансцендентным? – А.Ф.); и “явления” суть не просто нечто субъективно обусловленное, о предметном аналоге чего нельзя и спрашивать, но как раз проявления этих сущностей, этих “вещей-в-себе”. Или “вещи-в-себе” действительно всерьёз непознаваемы (потому что не существуют – А.Ф.)» – тогда нужно немедленно «вычеркнуть это слово из философского лексикона...»<sup>76</sup>. Заметим, что религиозному интеллектуалу крайне проблематично увязать гносеологический оптимизм с онтологическим тезисом о наличии трансцендентного Бога. Отчасти выручает мистическая, с пантеистическим подтекстом формула: «Явленная энергия Бога есть Его сущность, но сущность Бога не есть только Его энергия». Имяславец А.Ф.Лосев не назовёт ни Бога, ни человека вещью-самой-по-себе. Сочтёт кошунством. Они для него – тайна. «Но кантовская вещь-в-себе не есть тайна. Вещь-в-себе, как её понимает Кант, просто не существует в сознании человека, тайна же – существует. О вещи-в-себе ничего вообще сказать нельзя; о тайне же найдётся что говорить и целую вечность. Тайна не есть просто отсутствие, небытие. Она также не есть и то, что может быть раскрыто или разрешено»<sup>77</sup>. Нерелигиозная русская философия экзистенциального толка может позволить себе *метафориче-*

ски приравнять человека к вещи-самой-по-себе, исходя из того, что ни он, ни она никоим образом не суть вещи. Европейский метафизик, имеющий дело с заточенной на саму себя вещью-мыслью, располагает определённым логическим основанием *понятийно* именовать человека и Бога вещами особого рода, а исходная интуиция дробного, расколотого сущего подталкивает европейца трактовать их трансцендентными и непознаваемыми. Протестантизм, догматически акцентирующий наличие пропасти между тварным и нетварным, кратно усиливает указанные тенденции. Кёнигсбергскому философу, воспитанному в духе пиетизма, сподручно именовать Бога вещью-самой-по-себе. Более того, именно Бог оказывается тут, в деистически трактуемом авраамизме, единственно надёжно удостоверяемой вещью-самой-по-себе, чья сущность никогда не будет охвачена человеческим опытом, как бы тот ни расширялся и ни трансцендировал. Вот и М.Хайдеггер полагает: «“Вещь в себе”, осмысленная строго по Канту, означает предмет, никак не являющийся предметом для нас... существующий без всякого противостояния человеческому представлению, которое шло бы ему навстречу»<sup>78</sup>. Ни о каком материализме, ни о каком имманентизме применительно к кантианству не может быть и речи. Опирируя конструктом «вещь-сама-по-себе», трансцендентальная философия прямо или косвенно имеет в виду Бога. При этом Он, понятно, как и всякая признаваемая существующей вещь-сама-по-себе, – не объект, а субъект. Трансцендентальный. Навеки. Недоступный какой-то своей стороной онтологическим и гносеологическим потугам другого субъекта. В кантианстве посюсторонний трансцендентальный субъект – человек и человечество – копирует свой «потусторонний» прообраз. Автономная мораль оказывается всё-таки полуавтономной. Связь между моральным субъектом и божественной вещью-самой-по-себе налицо. Т.Адорно, к удивлению, её не обнаружил. Не захотел? Он недоумевает: «Единственное, что привлекает Канта в вещи в себе, – это то, что вещь в себе “аффицирует” субъекта. Таким образом вещь в себе окончательно противопоставляется субъекту, а субъект – вещи в себе; (но! – А.Ф.) следуя какому-то загадочному, нигде не раскрытому ходу мысли, Кант соединяет вещь в себе с моральным субъектом...»<sup>79</sup>. Ничего загадочного! Всё достаточно логично.

## **Глава 6.**

### **Человек в системе или система в человеке**

Большую часть своей жизни мы проводим в коллективных целостностях разного рода: семье, школе, организации или другом институте. Причём эти институты можно рассматривать как некие организованные единства, структурирующие и вместе с тем ограничивающие пространство существования человека. Назовем их условно Системами, под которыми мы будем понимать любые формы социального существования, обладающие иерархически сложной властной структурой, материальными и символическими ресурсами, аппаратом насилия и стремящиеся установить полный или частичный контроль над своими частями (индивидами) и доступными им ресурсами. К Системам такого рода относятся общество в целом, государство, армия, корпорации, церковь, образовательные учреждения и другие институты.

Человек Системы – это продукт системного развития культуры и общества. Он не входит целиком ни в одну Систему, соединяя в себе системные и внесистемные свойства. Его отношения с Системой строятся сложным и противоречивым образом.

Основная задача автора данной статьи – показать то в человеке, что сопротивляется воздействию Системы и позволяет ему поддерживать свою аутентичность, т. е. способность быть самим собой, сохранять свою самость в сложных жизненных ситуациях.

#### **1. Соотношение системных и несистемных свойств человека**

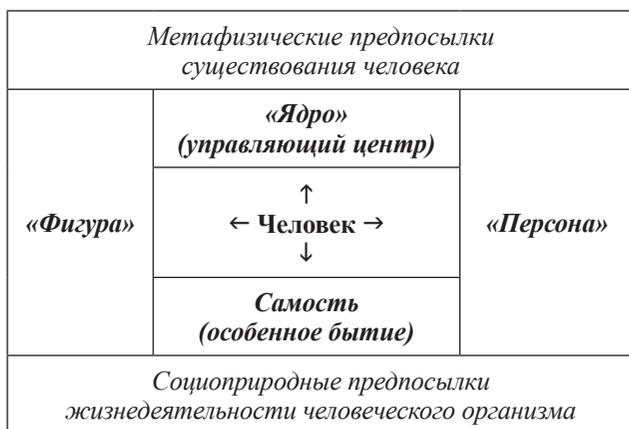
В каждом человеке имеются как универсальные свойства, раскрывающие его творческий потенциал, так и качества, определяемые его включенностью в ту или иную Систему. При этом одни качества закрепляют его членство в Системе, другие противостоят ей, способствуют выходу за её пределы.

Представим теперь на схеме модель человека, которая может быть описана с помощью понятий («ядро», «самость», «фигура», «персона» и др.), используемых для характеристики свойств, от-

вечающих, с одной стороны, за взаимодействие человека с разного рода Системами (системные свойства), с другой – за противодействие им и сохранение своей индивидуальности (см. схему 1).

Начнём представление данной модели со следующего тезиса: человек в определённом смысле есть конфигуративная целостность, существующая в единстве своих тел (физического, социального, ментального и метафизического или духовного) как самодостаточный субъект, стремящийся к самореализации и преодолению системного насилия.

Схема 1.



Проблема телесности человека применительно к социальности и культуре уже много лет дискутируется на страницах философских и научных изданий. Существует мощная теософская традиция в философии и психологии, связанная с именем Е.П.Блаватской: Р.Штейнер, М.Гендель и др.<sup>80</sup>. Её представители предложили рассматривать человека в совокупности следующих тел:

1) *физическое тело* – физико-химический и соматический уровни человеческого организма;

2) *эфирное или жизненное тело* – жизненный (биологический) уровень, отвечающий за поддержание вида, процессы питания и роста, а также нервная система;

3) *астральное или душевное тело* (Штейнер), эмоциональное тело или тело желаний (Гендель) – собственно психический уровень (эмоции, чувства, страсти, воля и воображение);

4) *ментальное тело* («Я» Штейнера или «Разум» Генделя) – интеллектуальный уровень и уровень «мыслеформ» и самосознания;

5–7) элементы, описываемые вне терминологии тел: «само-дух» (Штейнер), «человеческий дух» (Гендель), «жизненный дух», «духочеловек» (Штейнер), «божественный дух» (Гендель).

И хотя психологи теософской ориентации специально не выделяли социальное тело, представление о важности социальных отношений в жизни людей у них разработано в деталях. Предположительно, оно находится между четвертым и пятым уровнями структурной организации человека. Так, Гендель даже предлагает «трёхчленную конструкцию человеческого организма», которой соответствуют политико-правовая, экономическая, культурно-духовная системы государства. Чтобы достичь такого единства, человеку необходимо иметь наставника или учителя. Следует также отметить, что пятый и последующие элементы (или уровни) не получили самостоятельного названия.

Современные исследователи различают социальное, культурное, политическое и другие тела человека<sup>81</sup>. Многие из них признают, что человек не только осознаёт характер разнообразных социальных влияний на собственное тело, но и выбирает разные средства защиты. Но мало кому из исследователей удавалось заглянуть «внутрь» социального или культурного тела человека. Если физическое очерчено контуром нашего организма, то социальное есть не только инструмент манипулирования поведением человека со стороны общества и его институтов, но одновременно и некий «защитный пояс» человека, состоящий из его адаптивных и типических реакций на воздействие Систем.

Сложнее всего дело обстоит с определением ментального и метафизического тел человека. Поскольку эти термины активно используются в эзотерике и теософии, а их философское, научное или иное рациональное обоснование ещё ожидает своей очереди, то мы ступаем здесь на очень зыбкую почву, рискуя навлечь на себя гнев сциентистски настроенных коллег. Но, к сожалению, описание ментального тела мы находим только в работах по эзотерике, где оно рассматривается либо как «носитель личности на

умственном плане, конкретный ум», либо как «образ физического тела на уровне мышления», либо как «энергетическая оболочка» т. е. то, что управляет всей жизненной энергией человека, а значит, и его физическим и социальным телами<sup>82</sup>. Скорее всего, это мысленная оболочка человека, представленная сферой его сознания, в которой вырабатываются и корректируются его представления о мире и самом себе. Метафизическое (духовное) тело выражает тот слой его ауры, который лежит за пределами его знаний и опыта.

Конечно, мы далеки от того, чтобы следовать постулатам и представлениям теософии, но и ограничивать дискурс о телесности человека рассуждениями о двух-трёх (физическом, социальном или культурном) телах, как это принято в научной литературе, также неправомерно. Тем самым мы упускаем из виду те уровни организации его «внутреннего мира», которые не детерминированы напрямую природой и социумом, а имеют и иное содержание.

Мы полагаем, что у человека существует как минимум несколько тел. Причём каждое из них имеет своих конкретных носителей, которые выделены нами в гипотетическом порядке: физическое – организм и особь, социальное – фигура и персона, ментальное – менталитет и эго-идентичность (самосознание), архетипическое – самость и инаковость и, наконец, духовное – «внешний» и «внутренний» слои ядра.

Непосредственно с Системами взаимодействуют физическое и социальное тела, опосредованно – ментальное тело. Духовное тело находится за пределами воздействия Систем.

## **2. Физическое тело человека и его роль во взаимодействии человека и Системы**

Несколько слов о физическом теле человека. В нашем понимании оно представлено двумя носителями, которые подвергаются прямому воздействию не только природы, но и Системы любого типа: *Организм* (открытая биологическая система, осуществляющая обмен веществами и энергией с окружающим миром) и *Особь* (индивиды, отличающиеся на физическом уровне от особей своего вида и других живых существ)<sup>83</sup>. Организм характеризует человека как живое существо, обладающее совокупностью типич-

ческих, общевидовых и функционально связанных друг с другом органов и свойств, отличающих его от других существ и неживой материи. В физическое тело человека вовлечены также и аномальные проявления: болезни, дисфункции, травмы, потеря органов, прямое физическое насилие со стороны других людей и системных институтов и пр.

Особь, в отличие от Организма, обладает уникальным строением физического тела и имеет свой неповторимый контур, что позволяет её выделять из сообщества особей своего вида<sup>84</sup>. Другими словами, несмотря на то, что нашей Особи свойственны все признаки вида, у неё имеются уникальные черты. В ходе биосоциальной мутации и экспериментов над человеком могут появляться очень странные Особи, имеющие патологию в строении тела.

Система воздействует не только на Организм человека, подвергая его в некоторых случаях физическим испытаниям (например, использование технических приспособлений и манипуляций с телом, наказание за провинность, пытки и пр.), но и на его Особь, применяя к ней избирательно средства физического устрашения или насилия. Примером тому могут служить шантаж и другие избирательные средства воздействия на Особь, активизирующие половые, родительские и другие инстинкты и вызывающие при этом сильные физические и душевные страдания.

Таким образом, физическое тело связано с окружающим миром человека как непосредственно (в случае прямого воздействия на него природных или социальных факторов), так и опосредовано – через социальное и ментальное тела. А различные манипуляции с физическим телом, принятые или практикуемые в той или иной культуре, всегда социально обусловлены. При этом следует отметить сходство и различие в образах тела, существующие в конкретных культурах («тело матери», «тело воина», «тело жреца» и т. д.).

Перейдём теперь к характеристике уровней организации нашего «внутреннего мира», одни из которых опосредуют взаимодействия с Системой, а другие оказывают прямое противодействие любой Системе как несанкционированному нами насилию извне и образуют первый «защитный» пояс.

### *Системно обусловленные качества человека (социальное тело)*

Чтобы не подвергать постоянно свою личность прямому и скалирующему воздействию Системы, человек изобрёл своеобразную маскировку, что стало значительным успехом в его эволюции после изобретения многих технических и социальных новшеств. Он обзавёлся системными, а с определённой точки зрения и антисистемными атрибутами – Фигурой (ролевым репертуаром) и Персоной («личной маской»), которые стали внешним «защитным» поясом его личности<sup>85</sup>. Поскольку системные качества определяются непосредственно институциональным воздействием общества (других социальных систем) и культуры, то потребовалась длительная работа по «отпочкованию» от человека его «второй» и «третьей» натур – соответственно Фигуры и Персоны.

Следовательно, человеку пришлось пожертвовать частью своего физического и социального пространства, чтобы успешно и с пользой для себя адаптироваться к условиям существования в мире Систем и других коллективных целостностей. Он научился выращивать на своём социальном теле гибридные формы – Фигуры, которые, попав в зависимость от Системы, обрели некоторую степень автономии по отношению к нему и стали жить отчасти чужой жизнью.

Уточним значения употребляемых здесь понятий. Начнём с понятия «фигура». Как известно, Н.Элиас использовал термин «фигура» для характеристики возможного сопротивления личности и преодоления социального принуждения. Он рассматривал их как частный случай фигурации, т. е. процессов интеракции (взаимодействия), в которой индивиды находятся в состоянии шаткого равновесия с внешним окружением.

Мы же называем *Фигурой* «внешний» социальный контур человека, определяемый совокупностью предписанных ему и нормативно опосредованных статусных позиций и ролей («внешняя» соотносённость личности с обществом), или внешне обусловленную индивидуальную матрицу социального поведения (ролевой репертуар). Это социальный портрет человека, который используется им для взаимодействия с Системами и другими целостностями. Фигуры существуют по законам социального мира и практи-

чески полностью подчинены Системам, т. е. контролируются ими и лишь в незначительной степени направляются самим человеком, его Самостью<sup>86</sup>.

При этом, кроме фигур, мы различаем на социальном теле человека и другие сопутствующие им явления – социальные фантомы, паразиты и пр.

Фантомы мы понимаем буквально как призраки или причудливые явления, которые, подобно шлейфу или хвосту кометы, могут сопровождать человека на протяжении всей его жизни<sup>87</sup>. К ним относятся и бывшие фигуры, вышедшие из повседневного употребления или деформированные в результате разрушительного системного воздействия. Именно такой шлейф из суррогатов и фантомов тянется за человеком в реальной жизни. Многие из нас знают это по себе, особенно те, кто не раз пытался безуспешно освободиться от этого тяжкого бремени. Одним словом, в качестве фантомов выступают чаще всего разрушенные или пришедшие в негодность («вышедшие из употребления») фигуры.

Но кроме них существуют и другие явления, сопутствующие Фигуре (или фигурам) человека. Это прежде всего социальные паразиты, вирусы и патогенные элементы («патогены»), которые попадают в тело человека под воздействием Системы или других внешних воздействий, заражая его патологией и отклонениями разного рода (страхи, мании, чрезмерное тщеславие, истерии, гедонизм, болезни, имеющие социальное происхождение, – алкоголизм, наркомания, и пр.). Освободиться от их тлетворного воздействия практически невозможно даже тогда, когда мы расстаемся с прежней Фигурой.

С Фигурой человека связана в свою очередь его *Персона*, которая характеризуется совокупностью диспозиций – «внутренней» соотносённостью человека с обществом, субъективной направленностью его ролевых позиций и ожиданий и которая непосредственно связана с его Самостью.

Как известно, Персона – это «личная маска» (или набор таких масок) человека, сквозь призму которой или которых мы чаще всего судим о его намерениях и поступках и которая выставляется всякий раз напоказ другим людям, когда это востребовано ситуацией<sup>88</sup>. Впервые в таком значении данный термин употребил К.Юнг, что явилось шагом вперёд в теории личности<sup>89</sup>. Он рассматривал

Персону как публичное лицо человека, т. е. то, как он проявляет себя в отношениях с другими людьми. Мы согласны с Юнгом, что именно она служит цели производить впечатление на других или утаивать от них свои истинные намерения. Однако в отличие от него мы считаем, что не Персона человека, а его Фигура обладает множеством ролей, которые он проигрывает в соответствии с требованиями социального окружения. И поэтому ей не грозит, как Фигуре, сведённой к набору ролей, стать отчуждённой от сущности человека.

Следовательно, мы строим свои представления о Фигуре человека, исходя из нашего восприятия его Персоны, выражающей стилевые характеристики и индивидуальные отличия нашего социального поведения<sup>90</sup>. В известной степени Персона содержит в себе элементы манипулирования сознанием людей, которые стремятся распознать наши мотивы. Ведь человек не заинтересован «открываться» полностью, обнаруживать свой внутренний мир, особенно перед малознакомыми ему людьми. Поэтому он располагает благодаря Персоне определёнными техниками влияния и создания благоприятного для себя впечатления у окружающих.

По Юнгу, Персона имеет теневую сторону – Тень, которая символизирует собой архетип социально неодобряемых чувств, влечений и инстинктов, унаследованных человеком от животных и скрываемых от публичного внимания<sup>91</sup>. Персона, маскируя истинную сущность человека, вынуждена обрести своего двойника на бессознательном уровне. Тень локализуется в сфере коллективного (родового) бессознательного.

Каким же образом происходит визуализация образа человека посредством Персоны? На этот вопрос отвечает ещё один представитель современного психоанализа Г.Салливан, который ввёл понятие «персонификация» для обозначения способности человека наделять себя или другого индивидуальным образом<sup>92</sup>. Салливан вводит в научный оборот ещё одно понятие, которое позволяет нам дать сущностное определение Персоне, – Я-система. В его понимании это то, что обеспечивает личности безопасность, санкционируя одни формы поведения и запрещая другие. Однако имеется ещё один смысл употребления данного понятия. Это система представлений человека о самом себе, предназначенная для более или менее успешной адаптации к внешнему контролю. Одним словом, Система не только окружает человека, но и формируется у него внутри.

Поскольку наша Фигура принадлежит не только нам, но и Системе, то в самые трудные моменты конфликт между Ядром человека и его Фигурой может достигать крайней точки напряжения. И этот конфликт затрагивает непосредственно нашу Персону. Но кто из нас, особенно в молодости, не был озабочен продвижением в системном мире, в т. ч. своим карьерным ростом? Мы увлекаемся своим социальным и символическим воплощением («внешней» огранкой), не различая порой себя (Самость) и свою Персону, а последнюю не отделяя всерьёз от Фигуры. Тем самым мы попадаем под прямое влияние Системы или Систем, не подозревая о том, что уже заражены её вирусом и готовы подчинить ей свои силы.

Парадокс ситуации заключается также в том, что человек не может полностью уйти из общества и от любой Системы, где бы он ни работал или ни жил. Он не может самостоятельно и полностью вывести из социальной игры или обращения Системы свою Фигуру, не оставляя её следов на своём социальном теле (фантомы, вирусы и пр.). Его Фигура постепенно становится заложницей социума как мегасистемы, корпорации как Системы среднего уровня и начинает «отрываться» от его Ядра.

Отсюда следует вывод: *наша Самость требует минимума социальности, а наша Фигура стремится не только вместить в себя весь социум, но раствориться в нём.* Но в отличие от «внутреннего» слоя Ядра, имеющего твердую основу, Фигура пластична и готова принимать практически любые формы, которые ей предписывает Система. Она формируется, существует и распадается со временем, как только в ней разочаровывается сам человек или исчезает потребность Системы.

Иными словами, конфликт между человеком и обществом происходит внутри самой Личности, выступая в форме противоречия между её Самостью, с одной стороны, и Фигурой, хотя и корректируемой нашей Самостью через Персону, но сохраняющей прямую зависимость от Системы, – с другой. Но если наша Фигура принадлежит не только нам, но и Системе, то что же тогда остаётся в ней самому человеку? Ведь Фигура как индивидуальная матрица социального поведения человека наполняется не столько значимыми для него личностными смыслами, сколько социальными нормами, привносимыми в неё обществом или другой Системой. Иначе говоря, она выступает «посредником» между нами и Системой.

Человеку как личности, не желающей ограничить своё социальное тело и потерять собственную Фигуру, допустив тем самым деформацию своей Самости со стороны Системы, остаются ещё Персона, подверженная воздействию извне, и его главное убежище – Самость, т. е. индивидуально-специфическая организация «внутреннего мира», позволяющая сохранять и поддерживать целостность. Мы полагаем, что именно в ней и Ядре как смысложизненном центре находится источник жизни человека, его «точка сборки». Ведь потеря жизненных смыслов и приоритетов приводит к разрушению его Ядра и в конечном счёте к духовной смерти. Наша же социальная смерть, связанная с уничтожением или прекращением действия Фигуры (например, увольнение с данной работы) и сопровождающаяся, как правило, исключением нас из конкретного сегмента общества, имеет второстепенный и вполне обратимый характер. Человек может постепенно восстановить свою Фигуру или вырастить новую и тем самым реконструировать круг своих социальных связей, но только при условии, что ему удастся сохранить Самость.

Но не будем забывать о влиянии Персоны на Фигуру человека посредством его Самости. Дело в том, что человеческая индивидуальность (Самость), будучи самореферентным образованием, воздействует на Фигуру человека опосредованно, выступая в виде Персоны – «личной маски» человека, его «внутренней» соотносённости с обществом, т. е. того, как он желает выглядеть в глазах представителей своего непосредственного окружения. Именно этим объясняется внимание к важным персонам и публичным лицам; сегодня это так называемые «випы»<sup>93</sup>, жизнь которых освещается СМИ до мельчайших подробностей, включая их стиль жизни, манеры поведения и повседневные привычки.

Но означает ли это, что заинтересованные лица проявляют внимание к самому человеку, а не к его Фигуре, кругу его связей и ресурсам? Однозначного ответа на этот вопрос не может быть. Так, например, на Востоке принято встречать гостя сообразно его статусу в обществе. Это относится также и к официальным приёмам в западных обществах. При этом взаимодействуют личности не сами по себе, во всём богатстве их связей с миром, а происходит обмен их персональными образами и масками. Одним словом, происходит «трение» их социальных тел, которое опосредовано Фигурами взаимодействующих людей и затрагивает их Персоны.

Обобщим теперь сказанное. Если Фигура характеризует в человеке то, что определяется его внешними связями с обществом, то Персона, испытывающая на себе постоянное влияние Самости, привносит нечто индивидуальное и авторское в восприятие и исполнение Фигуры, т. е. в разыгрывание ролевого репертуара. Другими словами, *Персона есть индивидуальный образ или индивидуальное исполнение Фигуры, её стилевая и индивидуально-личностная оболочка*. Поэтому индивидуальность как способ и мера привносимости человека в социальный мир выступает «наружу» через его Персону.

Различие же между Фигурой и Персоной человека можно проиллюстрировать ещё на одном примере. Когда мы называем человека «директором», «клиентом», «мужчиной», «профессором» и т. п., то мы подчёркиваем в нём прежде всего его фигуративные, внешне обусловленные и формально заданные социальные качества, т. е. имеем в виду его Фигуру или фигуры. Когда же мы обращаемся к нему «Иван Иванович», «господин Петров», «артист Морозов», «В.В.П.», указывая известные нам и не только нам качества, выделяющие его из общей толпы, то мы уже имеем дело с его Персоной. Словом, у Фигуры имеется всего лишь статусный ярлык (или ярлыки), обозначающий принадлежность человека к определённой социальной группе или кругу общения, а у Персоны уже есть своё имя – символическое обозначение субъекта. Но, как и Фигура, Персона не выходит за рамки социального тела человека, оставаясь в нём продолжительное время.

Именно Фигура человека становится полем борьбы между его Ядром и Системой. Главные битвы человечества во многом совершаются именно в этом пространстве. Система стремится к тому, чтобы Фигура человека, включённого в неё посредством добровольного или принудительного членства, принадлежала только ей и больше никому. Так она устанавливает контроль над поведением человека, обязывая его служить только ей. И лишь Самость и Ядро человека (смысложизненные ориентации) могут некоторое время сопротивляться Системе, поскольку его Фигура слишком пластична и легко поддаётся внешней коррекции. Ведь сколько раз в своей жизни нам приходится встречать «статусных кукол» или «марионеток», слившихся буквально со своими ролевыми мундирами.

Но Фигура человека не исчерпывает собой всей сложности его существования в Системе. В значительной мере на характер функционирования Фигур влияет его Самость, проявляемая через Персону. Соотношение системных и несистемных свойств человека определяет уровень его системной зависимости. В определённой степени каждый человек зависит от Системы, но далеко не все становятся Человеком Системы.

Системный человек – это субъект, подчинивший свою Самость служению Системе, включённый в неё полностью и отождествляющий свои цели с её. Разумеется, на характер исполнения ролей внутри Системы влияет Фигура человека. В зависимости от Персоны этот тип дифференцируется далее на несколько подтипов:

1) «человек долга» или «служитель» (ориентация на общие идеалы и цели, склонность к самопожертвованию);

2) «карьерист» (ориентация на себя, формальное признание целей и результатов совместной деятельности и использование своего положения ради продвижения по иерархической лестнице);

3) «эго-деятель» (ориентация на себя, игнорирование общих интересов и стремление к извлечению максимальной выгоды из общего дела).

С точки зрения участия в организации взаимодействия человек Системы может занимать разные позиции: «ритуалист» (человек, придерживающийся определённого ритуала или правил организации взаимодействия, принятых в данной группе), «манипулятор» (человек, навязывающий свои представления и позицию другим участникам коммуникативного процесса, чтобы склонить их к принятию желательного для него решения), «конвенционалист» (человек, стремящийся организовать коммуникацию на основе общих правил взаимодействия, выработанных и согласованных с другими участниками коммуникации).

Как мы уже отмечали, Человеку Системы противостоят аутентичный человек, стремящийся соответствовать самому себе, своему призванию и сохранять свою Самость в любых жизненных ситуациях.

### *Внесистемные определения человека (ментальное и духовное тела)*

К внесистемным качествам в человеке, которые противопоставят внешнему институциональному насилию, мы отнесим прежде всего Ядро и Самость. Они входят соответственно в его ментальное и духовное тела, которые находятся вне зоны прямого действия Системы. Ещё задолго до нас было установлено, что в глубинах нашего сознания и подсознания скрывается невидимое Я («глубинное» или «чистое» Я, согласно Фихте), которое нельзя распознать невооружённым глазом и которое недоступно системному воздействию. Так появился образ *Ядра*, образующего на сознательном уровне *Самость* человека – смысложизненный центр, определяемый одновременно его субъективными устремлениями и миром трансцендентного: «высшими» идеями, смыслами, формами «чистого сознания» и пр.<sup>94</sup> Ядро человека, выполняя функции управляющего центра по отношению ко всем телам, проявляется, с одной стороны, как устойчивая совокупность непроявленных, неотрефлексированных представлений человека о мире и самом себе («внешний слой» Ядра – матрица предназначения и индивидуальное бессознательное), с другой стороны, в виде недоступных обычному восприятию структур коллективного бессознательного («внутренний слой» Ядра – трансперсональность).

Во «внешний слой» Ядра входит так называемая «матрица предназначения» человека и сфера его индивидуального бессознательного, которая лишь в отдельных случаях может корректироваться самим человеком. «Внутренний» слой Ядра – трансперсональность – образуется латентными структурами коллективного бессознательного человека, которые имеют трансцендентное происхождение и находятся в сфере его метафизического (духовного) существования.

Над «внешним слоем» Ядра надстраиваются структуры Идентичности, которые, с одной стороны, охватывают индивидуально-личностные ориентации и характеристики, в т. ч. стратегии жизни и ситуационные установки, характеризующие своеобразие каждого человека и именуемые в своей совокупности его *Самостью*<sup>95</sup>, а с другой стороны, включают *Менталитет* как мысленную оболочку человека, в которой существуют его рацио-

нальные представления о мире (картина мира) и самом себе как представителе разных групп<sup>96</sup>. Этот слой сознания испытывает на себе непосредственное влияние культуры.

В отличие от Ядра человека, его Идентичность в значительной степени, хотя и не полностью, социально и культурно обусловлена. Особенно это касается Менталитета. Мы полагаем, что только Ядро не подвержено напрямую системному воздействию социальности и культуры, поскольку оно связано с миром трансцендентного, т. е. имеет иные источники существования, непостижимые средствами рационального познания философии и науки и, следовательно, недоступные восприятию в рамках культуры.

Следовательно, Идентичность человека, хотя и программируется отчасти Ядром, прозрачна и проницаема для социальных и культурных воздействий. Наше Ядро, подобно твёрдому телу, обладает свойством непроницаемости для Системы и одновременно открыто для влияния «высших сил». И благодаря высокой активности оно способно поглощать новую энергию и информацию непосредственно из мира трансцендентного. Отсюда следует вывод: *наша Идентичность (Менталитет и Самость) культурно обусловлена, подвержена системному воздействию и потому ограничена познавательными возможностями человека, а наше Ядро стремится посредством духа вместить в себя всю Вселенную.*

Кроме того, Идентичность человека в отличие от его Ядра может быть субъективно осмыслена и символически выражена. Напротив, Ядро и особенно его «внутренний слой» не поддаются осознанию, пребывая в латентной, теневой стороне человеческой психики (сфера бессознательного). У подавляющего большинства людей «внутренний слой» Ядра не контролируется «изнутри», а направляется «свыше», т. е. имеет метафизическое происхождение. Можно предположить, что способностью контролировать своё внутреннее Ядро может обладать только Сверхчеловек, реализовавший в полной мере свою трансперсональную сущность.

Дальнейшее углубление анализа позволило нам обнаружить, что Самость как самобытие и самосознание человека программируется как «внешним», так и «внутренним» слоями Ядра и определяет наш особый стиль жизни и поведения. В религиозной, особенно православной традиции она характеризуется, как правило, в негативных терминах. Из уст священнослужителей и других рели-

гиозных адептов мы слышим следующее: «Самость – абстрактное понятие, которое характеризуется комплексом человеческих пороков, сосредоточенных в сознании, разуме и уме. Слово “Самость” как нельзя лучше характеризует человеческое состояние эгоизма, себялюбия и т. п.»<sup>97</sup>. Фактически адепты православия отрицают положительную роль ментального тела человека и его Самости, хотя имеются и другие попытки рассмотрения Самости как отрицательного качества человека<sup>98</sup>.

Мы не согласны с подобными трактовками. Нельзя вырывать из контекста отдельные негативные признаки Самости конкретных людей и противопоставлять их добродетели, присущей якобы всем «истинно» верующим людям. Называя Самость гордыней, мы понижаем её значение, превращая в обыкновенное чувство животного эгоизма. Точно так же не стоит искать другие обозначения Самости (например, Эго и пр.).

Между тем Самость стала предметом весьма пристального изучения со стороны психологов, принадлежащих к разным научным школам. Они внесли решающий вклад в исследование её сущности и экспериментальное подтверждение. Например, К.Юнг рассматривал её как наиболее важный архетип, включённый в структуру коллективного бессознательного и выступающий в качестве центра организации всех его элементов.

Однако, на наш взгляд, Самость относится к сознательным структурам человека в отличие от индивидуального бессознательного Трансперсональности, концентрирующей в себе опыт коллективного бессознательного многих поколений людей. Она организует не весь «внутренний мир» человека, а лишь его Самосознание. Благодаря ей достигается прежде всего целостность и единство человеческого «Я». Это подтверждают исследования других учёных, в т. ч. главного представителя диспозиционального направления в персонологии Г.Олпорта, для которого Самость – центр человека, объединяющий другие компоненты в единое целое, которое дифференцируется в соответствии с функциями. Для нас очень важно отметить данное положение Олпорта, поскольку оно подтверждает нашу гипотезу о единстве человека и организующей роли его Самости.

Можно предположить вслед за Олпортом, что Самость отвечает за координацию этих тел, обеспечивая *ощущение своего тела* (ориентация на физическое тело или телесная самость), *обрете-*

*ние самоуважения* как подкрепление собственной значимости в глазах окружающих (ориентация на социальное тело – Персону), *формирование образа себя, в котором отражаются ожидания других людей* (ориентация на социальное тело – Персону), *расширение самости* (установление контроля над физическим и социальными телами), *достижение самоидентичности* (ориентация на своё «Я» как источник единства всего ментального тела), *рациональное управление самим собой* (ориентация на жизненные проблемы), *обретение целостного «Я»* (ориентация на духовное тело – Ядро человека).

Таким образом, используя термин «Самость», мы опираемся на богатейший опыт социальных и психологических исследований, в рамках которых при всей разности трактовок термина признаются не только факт существования данного феномена, но и его значимость для понимания структуры человека в целом. В нашем же понимании Самость следует рассматривать как индивидуальную и субъективную «оболочку» Ядра, которая соотносится с другим слоем сознания, Менталитетом, т. е. культурно обусловленными ментально-рефлексивными структурами сознания, обусловленными этосом группы (общности) и в свою очередь обуславливающими групповое или коллективное своеобразие человека.

Между Самостью и Менталитетом существует грань, разделяющая способы существования человека в мире. Примером ментальных характеристик человека являются различные социальные и культурные идентичности, характеризующие групповой этос человека (например, Я – русский; Я – белый; Я – учёный; Я – православный и т. д.). Самость же выражает прежде всего *самосознание* человека, его самоидентичность (Я-концепция<sup>99</sup> или чувство «Я»), базовые представления и установки, которые хотя и имеют социокультурное значение, но контролируются в значительной мере самим человеком). В качестве же примера феноменов Самости человека следует назвать его личностные стратегии жизни, нравственные принципы и установки, которые несут отпечаток индивидуального каждого. Именно они выражают личностное своеобразие человека.

Мы утверждаем (хотя на данном этапе лишь гипотетически), что трансцендентное начало содержится не в Самости человека как таковой, а во «внутреннем» слое его Ядра, Трансперсональности,

которая характеризует метафизическую реальность человеческого существования и соотносится с миром трансцендентного. Но мы пока не знаем, каким образом мир трансцендентного, непостижимого средствами рационального познания, входит в Ядро человека и присутствует в нём независимо от его индивидуальных свойств, определяемых Самостью. Именно этот «внутренний» слой Ядра делает нас неуязвимыми и непроницаемыми перед всевидящим оком Системы, стремящейся проникнуть в потаённые уголки нашего сознания и даже подсознания и произвести в них необходимую ей «перезагрузку». Вместе с тем, будучи неуязвимым для воздействия Системы, Ядро направляется сферой трансцендентного.

\* \* \*

Представим теперь резюме нашего анализа в виде таблицы.

Таблица 1.

| Тела человека   | Носители тел человека  |   |
|---|--|---|
|   | <i>Внешне обусловленный (контролируемый «извне») уровень</i>   | <i>Внутренне обусловленный (контролируемый «изнутри») уровень</i>   |
| <i>1. Состояния и качества человека, поддающиеся системному воздействию</i> |  |   |
| <i>Физическое тело</i>  | <i>1.1. Психофизические формы</i>  |   |
|   | <i>Организм (человек как живое существо, обладающее совокупностью типических, общевидовых и функционально связанных друг с другом органов и свойств)</i> | <i>Особь (особое или особенное, далее неделимое состояние отдельного человеческого организма, отличающее его от других живых организмов и особой его собственного вида)</i> |

|   |  |  |
|---|--|--|
| <b>Социальное тело</b>  | <i>1.2. Социальные формы (модели ролевого поведения)</i>   |  |
|   | <i>Фигура</i> (устойчивый набор детерминированных извне статусно-ролевых позиций, используемых человеком для взаимодействия с обществом и окружением), а также её побочные или сопутствующие явления («хвост кометы» – фантомы, социальные вирусы, паразиты и т. д.) | <i>Персона</i> (индивидуальный образ или индивидуальное исполнение Фигуры, её стилевая и индивидуально-личностная оболочка)  |
| <b>2. Внесистемные состояния и качества человека, находящиеся вне зоны прямого действия Системы</b> |  |  |
| <b>Ментальное тело</b>  | <i>2.1. Самоидентичность (особость)</i>  |  |
|   | <i>Менталитет</i> (социально обусловленные ментально-рефлексивные структуры сознания как проявления этоса группы, общности)  | <i>Самость или Самосознание человека</i> (Я-концепция, жизненные ориентации и принципы, имеющие долговременный характер – стратегии жизни, надситуативные структуры сознания и пр.)  |
| <b>Метафизическое (духовное) тело</b>   | <i>2.2. Ядро человека (инаковость)</i>   |  |
|   | <i>«Внешний» слой Ядра человека:</i> матрица предназначения («чистые» формы сознания) и индивидуальное бессознательное, определяющие общую направленность его жизни  | <i>«Внутренний слой» Ядра:</i> Трансперсональность как коллективное бессознательное человека (непроявленное содержание для подавляющего большинства людей). Примеры: «самодух» Штейнера, «духочеловек» Штейнера, «божественный» человек Генделя. |

В чём же состоит уязвимость данной конфигурации системных и внесистемных качества человека? Пожалуй, в том, что поскольку данная схема представлена нами пока лишь в гипотезе

тетическом виде, то она нуждается в дальнейшем обосновании и требует экспериментальной проверки. Ясно одно, что данная модель имеет более сложную конфигурацию слоёв, которые можно постичь лишь совместными усилиями философов, учёных и специалистов-практиков.

### **3. Человек и Система: особенности взаимодействия**

Приведём некоторые особенности и примеры взаимодействия указанных выше свойств человека.

Взаимодействие между Ядром (сферой бессознательного) и сознательной частью человека управляется, как показал ещё К.Юнг, трансцендентной функцией. Именно Ядро, будучи неосознаваемым началом психики, выступает управляющим центром. Оно определяет направленность развития Идентичности как особого состояния человека.

В свою очередь у Идентичности человека имеется по крайней мере две стороны, связывающие её с окружающим миром, в т. ч. Системами, как непосредственно, так и опосредованно: с одной стороны, индивидуальность как привносимость Ядра человека в социальное окружение и «внутренняя» соотнесённость с ним (Самость как сфера самобытия и самосознания), с другой – персональность как «внешняя» соотнесённость человека с данным окружением и его привнесённость в него (Менталитет). Иначе говоря, моя Самость (прежде всего Я-концепция) привносит во внешний мир своеобразие моего «Я», а моя персональность (Менталитет) служит «зеркалом» для этого мира, в котором я вижу и узнаю себя как носителя культуры (субкультуры) разных групп. При этом Самость человека непосредственно влияет на его Персону («личную маску»), а Менталитет – на Фигуры (статусно-ролевые комплексы, опосредующим «внешнее» взаимодействие человека и общества, других Систем).

Следовательно, между Самостью человека и его Фигурой находится ещё один уровень «внутренней» соотнесённости – Персона, характеризующая способ и образ индивидуального исполнения Фигуры. Фигур у человека может быть много, ведь он постоянно включён своим социальным телом в разные сферы дея-

тельности Систем и внесистемных образований, а Персона, как правило, одна. Хотя специалисты в некоторых областях человеческой психики могут возразить нам и сказать, что у человека может быть также несколько Персон.

Персона как «личная маска» делает человека узнаваемым в границах освоенного им социума, но не более того. При этом его Самость и Ядро оказываются скрытыми от непосредственного восприятия большинства людей. Поэтому мы чаще всего судим о Самости человека по внешне проявляемым признакам – фигуративным или персональным. С этим неизбежно связано появление множества домыслов, слухов и сплетен. Практически за каждым из тех людей, кто находится на виду, т. е. является публичным лицом, тянется длинный шлейф из прежних Фигур (например, ролей, сыгранных актером в кино или театре), которые обыватели связывают с его Персоной. Относительно же восприятия Фигуры данного человека действуют другие механизмы общественного мнения, не имеющие персонального значения (стереотипы, предрассудки, расхожие мнения) и конкретного отношения к данному человеку; примером тому могут служить обобщенные образы чиновника, берущего взятки, или сотрудника ГИБДД.

Ещё один пример. Фигуративный термин «генеральный секретарь» указывает нам на пост человека в партии или иной организации, а персона «Сталин» узнаваема в значительной части мира. Но что мы знаем о Самости реального И.В.Сталина? Да практически ничего. Его называли в разное время «отцом народов», «вдохновителем всех наших побед», «тираном», «душегубцем». Но ведь это всё не более чем ярлыки его личной маски, которую люди воспринимали, воспринимают и будут воспринимать по-разному. Именно Сталину как Персоне сопутствуют разные домыслы и слухи, а не его Самости. Его же истинное лицо, Самость, были известны очень немногим людям, да и то, как мы предполагаем, лишь весьма приблизительно и поверхностно.

Поэтому мы должны различать отношение к нам других людей, во-первых, как к Фигурам, занимающим, например, значимый пост и подчиняющимся законам социального общежития, во-вторых, как к Персонам, отличающимся авторским началом и стилем исполнения предписанных нам ролей, и, наконец, в-третьих, как к Самости, скрывающей наше Ядро и не являющейся прозрач-

ной для большинства окружающих нас людей. Иначе мы рискуем, вместо того чтобы заниматься обнаружением существенных характеристик человека, «перейти на личности».

\* \* \*

Как только мы представили системные контуры Фигуры человека, находящейся на поверхности его социального тела, то стало очевидно, что институциональные барьеры, создаваемые Системой, не исчезают полностью. И дело здесь не только в столкновении с обществом, которое противостоит человеку и ограничивает его «внешнюю свободу» на любом этапе жизненного пути. Гораздо сложнее обуздать и поставить под контроль свою собственную Фигуру, связывающую нас крепкими институциональными цепями с данным окружением и Системой в целом.

Мы убеждены, что основной конфликт современности и соответственно главное противоречие рассматриваемой конфигурации свойств человека – это конфликт Человека и Системы. В ходе многовековой борьбы с институциональным насилием со стороны общества и культуры человек научился преодолевать последствия системных ограничений и нейтрализовывать их репрессивный потенциал.

Системность в данном понимании обладает закрытой, формальной, анонимной и нерациональной природой. По мере усиления влияния Систем пространство существования Человека оказалось свёрнутым, деформированным. Но человек за долгие годы сосуществования с системными институтами приобрёл навыки избегать их негативного воздействия, ускользать от прямых ударов. Он оказался более мобильным, чем громоздкая и во многом инертная Система. И всё же последняя, эксплуатируя беспощадно человеческий потенциал для создания нужных ей продуктов и технологий, стремится ограничивать пространство свободного творчества человека.

Противостоять насилию Системы очень сложно. Однако важно понять, что сила общества, как и любой Системы, состоит в слабости нашей Самости, т. е. смысложизненного центра, который смещается в её сторону, перестает быть источником собственного

ориентирования человека в мире. Другими словами, когда Фигура растворяется полностью в Системе, а Персона подчиняется ей целиком, то влияние её настолько усиливается, что Самость оказывается не в состоянии сопротивляться её воздействию, в результате чего Ядро человека не перестаёт существовать, а смещается в сторону, теряет функции центра координации его деятельности. Следовательно, положение нашего Ядра – результат действия двух тенденций или факторов внутри человека: Фигуры, которая деформирована всей предыдущей жизнью в обществе и находится под постоянным прессом Системы, и нашей Самости («внутренней огранки» или персональной оболочки Ядра человека), которая сформировалась во многом вопреки, сопротивляясь жизненным обстоятельствам и системным ограничениям.

Поэтому, чтобы избавиться от постоянного насилия Системы, человеку необходимо научиться корректировать свою Фигуру или Фигуры. Вообще, самокоррекция Фигуры – это особое искусство, требующее специальной подготовки. Вот почему человек не сразу освобождается от влияния Системы, продолжая ещё многие годы отдавать ей свои силы и энергию и по-прежнему заботясь о достойном обрамлении Фигуры. За всем тем, что мы делаем в обществе, стоят системные ограничения того или иного уровня: нормы, правила, модели поведения. И человеку, желающему сохранить свою Самость, опасно погружаться полностью в сферу влияния Системы и воспринимать её как единственно возможное пространство для самореализации. Но неполная включённость в системное пространство возможна только в том случае, когда мы сознательно отделяем свою Самость от Фигуры, предоставляя последней под контролем Персоны ориентироваться самостоятельно в лабиринтах жизненного пути.

Можно, конечно, жить в системном мире, действуя формально по его правилам или хотя бы создавая видимость такой деятельности, и использовать системные ресурсы в своих интересах, как это делает большинство, но свободных ресурсов не так много осталось. Разумеется, никто из разумных людей в полном объёме не выполняет формальные требования Системы. Но, чтобы добиться хотя бы частичных результатов в борьбе с ней, необходимо научиться использовать её противоречия и «мертвые зоны», усовершенствовав свою Фигуру и подчинив её Ядру.

Систему нельзя уничтожить полностью, не воздвигнув на её месте фундамент новой, пусть более совершенной или человекосоразмерной Системы. Можно на время поставить заслон её тлетворному воздействию, создать противовесы в виде институтов гражданского общества, но ненадолго. Отсюда следует вывод: *совершенных Систем не бывает, бывают несовершенные люди, которые сами своей бездеятельностью и пассивностью порождают во многом благоприятные условия для системного насилия.*

Конечно, можно выдвигать упрёки в социальном пессимизме. Но у каждого из нас имеется свой собственный опыт сосуществования с политарной Системой, которая сегодня не изменилась по сути. И одной из причин её устойчивого развития остаётся наша пассивность и особенности Менталитета, составляющего одну из сторон Идентичности. Ведь как в советское время, так и сейчас мы занимаем по-прежнему выжидательную позицию, что отнюдь не способствует пробуждению гражданского самосознания (важный элемент нашей Самости), которое может появиться только благодаря личным усилиям и систематическим действиям. Другими словами, Самость, в т. ч. гражданское самосознание, надо подпитывать личной энергией каждого человека, культивируя в нём гражданскую активность.

## **ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ**

### **НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

#### **Глава 7.**

#### **Философско-антропологические глубины символа**

Число работ, посвящённых символу, увеличивается чуть ли не день ото дня. Это понятие сравнивают с другими, близкими по смыслу. Литература, посвящённая символу, достаточно обширна. Это понятие исследуется с разных позиций. Речь идёт о символе как познавательном понятии, об онтогенезе символа, об отличии знака и символа, о герменевтике символа, о символической природе культуры. Н.В.Иванов отмечает, что, к сожалению, состояние науки о языке в данный момент таково, что понятие символа не является в ней центральным и практически не принимается во внимание при разработке общих принципов языковой онтологии. При этом он подчёркивает, что, игнорируя символ, исследователь лишает языковой знак важной части его общего онтологического контекста, в результате чего и онтологическая реальность самого знака не может быть в полной мере объяснена<sup>100</sup>. Автор справедливо считает, что символу до сих пор не хватает философского, эстетического и, главное, семиотического обоснования.

Сложилось множество подходов, позиций и способов постижения данного явления. Символ становится предметом теологических, эстетических, мифологических, лингвистических и художественных концептуальных направлений. Исследование символа охватывает широкий круг проблем, многообразие которых порождает различные версии данной темы.

Однако гораздо реже символ рассматривается как законная категория философской антропологии. Между тем многие антропологические вопросы не могут быть проанализированы без обращения к философскому постижению человека. К числу таких проблем можно отнести тему целостности человеческого существования, характеристики трансценденции как важного антропологического понятия, концепции обожения человека, проблемы онтогенеза человека и многие другие. Можно полагать, что в ряду других, уже закрепившихся в философской антропологии понятий символ может занять важное и достойное место.

Подходы к такой постановке вопроса в отечественной литературе были. Однако по существу мы можем назвать только одну статью, в которой символ напрямую связан с философским постижением человека – «Проблема человека в философии Э.Кассирера» К.Свасьяна<sup>101</sup>. Автор этой работы подчёркивает, что философско-антропологическая концепция Э.Кассирера создавалась в полемике с экзистенциализмом. Это, разумеется, так. Однако при этом К.Свасьян в данной работе даёт отчасти несправедливую оценку экзистенциализма. Он пишет: «Кассиреру пришлось защищать человеческое существование от унижительно пораженческого остролювия философа экзистенциализма. Зброшенности (Geworfenheit) человеческого бытия в мире он противопоставил человеческую жизнь в культуре, культуре и для культуры»<sup>102</sup>.

Э.Кассирер вопрос о свободе человека в философии существования (именно этот вопрос он задал М.Хайдеггеру) замещает другим: «Какова сущность человека?». К.Свасьян точно характеризует общую направленность философско-антропологической мысли Э.Кассирера: воссоздание образа человека-творца. Но насколько справедливо противоположную, экзистенциальную версию образа характеризовать как концепт «человека-твари» («тварь дрожащая» по Ф.Достоевскому)? В архиве Кассирера сохранились многочисленные заметки к курсу истории философской антропологии, который он прочитал в Швеции в 1939–1940 гг. Материалы к четвертому тому «Философии символических форм» называются «К метафизике символических форм». В одной из этих глав рассматриваются проблемы жизни и духа в современной философии, другая трактует символ как основную проблему философской антропологии.

Вопрошание «Что есть человек?» может иметь различные аранжировки. Известно, что Кант, перечисляя основные проблемы философии, заключает их вопросом: **что есть человек?** По его мнению, именно это объединяет в себе все остальные основные темы философии<sup>103</sup>. Но у Э.Кассирера он, по сути дела, переформулирован. Немецкий философ задумывается над тем, как, вообще говоря, возможен человек? Если давать точную оценку этой проблеме, то речь идёт об антропогенезе.

Философы очень часто пытались описать специфику человека. Они обычно видели её в разуме: «разумное существо» или «разумное животное» – таковы классические определения человека. В других характеристиках ставили ударение на различных аспектах: человек как «политическое животное», творец истории, носитель языка, способный к выражению религиозных чувств. Человек имеет способность не подчиняться законам природы, и вопрос о том, прав он или нет, пользуясь этой способностью, является одним из наиболее серьёзных и наименее выясненных пунктов его бытия. Итальянский философ Э.Агацци отмечал, что многие животные создают поразительно «совершенные предметы». Таковы, к примеру, пчелиные соты<sup>104</sup>. Но, скажем, дух улья? Где он, в ком он воплощается? «Он, – утверждает М.Метерлинк, – не похож на собственный инстинкт птицы, которая умеет искусно строить своё гнездо и находит другие небеса, когда наступает день перелёта. Он не является тем более особой машинальной привычкой рода, которая слепо стремится только к жизни и всюду наталкивается на случайности, как только непредвиденное обстоятельство устраивает ряд обычных явлений. Наоборот, этот дух следует шаг за шагом за всемогущими обстоятельствами, подобно разумному и ловкому рабу, который умеет извлечь пользу из самых опасных повелений своего господина»<sup>105</sup>.

Кассирер сыграл огромную роль в постижении человеческой природы. Он раскрыл те особенности человека, которые не являются у него общими с остальными животными: ритуал, искусство, смех, плач, речь, суеверие и научный гений. Когда мы вникаем во всё разнообразие символической деятельности, как, например, это сделал Кассирер, мы начинаем понимать, почему человеческие существа не поступают так, как поступали бы сверхразумные кошки, собаки или обезьяны. То, что человеческий мозг постоянно осу-

шествляет процесс символического преобразования экспериментальных данных, поступающих в него, вызывает в нём настоящий фонтан более или менее спонтанных мыслей.

Если Э.Финк полагает, что культ, миф, религия, поскольку они человеческого происхождения, равно как и искусство, уходят своими корнями в бытийный феномен игры, то Кассирер выводит феномен культуры из факта несовершенства биологической природы человека, который утратил свою первоначальную природу. Мы не можем сказать, почему это произошло. Учёные говорят о влиянии космических излучений или месторождений радиоактивных руд, которые вызвали мутации в механизме наследственности. Сходный регресс – угасание, ослабление или утрата некоторых инстинктов – не является, вообще говоря, абсолютно неизвестным природному миру.

«Частичная утрата (ослабленность, недостаточность, повреждённость) коммуникации со средой обитания (дефект плана деятельности) и себе подобными (дефект плана отношений) и есть *первоначальное отчуждение*, исключившее прачеловека из природной тотальности. Данная коллизия глубоко трагична. Как трагедия она и осмыслена в мифе об изгнании перволюдей из рая, причём в мифе метафорически воплощено представление об утрате как плана деятельности (“съедение запретного плода”), так и плана отношений в сообществе (“первородный грех”). “Изгнанный” из природной тотальности, ставший “вольноотпущенником природы”, как назвал человека Гердер, прачеловек оказывается существом свободным, т. е. способным игнорировать “мерки вида”, преступать непреложные для “полноценных” животных табу, запреты, но лишь негативно свободным: не имеющим позитивной программы существования»<sup>106</sup>.

Социальность, культурные стандарты диктуют человеку иные, нежели биологическая программа, образы поведения. Инстинкты в человеке ослаблены, вытеснены чисто человеческими потребностями и мотивами, иначе говоря, «окультурены». Действительно ли притупление инстинктов – продукт исторического развития? Новейшие исследования опровергают такой вывод. Оказывается, слабая выраженность инстинктов вызвана вовсе не развёртыванием социальности. Прямая связь здесь отсутствует.

Человек всегда и независимо от культуры обладал «приглушёнными», неразвитыми инстинктами. Виду в целом были присущи лишь задатки бессознательной природной ориентации, помогающей слушать голос земли. Идея о том, что человек плохо оснащён инстинктами, что формы его поведения мучительно произвольны, оказала огромное влияние на теоретическую мысль. Философские антропологи XX в. обратили внимание на известную «недостаточность» человеческого существа, на некоторые особенности его биологической природы.

Например, А.Гелен полагал, что животное-биологическая организация человека содержит в себе определённую «невосполненность». Однако тот же Гелен был далёк от представления, будто человек на этом основании обречён, вынужден стать жертвой эволюции. Напротив, он утверждал, что человек не способен жить по готовым стандартам природы, что обязывает его искать иные способы существования.

Однако природа способна предложить каждому живому виду множество шансов. Оказался такой шанс и у человека. Не имея чёткой инстинктуальной программы, не ведая, как вести себя в конкретных природных условиях с пользой для себя, человек бессознательно стал присматриваться к другим животным, более прочно укоренённым в природе. Он как бы вышел за рамки видовой программы. В этом проявилась присущая ему «особость», ведь многие существа не сумели преодолеть собственную природную ограниченность и вымерли.

Но, чтобы подражать животным, нужны какие-то проблески сознания? Нет, вовсе не нужны. Способность человека к подражанию не исключительна. Этот дар есть у обезьяны, у попугая... Однако в сочетании с ослабленной инстинктивной программой склонность к подражанию имела далеко идущие последствия. Она изменила сам способ человеческого существования. Стало быть, для обнаружения специфичности человека как живого существа важна не человеческая природа сама по себе, а способ его бытия.

Итак, человек неосознанно подражал животным. Это не было заложено в инстинкте, но оказалось спасительным свойством. Превращаясь как бы то в одно, то в другое существо, он в результате не только устоял, но постепенно выработал определённую систему ориентиров, которые надстраивались над инстинктами, по-

своёму дополняя их. Дефект постепенно превращался в известное достоинство, в самостоятельное и оригинальное средство приспособления к окружающей среде.

«Человек обречён на то, чтобы всё время, – пишет Ю.Н.Давыдов, – восстанавливать нарушенную связь с универсумом...»<sup>107</sup> Восстановление этого нарушения есть замена инстинкта принципом культуры, т. е. ориентацией на культурнозначимые предметы. Концепция символического, игрового приспособления к природному миру разработана в трудах Э.Кассирера. Отметим также, что социокультурная ориентация философии обострила интерес к категории символа, символического. Последнее стало фундаментальным понятием современной философии наряду с такими, как наука, миф, телос, субъект и т. п.

Таким образом, мы можем говорить о новом образе человека в философской антропологии. Человек символический обусловлен не тягой к запредельному, неземному миру, не разумом, не человеческой деятельностью, а паразитической способностью производить символы. Но здесь появляются неожиданные сложности. Данная точка зрения оспаривается многими мыслителями. В философской антропологии возникают разные оценки открытия Э.Кассирера. Начнём с М.Шелера, который писал: «Человек есть нечто столь обширное, пёстрое, многообразное, что все известные его определения вряд ли могут считаться удачными»<sup>108</sup>.

С этой мыслью Э.Кассирер полностью согласен. Он пишет: «В итоге наша современная теория человека утратила свой интеллектуальный центр. Взамен мы достигли полной анархии мысли... Реальный кризис проблемы означился с того момента, как перестала существовать центральная сила, способная направлять все индивидуальные усилия. Тем не менее, первостепенная важность проблемы была прочувствована во всей совокупности различных ветвей познания и исследовательской работы. Но при этом исчезла сама возможность апелляции к некоей авторитетной инстанции. Теологи, учёные, политики, социологи, биологи, психологи, этнологи, экономисты – все приступили к проблеме с собственных точек зрения. Сочетать или соединить все эти частные аспекты и перспективы не было никакой возможности...»<sup>109</sup>

Эту ситуацию в философской антропологии Э.Кассирер считал странной. Он отвергал наиболее расхожую точку зрения, которая позволяла оценивать человека как *animal rationale* (рациональ-

ное животное). Рациональность, разумеется, существенная характеристика человека. Но ведь человек часто выступает именно как иррациональное создание. Огромное место в культуре занимает пласт иррационального – миф, традиция, обычаи. Как соединить рациональное и иррациональное в Адамовом потомке, чтобы обеспечить необходимую целостность в понимании человека. Но такой способностью обладает символ. Поэтому сына Земли можно определить именно как *animal symbolicum*.

В чём же тогда расхождение с М.Шелером? Ведь основатель такого направления, как философская антропология, не мог принять такую точку зрения. По его мнению, как раз символ и создаёт условный образ реальности, а во многих случаях устраняет её. Шелер же озабочен тем, чтобы в познании человека не утратился дух адекватного познания, способный уловить суть окружающей реальности. Намечается разносторонняя программа десимволизации познания. Чтобы проникнуть в суть вещи, надо очистить её образ от всякого рода символических напластований. Возможно ли такое? Безусловно, с одной стороны, в философии появляются более основательные в теоретическом плане экспертизы, которые особенно обнаруживаются в феноменологии Э.Гуссерля. Но есть ещё и проект А.Бергсона, грезившего о науке, позволяющей вообще обходиться без символов.

В данной дискуссии Э.Кассирер заменяет тезис субстанционального подхода к явлениям подходом функциональным. Он утверждает, что сущность человека может быть выявлена через спектр его деяний. Но где, как не в языке, мифе, религии и других символических формах обнаруживается сущность человека? Открывается огромное пространство символического творчества, которое можно разглядеть в мимике и жесте, но также и в механике. Но тут обнаруживается ещё один парадокс. Дело в том, что Н.А.Бердяев, излагая шелеровскую классификацию, недоумевает: отчего исчезло определение человека как создателя орудий (*homo faber*)?<sup>110</sup> Кажется невероятным, что русский философ невнимательно читал М.Шелера. На самом деле тот называет эту концепцию, избегая, правда, соотнесённости с образами человека. Что касается русского философа, то он специально останавливается на этой антропологической версии, утверждая, что ни один из прежде

названных типов антропологических учений не может быть признан удовлетворительным и исчерпывающим. Научно наиболее сильно определение человека как создателя орудий<sup>111</sup>.

Итак, *homo faber versus homo symbolicum*. Человек создаёт символы, но не творит себя как умелец, способный к конкретному производству, лишённому символического содержания. Но П.А.Флоренский раскрывал образ человека-умельца именно через символы. Он писал о том, что разум осуществляет себя в технике, продолжая тело посредством проекций его органов. Русский философ определял символ как такую реальность, которая, будучи сродной другой изнутри по производящей её силе, извне на эту другую только похожа, но ей не тождественна<sup>112</sup>. Наше познание символично. Стало быть, каждой данной реальности соответствует не один символ, а целый ряд. Что касается символизируемой реальности, то она находится в некоем средоточии пучков таких символов.

Флоренский пишет о признаках, которые связывают сходство символа и символизируемого. Но каков бы ни был признак, которым удерживается это сходство, «значение его напоминательное, а не образовательное: он привлекает внимание к символу, побуждая углублённо прикинуть к символу, а не образует самый символ, ибо символ есть символ не по наличию в нём того или другого признака, а по пребыванию в некоторой реальности энергии другой реальности, и следовательно, по *синергизму* двух, – по меньшей мере двух реальностей»<sup>113</sup>. Символика, по мысли русского философа, не измышляется кем бы то ни было, не возникает через обусловливание, а открывается духом в глубинах нашего существа, в средоточии всех сил жизни. Символика, считает П.А.Флоренский, общеобязательна, она исторически и общественно устойчива, она дана и даётся нам как нечто готовое, но она же и проявляется нами, каждый раз заново находимая в недрах внутренней жизни, и даётся нами как наш дар обществу.

Теперь мы задаёмся вопросом: действительно ли *homo faber* как абстракция, как образ человека отсутствует в философии Э.Кассирера? Доктор философии Гидеон Фройденталь считает, что у Кассирера были совершенно отчётливые представления относительно тех факторов, которые позволяют человеку покинуть природу, опираясь всего лишь на его биологический потенциал:

язык и использование орудий. Именно эти факторы определяют процесс удаления от природы (включая собственную природу человека) как всё более опосредованный контакт между человеком и природой. Культура состоит из таких форм опосредования во всё большем развитии орудий, лингвистической техники, техники расуждения, техники выражения и возбуждения эмоций и т. д.

«Использование орудий и язык являются не просто важнейшими факторами в возникновении человека, но, согласно Кассиреру, они также определяют и его будущее развитие. Кассирер, тем не менее, не объясняет, почему и как эти факторы обеспечивают развитие. Несмотря на то, что проблема объяснения развития наиболее заметна в случае языка, а в случае символа имеет наиболее общий характер, всё же ключ к её решению наиболее очевиден и в случае орудий»<sup>114</sup>. Действительно, в главе «Символическое запечатление», посвящённой понятию символа, Кассирер защищает тезис о том, что он имеет как материально-чувственную, так и духовно-смысловую природу.

Автор считает, что во всём корпусе работ Кассирера мы не найдём серьёзной попытки реконструкции на основе дуальной – материальной и идеальной – природы символа. Философское предприятие Кассирера, полагает Фройденталь, может рассматриваться как неудача именно потому, что он исключил материальную природу человеческого действия из рассмотрения. Однако символ связывает идеальное не только с материальным, он открывает простор и для освоения трансценденции. Этот важный аспект представляется не менее значимым для философской антропологии.

Символ является для человека посланником трансцендентного мира. «Человек и животное исследуют окружающую среду при помощи органов чувств: они слушают, нюхают, смотрят и трогают; в результате у них формируются связанные представления об этой среде, они запоминают и сравнивают эти представления, и на основе прошлых впечатлений у них развиваются ожидания. Исследования человека с течением времени становятся всё более постоянными и методичными, возможности его органов чувств увеличиваются благодаря применению технических средств (например, телескопа или микроскопа), накопленные в результате наблюдений факты объединяются в более крупные блоки (теории) при помощи понятий, которые невозможно наблюдать, и, таким образом, незримо развивается научное познание внешнего мира»<sup>115</sup>.

Многие современные философы пишут сегодня о духовности, о метафизической сфере духа. Возьмём в качестве примера монографию В.В.Бычкова «Эстетическая аура бытия»<sup>116</sup>. «Под метафизической сферой в эстетике он понимает две большие области.

1. Метафизику как философскую классическую эстетику, оперирующую наиболее общими, абстрактными законами и эстетическими категориями (эстетическое, возвышенное, образ, символ, формы содержания).

2. Метафизическую реальность, на которую, согласно классической эстетической метафизике, ориентирован эстетический опыт и вся художественная сфера.

Остаётся выяснить, каков концептуальный смысл этого словосочетания. Для многих философов, в том числе для Н.А.Бердяева, С.Л.Франка, стремление подойти к теме с предельной определённой казалась неотложным. Они тоже пытались обозначить метафизическую реальность. Но предполагается ли при этом прорыв за пределы предметного мира, некое ощущение праздника духа, смутное переживание через посланные символы иной яви (Н.А.Бердяев), прикосновение к глубинам бытия (С.Л.Франк) или приобщение к другой макрокосмической реальности?

Итак, что же такое «метафизическая реальность», если судить о ней онтологически? Может быть, действительно всего лишь эстетический опыт прикосновения к непостижимому, которое рождает в душе человека «неописуемое блаженство»? А может быть, это всё-таки прорыв из прозаического, обмирщённого мира в некое иное пространство вселенского бытия? В ту реальность, которую Н.А.Бердяев условно называет «космосом». Именно эта реальность посылает нам свои сигналы, в это онтологическое пространство вторгались через гностическую практику эзотерики всех времён. На вопрос, поставленный В.Бычковым: «Выражается ли в эстетическом объекте какая-либо реальность, кроме чувственно воспринимаемой и интеллектуально осознаваемой?» – отвечаем положительно.

Иное бытие, скрытое, непостижимое (С.Франк), позволяет всё же догадываться о его сути. Как представляется, нет оснований считать его залитым божественным, лучезарным светом. Мир в самых предельных, макрокосмических его выражениях всё равно сложен, противоречив, трагичен. В нём бытийственно укоренены

добро и зло, прекрасное и безобразное. Великолепная по замыслу попытка В.И.Самохваловой доказать случайность безобразного, его неорганичность, невнедрённость в бытие не получила доказательной реализации. Безобразное не есть лишь этап на пути к красоте, к её сиянию. Оно так же «прописано» в бытийственных просторах, как и прекрасное. Никакая теодицея не превращает надмирное бытие в царственные чертоги. Любое проникновение в глубины бытия раскрывает коллизийность и трагичность всего мироустройства. Уже в III–I тысячелетии до н. э. великие мыслители говорили о добре и зле не только как об обнаружениях человеческой природы, но и как о первоначалах вселенского бытия. «Но последняя истина о зле, – писал Н.А.Бердяев, – скрыта в гениальных прозрениях Я.Бёме. Из Ungrund'a, из Бездны рождается свет, Бог, совершается теогонический процесс и истекает тьма, зло как тень божественного света. Зло имеет источник не в рождённом Боге, а в основе Бога, в Бездне, из которой течёт и свет, и тьма»<sup>117</sup>.

В.Бычков определяет эстетику как науку о неутилитарном созерцательном или творческом отношении к реальности (любого типа – природной, предметной, духовной), изучающую специфический опыт её освоения. Однако не исчезает ли в этом определении понятие «метафизической реальности»? Она не природна, не предметна. Но, судя по всему, она не растворяется в духовной практике, даже если помыслить некий сверхдуховный опыт. Предполагается ли в этом определении творческое отношение к метафизической реальности в том смысле, в каком её трактует Н.А.Бердяев: «В культуре и её ценностях творятся лишь знаки, символы последнего бытия, а не само бытие...»? Иной мир, следовательно, доступен искусству лишь в символическом отображении.

Автор полагает, что в процессе и в результате эстетического опыта человек ощущает, чувствует, переживает в состояниях неопишуемой радости, катарсиса, духовного наслаждения восхождение, возведение своего Я к полной гармонии Универсума, с его метафизическими основаниями, свою органическую причастность к нему в единстве его духовно-материальных основ. «Он достигает сущностной нераздельности с ним, реально переживает полноту бытия как неопишуемое блаженное состояние и получает существенный заряд духовной энергии, духовно обогащается»<sup>118</sup>.

Данное определение эстетики, безусловно, сообщает заряд духовной энергии. Но, на мой взгляд, пока ещё не рождает неопи-сваемое блаженное состояние, поскольку в нём отсутствует призна-ние трагического опыта жизни, опыта разочарования, в том числе и богоборческого, значительного пласта эстетической практики. Восхождение к гармонии Универсума, столь безупречно пред-ставленного в искусстве, дополняется всё-таки и неизбежным ощущением разорванности, трагичности, фрагментарности не только человеческого бытия, но и всего мироустройства. Катарсис менее всего совместим с ликованием. «Где место происшествия? Какого? Печали небывалой? Это здесь» («Гамлет»), «Неправда, а Бонаротти?» («Моцарт и Сальери»).

Опыт глубинного духовного преображения, радикальной сме-ны жизненных и практических установок, как представляется, всё-таки неотделим от страдания, от трагических вызовов миру, от его устройства, от итоговой печали по поводу содеянного. Учитывает ли эту сторону катарсиса суждение об этом феномене В.Бычкова: «Внутреннее потрясение, просветление, состояние удивительной легкости и духовное наслаждение, которые характеризуют фено-мен катарсиса и во многом близки к состояниям мистического ка-тарсиса и экстаза, как этапов на путях мистического опыта, свиде-тельствуют о более глубоком духовном опыте, чем психофизиоло-гические процессы в человеке, высокие состояния и интенции к социально-нравственному совершенствованию»?<sup>119</sup> Дон Гуан, испы-тывающий мучения от пожатия каменной десницы Командора («психофизиологические процессы в человеке»), вряд ли пере-живает состояние удивительной лёгкости, когда осознаёт неотвра-тимость возмездия. Князь, увидевший русалочку, выходящую на берег, не только испытывает духовное наслаждение: «Откуда ты, прекрасное дитя?»

Возможно, В.Бычков безоговорочно прав. Эстетика как раз и призвана на материале искусства раскрыть гармонию мира. Но ведь она не задаётся в готовых образцах. Путь к ней – нередко путь терзаний, разочарований, предельного отчаяния. Без признания изначальной трагичности, дисгармоничности мира эстетика может в конечном счёте «свернуться» до известных банальностей: «Сделайте нам красиво», «Сделайте нам духовно!»

«Высшее сознание отделено от эмпирического границей, не имеющей ширины, математической линией, – этого мы обыкновенно не хотим понять, а, наоборот, думаем, что это – граница физического свойства, из которой и можно бродить посредине между обеими областями и с которой можно обе и видеть, т. е. мы хотим заслужить небо и при этом срывать цветы земли. А это невозможно: как только мы вступили в одну область, мы этим тотчас же покидаем и отвергаем другую: здесь нет ничего, между чем можно было бы посредничать и что можно было бы соединять: здесь можно только выбирать для каждого мгновения»<sup>120</sup>.

Трансцендентализм у Кассирера явственно виден в том, что он противопоставляет понятие субстанции и понятие функции, это подчёркивается и в названии одной из его работ. Он однозначно отдаёт приоритет понятиям функции, формы, творческого конституирования по отношению к понятиям субстанции, содержания и данного в готовом виде. В этой связи интересно отметить, что трансцендентальные формы у Кассирера не выступают как абсолютно вневременные. Наоборот, он допускает возможность внутреннего развития их структуры, в силу чего, с точки зрения нашей системы, его, собственно, следовало бы поставить перед баденской школой, если брать только этот признак.

В соответствии со своей трансценденталистской точкой зрения, Кассирер определяет человека как существо, создающее символы. Он, в противоположность животному, может творить символы, придавать всему смысл, образ и структуру. Эта функция индивида – создание символов – проявляется прежде всего в языке. Наряду с языком, существуют и иные сферы использования символизма, характерные для человека, – сферы, отличающиеся универсальностью и общезначимостью: мифы, религия, искусство, наука и история. Все эти сферы культуры Кассирер рассматривает с позиции трансцендентализма. Определяющим признаком человека во всех этих сферах оказывается не какая-то метафизическая или физическая его природа, а, скорее, его деятельность, формосозидающая творческая активность. Различные формы последней соединяются в человеке во внутреннее единство, но оно имеет только функциональный, но никак не субстанциональный, характер.

Если Кассирер в своём мышлении ещё близок баденской школе, то у Германа Когена и Пауля Наторпа<sup>121</sup> мы обнаруживаем полный отход от свойственной этой школе связи с исторично-

стью. Правда, и здесь надо сделать одну оговорку: в своих поздних работах Наторп значительно расширил горизонт своего прежнего подхода, что вывело его к проблематике, связанной с историей и человеческим существованием, к вопросам, касающимся иррационального и фактического.

У обоих этих мыслителей, а особенно сильно у Когена трансцендентальные структуры превращаются в неизменную, надвременную систему норм и принципов. Трансцендентальный акт полностью независим от какой бы то ни было временности и историчности. Человеческий субъект – это, скорее, общезначимая логическая конструкция, чем жизненное бытие. Повсюду проявляются строгий рационализм и надежда на естественнонаучные методы. Вся объективность, иррациональность и индивидуальность жизни поглощаются общезначимой системой трансценденталистских порядков. Антропологическая проблематика полностью отождествляется с проблематикой чистого сознания.

Важно отметить момент, который в принципе уже выводит за пределы трансцендентализма, в сферу идеализма: неокантианство марбургской школы уже не признаёт никакого «данного» объекта, обнаруживаемого в рецептивной чувственности, – объекта, который противостоял бы трансцендентальной активности. Есть лишь мышление трансцендентального субъекта, не допускающее существования никакого бытия, никакой данности, кроме собственных. Оно допускает, что существовать – значить может только нечто «заданное», как бесконечно решаемая задача, побуждающая к постоянному движению вперёд.

Всё бытие имеет своим первоначалом только лишь творческую спонтанность субъекта, только его способность устанавливать, учреждать, синтезировать. Это подготавливает вывод, что в конечном счете всё может быть конституировано с общезначимостью; что всё можно постичь рационально; что больше принципиально не существует никаких непрояснимых глубин жизни; что уникальная историчность и неповторимая индивидуальность – это лишь поверхностные феномены, проясняемые точным, научным способом рассмотрения, который быстро избавляется от них.

В аспекте предлагаемой ретроспективы философской антропологии показательна позиция Когена по отношению к религии. Бог, согласно его учению, – это не какая-то данная действитель-

ность, а потому также и не какая-то личность; это заданная идея, трансцендентальный идеал. Суть его заключается в моральном требовании, а его атрибуты – предписания, регулирующие поведение человека. Таким образом, предельно последовательно осуществлено сведение действительности к рациональной системе категорий – настолько последовательно, что оно достигает у Когена такой крайности, до которой дело доходит редко даже и в объективном идеализме.

Тем не менее Коген остаётся, в сущности, трансценденталистом, потому что он ещё понимает рациональные структуры и идеалы однозначно – как результат конституирования и самоконституирования, тогда как в объективном идеализме идея конституирования всё более и более утрачивается по мере развития. Однако и здесь тоже оказывается, что переход от одного типа философии к другому достаточно трудно зафиксировать однозначно.

Движение в нашей системе привело от первых зачатков трансцендентальных идей в экзистенциализме и прагматизме, где конституирующий акт ещё существенно субъективен, к Хайдеггеру, где конституирующий акт имеет решающие корни свои во временности, далее – к Гуссерлю, у которого отделение трансцендентального от временности и субъективности намечено уже гораздо сильнее, и, наконец, к неокантианству, где трансцендентализм, доведенный до крайности, получает рационалистическое закрепление, приводится в систему и уже совершенно чужд временности и субъективности.

Если ранее мы замечали, что предпосылкой для трансцендентализма выступает разрушение объективно данных форм и норм – как оно осуществлялось в скептицизме, релятивизме, иррационализме, субъективизме и т. д. – то развитие мы вправе назвать восстановлением общезначимых порядков в движении от субъекта.

Следующий шаг, который, собственно, как раз и выводит за пределы трансцендентализма, но который уже подготовлен неокантианцами марбургской школы, – это переход к объективному идеализму. Здесь действительность человека не только формируется трансцендентальными структурами, но и – в пределе – отождествляется с ними, так что эти структуры только и остаются в качестве единственной действительности – действительности духовной, идеальной. К исследованию этого направления мы и намерены обратиться в заключительной части.

Собственно говоря, *в трансцендентализме трансцендентальный субъект, который отныне будет общезначимо определять сущность человека*, тоже может предстать в самых различных формах.

На первой ступени в нашей системе будет стоять тот образ мышления, который ещё полностью связывает трансцендентальный акт конституирования с субъектом, будь то человеческое или какое-то глубже лежащее бытие. Это характерно для Хайдеггера. Его мышление, постоянно направленное на прояснение трансцендентальных структур человеческого существования, ещё полностью находится *во власти представлений о творческих первосилах, из которых возникает трансцендентальный акт, проект «в-мире-бытия»*. Потому и время, и история у него ещё играют столь важную роль, потому ещё уделяется большое внимание элементам исторической фактичности и уникальности. Потому трансцендентальное конституирование ещё полностью имеет характер «проекта», а не самоупрочивающейся структуры.

Даже то, что Хайдеггер распространил такой трансцендентальный подход на «фундаментальную онтологию», не противоречит указанной основной тенденции. Ведь бытие, которое, согласно Хайдеггеру, проясняется в человеке, не имеет совершенно никакой жёстко заданной структуры, а наоборот, само исторично. Существование человека связано с этим надындивидуальным бытием прочной связью, оно открыто для бытия и способно воспринять его язык. *Человек – это место прояснения бытия. Он уже не хозяин бытия, как в экзистенциализме и прагматизме, а скорее «пастырь бытия»*. Трансцендентально-онтологические структуры, тем самым, происходят из более глубинного слоя, который отодвигается за субъекта. Однако всякое фиксированное понимание этого «бытия сущего» избегается. В этом отношении для Хайдеггера также примечательно, что в прояснении основных трансцендентальных структур центральную роль играют первоначальные *настроения* и самочувствования, а не главным образом дух, как в более поздних, с точки зрения нашей системы, формах трансцендентализма. *Человек не должен пониматься как в первую очередь мыслящий субъект, создающий путём синтеза в мысли формы своего мира. Напротив, он должен пониматься как «себя-*

*чувствующее» существо, которое в своём «себя-чувствовании», строя проекты, включает самого себя в спроектированные с учетом бытия структуры.*

У другого философа-трансценденталиста, Гуссерля, эти переходящие исторические моменты, которые у Хайдеггера ещё столь крепко связывают трансцендентальный акт с действительностью, отходят всё дальше на задний план. Гуссерль категорически отверг продолжение своего учения Хайдеггером. *Подлинную задачу философии он видит скорее в исследовании наиболее общих трансцендентальных структур сознания.* Даже если поздний Гуссерль и уделял больше внимания историчности наиболее общего проекта мира, всё равно такой склонности у него отрицать невозможно. Согласно Гуссерлю, *мир, который представлен как конституированное образование,* тоже связан с неким пунктом, откуда исходит конституирование, но специально вопрос о фактичности и исторической данности этого исходного пункта не поднимается; он отходит на задний план, а на переднем плане стоит системный анализ сущностных структур и сущностных типов мирообразования.

Одновременно Гуссерль отодвигает на задний план и «себя-чувствование», играющее столь большую роль в подходе Хайдеггера, и освобождает место конституирующим актам сознания – место, которое, правда, яснее структурировано, но более абстрактно и более удалено от существования, от экзистенции. Конечная цель гуссерлевской редукции к чистому сознанию – это ещё не единый, логический, трансцендентальный субъект неокантианцев. Напротив, её следует понимать как *свободную активность связанных в «интерсубъективность» субъектов, которые, как находящиеся в коммуникации монады, интенционально конституируют мир.*

На следующей ступеньке нашей системы в современной философии стоит неокантианство. В его крайней форме, прежде всего у Когена, трансцендентальный акт совершенно не зависит от какой-либо временности и историчности. У Виндельбанда посредством такого акта конституируется прямо-таки *надвременное царство абсолютно значимых ценностей.* Посредством этого конституирования Виндельбанд хочет выступить против любого релятивистского растворения человека в истории, ведь, если исходить из вечно значимых ценностей, обосновывается также

стоящий над потоком времени образ человека. Субъективный и исторический характер трансцендентального акта, таким образом, утрачивается всё более и более, зато усиливается и укрепляется его логическая структура.

Итак, здесь мы видим в образе трансценденталистского восстановления всеобщих структур порядка такое развитие, которое точь-в-точь противоположно ранее рассмотренному их разрушению. Если при разрушении за жёстким объективным порядком следует плюрализм разрозненных индивидов, а затем – иррациональный жизненный поток, то восстановление начинается в рамках трансцендентализма прежде всего творческим проектом, исходящим из иррационально-историчной первоосновы. Потом проект находит свои корни в новом плюрализме структурированных субъектов, и, наконец, эти субъекты соединяются в чёткий образ единого трансцендентального субъекта, который отныне и проектирует мир.

Остаётся последняя ступень. Если дальше проследить укрепление трансцендентальных структур, то выявится, что они всё больше и больше утрачивают конституированный характер, т. е. постепенно отделяются от своего происхождения и становятся самостоятельными. Они, в противоположность субъекту, обретают объективное, независимое значение. Субъект подчинён им. Тем самым мы приходим к *объективному идеализму*.

Следующую ступень представляет философия Ясперса. Здесь *человеческая экзистенция раскрывается не только «от трансценденции», но и из живой коммуникации с другими людьми*. Наряду с экзистенцией у Ясперса уже принципиально задаётся ко-экзистенция. «Я» уже вступает в коммуникации. С другой стороны, экзистенция открыта и для трансценденции, пусть даже если последняя и не познаваема до конца и проявляется лишь в однократных контактах и постоянных неудачах «надёжного, испытанного» понимания.

Культура обретает свою значимость через символы. Й.Хейзинга, говоря о Средневековье, показывал, что трепетная вера того времени постоянно жаждала непосредственно пребывать в красочных, сверкающих образах<sup>122</sup>. Потребность молитвенного обращения к неизреченному через посредство зримых обозначений неизменно приводит к созданию всё новых и новых образов.

В XIV в. креста и агнца уже более достаточно, чтобы зримо выразить переливающуюся через край любовь к Иисусу: повсеместно распространяется поклонение имени Иисуса, которое у некоторых граждан грозит вытеснить поклонение кресту.

Избыточность образных представлений, в которых отцветавшей (по выражению Й.Хёйзинги) мыслью Средневековья было растворено уже почти всё, стала бы, вероятнее всего, какой-то дикой фантазмагорией, если бы каждое изображение, каждый образ не находил своего места в обширной, всеохватывающей системе символического мышления.

Для средневекового сознания любая вещь была бы бессмыслицей, если бы её значение исчерпывалось непосредственной функцией и внешней формой. С другой стороны, при этом все вещи пребывали целиком в действительном мире. «Подобное безотчётное знание присуще также и нам, и оно просыпается в такие мгновения, когда шум дождя в листве деревьев, – пишет Й.Хёйзинга, – или свет настольной лампы проникают вдруг до таких глубин восприятия, до каких не доходят ощущения, вызываемые практическими мыслями и поступками. Порою такое чувство может представляться гнетуще болезненным, так что все вещи кажутся либо преисполненными каких-то угрожающих, направленных против вас лично намерений, либо полными загадок, отгадать которые необходимо, но в то же время и невозможно. Это знание, однако, способно – и чаще всего так оно и бывает – наполнять нас спокойной и твердой уверенностью, что в нашей собственной жизни также отведена её доля в проникновенном смысле мира»<sup>123</sup>.

Й.Хёйзинга пишет о том, что такое чувство может сгущаться до священного трепета перед Единым. Символический способ мышления, и сам по себе равноценный, стоит рядом с причинно-порождающим способом. Последний, т. е. понимание мира как развития, не был столь чуждым для Средневековья, как это порой представляется. И всё же вытекание одной вещи из другой рассматривалось лишь в свете наивного принципа непосредственного размножения или разветвления и единственно лишь посредством логической индукции прилагалось и к вещам духовного свойства. Их охотно воспринимали как генеалогическое членение или как разветвление древа.

Символизм, рассматриваемый с точки зрения каузального мышления, представляет собой нечто вроде умственного короткого замыкания. Мысль ищет связь между двумя вещами не вдоль скрытых витков их причинной взаимозависимости – она обнаруживает эту связь внезапным скачком, и не как связь между причиной и следствием, но как смысловую и целевую. Убеждение в наличии такой связи может возникнуть, как только две вещи обнаруживают одно и то же существенное общее свойство, которое соотносится с некоторыми всеобщими ценностями. Или другими словами: любая ассоциация на основе какого бы то ни было сходства может непосредственно обращаться в представление о сущностной, мистической связи.

Итак, человек изначально формировался как символическое животное. Именно в символе обозначается универсальное выражение культурной, духовно-творческой деятельности человека. Символ всегда обозначает нечто чувственное, воплощает в себе чувство посредством способа, каким оно дано. Символ помогает нам прояснить проблему происхождения человека, охарактеризовать его чувственный мир, выявить феномен человеческой природы.

## Глава 8.

### Перспективы человека: жизнь или прельщение усовершенствованием

У всякого человека много разных свойств. Наряду с историческими, на каком-то этапе возникающими, а потом исчезающими, есть неотъемлемые, без которых мы не имеем права говорить о его существовании. Как у индивида, так и у **Genus Homo** (родового человека). На языке традиционной метафизики, первые – акциденции, вторые – атрибуты. Одной из главных забот философской антропологии должно быть их различение по этим параметрам: что в человеке можно отдать случаю, времени и обстоятельствам, а что отстаивать как его природу, сущность, идентичность. Самоё его жизнь, бытие в мире. Прямо или косвенно с данной проблемой связано всё, что думали о человеке. Сейчас она обострилась, поскольку возможности воздействия на мир, его изменения и манипуляции им становятся почти безграничными, вплоть до манипуляции самим манипулятором. Человечество попало в западню свободы.

С ростом знания число желающих воспользоваться безграничными возможностями увеличивается. При этом воздействие на человека обычно рассматривается как открывающее перспективу его изменения «к лучшему», «совершенствования», сначала духовного, а потом, когда речь пошла и о телесности, «у-совершенствования». При их конвергенции и слиянии в итоге возникнет новый идеальный человек. «Венец природы» станет «венцом искусственного», неким Сверхчеловеком, всеведущим и всемогущим, практически Богом. Каким он будет, если (когда) мы прельстимся этим искушением, и постчеловек = сверхчеловек действительно возникнет? Как нам к нему относиться, а главное, как он будет относиться к нам? Хотя, быть может, никакого венца в виде Сверхчеловека не будет и процесс «улучшения» уйдёт в постчеловеческую = бесчеловеческую бесконечность.

Потребность в совершенствовании, по-видимому, атрибутивное свойство людского рода. Но она исторична. В мифические времена всё могло быть всем. В том числе человек. Ему добавляли или отнимали у него глаза, руки, ноги, он мог стать зверем, птицей, состарившись, прыгнуть в кипящую воду и омолодиться. Все эти кентавры, русалки, циклопы... С переходом к вере в Единого

Бога человек стал представляться существом неизменным, созданным по образу и подобию своего творца, а изменение выражалось в стремлении ему уподобиться, приблизиться к идеалу. Как растворение в Божестве, преимущественно в восточной культуре, или приобщение к Нему, «при-частие» с сохранением личности, в западной. Вплоть до телесного бессмертия, но на «том свете», не здесь. Единственный путь и задача здесь – духовное, нравственное совершенствование. Как *самосовершенствование*. Как духовная практика. Через очищение души, молитву, преодоление греховных помыслов, праведную, в соответствии с божественными заповедями, жизнь. Тело на «этом свете» совершенствовалось путём подчинения духу, служило ему, тело могли подвергать испытаниям, наказывать, но структурно и по составу оно остаётся неизменным. Милосердная казнь с заботой о судьбе человека в будущей жизни проводилась «без пролития крови»: сжигали или вешали. Всякое вмешательство в образ Бога, его «исправление», даже бритье бороды считается грехом.

С успехами естествознания, появлением теорий эволюции Вселенной и особенно живого на Земле, вопрос о завершенности человеческой природы ступшевляется. Общеизвестным становится представление, что всё меняется. На первый план выступают проблемы механизма перемен, их причин, особенностей различных форм. Эволюция – детерминированный процесс, она не имеет какой-либо высшей цели или идеала. Поневоле возникает мысль: если всё меняется, если человек исторически возник и сам всё более активно вмешивается в природные процессы, обрабатывая землю, превращая леса в поля, реки в моря, приручая и выводя новые породы животных, то почему бы то же самое не делать применительно к своей собственной «породе/природе»? И, конечно, делать это ради своего блага. Идея духовного возвышения, существующая почти или ровно столько, сколько существует человек как сознательное существо, начинает дополняться идеей его телесного улучшения.

Сначала поверхностного. В греческой Спарте, как известно, хилых, по мнению старейшин, детей сбрасывали в глубокую пропасть. В идеальном государстве Платона для получения подходящего потомства Правители устраивают праздники, на которых при образовании пар бросали жребий, но так, чтобы «лучшие мужчины соединялись с лучшими женщинами». Как это достига-

ется, держали в секрете, чтобы не нарушать спокойствие народа. У других язычников досрочно избавлялись от больных и стариков, уменьшая таким образом груз неполноценных форм жизни. Однако позже, в «тёмные» монотеистические времена так называемого Средневековья, практиковать, даже думать о подобном сознательном вмешательстве в воспроизводство рода, как и в индивидуальное тело, хотя бы и сугубо внешним под(от)бором, стало невозможно. Недопустимо. Соображения при создании семей, рождении детей и отношении к старикам были совсем иные. Всё отдавалось «в руки Бога». Также не предполагалось, не мыслилось, несмотря на активизацию Разума, какое-то коренное изменение природы человека в Новое время. Хотя во вмешательстве в индивидуальное тело были достигнуты значительные успехи, они ограничивались медицинскими задачами по его исцелению, приведению в «нормальное», полно-ценное, т. е. данное Богом/природой состояние. В целом можно сказать, что с точки зрения телесного усовершенствования и древние времена, и две тысячи лет нашей цивилизации прошли «даром». Люди до сих пор ограничива/ли/ют свои задачи совершенствованием.

Даже у фантастов живущие в будущем существа, если они странные, необычные, то на других планетах, а земляне сохраняют свой облик. В знаменитой «Машине времени» (1905) Г.Уэллса «элои» – эти изнеженные, измельчавшие, с умом пятилетнего ребенка представители высших классов – сохраняют вид человека. Работающие в подземных туннелях «морлоки» – своего рода пролетарии; их тела и лица грубы, но тоже традиционны. В другом его романе «Люди как Боги» (1923) изображены люди, сохранившие свой телесный облик, хотя представляющие уже некую высшую расу, сознательно переделывающие весь окружающий животный и растительный мир, приспособливая его к своим потребностям. В отношении себя «утопиане рассказывали об евгенических начинаниях, о новых, уже верных, приёмах при подборе родителей, об успехах науки о наследственности. И сравнивая ясную, сильную красоту лиц и тел всех утопиан с небрежной комбинацией черт лица и непропорциональным строением тела его земных товарищей, мистер Барнстейпл понял, что, обогнав людей Земли всего на каких-нибудь три тысячи лет, они стали уже новой, отличной от нашей, породой людей»<sup>124</sup>.

Как видим, к началу XX в. евгенические идеи Ф.Гальтона становятся популярными. Но что это за селекция, что за усовершенствования? Весьма мягкие «акциденции», не затрагивающие строение человека. Изменяется «порода», но не природа. Посредством «комбинации родителей» без вмешательства во внутренние процессы наследственности. Это линия, связанная с представлением, что телесность и духовные свойства людей, индивидов, зависят прежде всего от внешнего окружения. Как представители того или иного вида, они обладают определёнными качествами, но внутри себя – одинаковые, т. е. как бы бескачественные. *Tabula rasa*, чистая доска, на которой можно писать нужные «тексты», задавая соответствующее поведение. Это линия Дж.Локка, впоследствии в той или иной форме она воспроизводится в бихевиоризме, лысенкоизме, феминизме. «У нас, в Советском Союзе, люди не рождаются, они делаются», – говорил Т.Д.Лысенко. «Женщинами не рождаются, ими становятся», – повторяет ту же идею Симона де Бовуар. Но всё определяется «подбором», «воспитанием», «воздействием среды», «укоренившимися социальными стереотипами», которые и надо менять для получения желаемых качеств. Собственно говоря, это вершина представлений о возможностях человечества влиять на самого себя, достигнутая им, пока он жил в макром мире.

В середине XX в. в истории человечества произошла Великая Революция (Переворот, Разрыв, Трансформация), которую теперь, оглядываясь назад, следует назвать постчеловеческой. Её можно сравнить с неолитической, а может быть, и с самим возникновением человека, если он исчезнет. Суть происшедшего разрыва с предшествующими веками в том, что в своей деятельности люди вышли за пределы предметной реальности, её измерений, адекватных их органам чувств и бинарному смысловому мышлению. Разделив до тех пор неделимые частицы вещества, атомы, они проникли в микро- и мегамиры, стали действовать в средах, где нет жизни. Сами там жить не могут, но «орудуют», приводя энергии мега- и микрокосма на Землю, внедряя это новое бытие в свой быт. Окружающий мир перестал быть равным их дому. Сам дом становится всё более искусственным, техническим, отчуждённым от чувственной природы человека: вместо стен – экраны, вместо жизненных, предметных событий – так на-

зываемые медиафакты и информация. «Константная» реальность вытесняется, замещается порождённой, виртуальной, обретающей собственные законы развития.

Наконец, хотя по времени параллельно, они проникли в механизм самой жизни, способов её воспроизводства и распространения. Они вторглись в её святая святых – наследственность. Генетика, возникнув в начале XX в., несмотря на сопротивление классической биологии, неуклонно развивалась и пришла к прочтению генома человека, что открыло возможность воздействия на его индивидуальное и родовое состояние, после и вследствие чего начал создаваться инструментарий такого воздействия, геновая инженерия и в целом биотехнология, разрабатываться методы изменения жизни, вмешательства в её формы. Ящик Пандоры, приоткрытый, когда делались попытки евгенического воздействия на наследственность, затем под влиянием опасных социальных тенденций временно закрытый, с прочтением генома и развитием инфо-, нано- и биотехнологий был открыт полностью. Проекты вмешательства в природу человека обсуждаются как желанная цель – любые, хотя обычно с дежурной оговоркой «о предосторожности». Евгеника теперь представляется их детством, а прежние социальные опасения отбрасываются одно за другим как «предрассудки». Призывы к совершенству превратились в призывы к усовершенствованию. Всё громче и громче провозглашается мировоззрение, утверждающее, что сущий человек – это не исключение из других форм бытия и не уникальное явление на Земле, к тому же он плох, «не завершён», «неудача эволюции», его можно и надо улучшать. Деконструировать, реконструировать, конструировать. Вот последние донесения с фронтов прогресса: «С развитием конвергирующих (NBIC) технологий понятие *human enhancement* – улучшения природы человека технологическими средствами – обретает в последнее время статус чуть ли не общепризнанного проекта. Об этом говорит недавно прошедшая международная конференция Общества Философии Техники (SPT 2009): “Конвергирующие технологии, изменяющие общества”»<sup>125</sup>. Улучшать вплоть до замены постчеловеком, «трансхьюманами», люденами и т. п. Уверяют, что в «расчеловечивании человека» нет ничего плохого, да, собственно говоря, в смерти тоже. На мировоззренческую сцену вышел и всё активнее на ней играет, ставя спектакли нового, невиданного и ещё

недавно немыслимого содержания, трансгуманизм. *Транс* (через, сквозь, после) гуманизм. И не сквозь гуманизм как мировоззрение, а через гоманизм как жизнь родового человека. После Genus Homo. *Пост(транс)человек*. В его создании участвуют и ему аплодируют всё больше «расчеловечивающихся» зрителей. В то время как залы гуманизма и антропологии пустеют...

Есть веские основания считать, что в русскоязычной литературе философская антропология достигла пика своего развития в работах И.Т.Фролова. В них же она начала внутренне разрушаться. Оценивая его деятельность в целом, для тех, кто помнит или решается знать марксизм, работу Ф.Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», можно предложить парафраз: «И.Т.Фролов и конец классической философской антропологии». Общепризнана его роль в мировоззренческом преодолении наследия лысенкоизма и пропаганде генетики в Советском Союзе. Парадокс истории в том, что результаты этой борьбы оказались противоположны её целям. И шла она в превратной форме. Пафос лысенкоизма вместе с соответствующей трактовкой марксизма состоял в раскрытии возможностей преобразования природы и человека, что коррелировало с задачами перевоспитания существующей и формирования новой социалистической личности. Для этого в своей сущности человек должен представляться существом социальным, лишённым каких-то неизменных наследственных признаков, какой-то «природы», на которой настаивала генетика. Таким образом, сторонники генетики представляли защитниками природного, консерваторами, а «социологизаторы» – новаторами и прогрессистами, его «улучшателями», опасными экспериментаторами и манипуляторами. Но это улучшение предполагалось в рамках «совершенствования», изменения духовных свойств личности, а телесно – её акциденций. Евгеника ими от/по/рицалась. Генетика же, первоначально подчёркивая значение биологического в человеке, его родовую устойчивость, довольно быстро стала делать акцент на возможностях целенаправленного изменения этой природы, сначала по медицинским соображениям, а потом как «позитивная», на стадии биотехнологий, выступать с предложениями её у-совершенствования, вплоть до изменения атрибутивных качеств человека, самой его идентичности. Подобные тенденции, такая направленность воздействия на людей уже выходят за пределы тра-

диционных религий и идеалов гуманизма, пусть «нового», «реального», который предлагал и разрабатывал И.Т.Фролов, считая, что «человек будущего – это целостная всесторонне развитая личность, воплощающая идеал его духовного и физического совершенства»<sup>126</sup>. В рамках классической философской антропологии остаются и его известные итоговые представления о перспективах человечества: «Приоритет человека и новый (реальный) гуманизм – так, я думаю, можно обозначить духовную парадигму, идеологию и политику XXI века»<sup>127</sup>. Увы, во всё это теперь вряд ли кто верит. В последние годы было явственно видно, как он пытается защитить человека от тех достижений генетики, которые пропагандировал и защищал раньше, когда они ещё не были превращены в технологии. Начал говорить не столько о возможностях, сколько об их опасности, призывал к сдержанности, уповая на мораль, на изменение этоса науки. Решался на повторение антисциентистского призыва «перестать размахивать флагом Галилея». Он не предполагал, что «век человека» так стремительно и агрессивно трансформируется в «век постчеловека». Настолько, что среди людей возникнут движения, прямо направленные на своё изменение вплоть до превращения в нелюдей. Развитие науки, особенно наглядно генетики, подтвердило трагическую диалектику истории поистине коварным образом, не исключая теоретическую, а во многом и жизненную судьбу самого автора книги «Генетика и диалектика».

В какое время мы живём! Практическое вытеснение человека из своего жизненного мира, его превращение из субъекта деятельности в фактор и агента подошло к порогу его ликвидации как уникальной формы жизни. Отказа от самого себя. Самоуничтожения. Этот процесс приобрёл теоретически артикулированное выражение, своих носителей и адептов. Среди людей. Хотя, разумеется, непосредственно думать об отказе от себя и призывать к этому решаются не все, пока меньшинство. Его массовизация требует маскировки, выработки специфической идеологии, соответствующего ложного сознания. Кроме ссылок на необходимость, неизбежность, обусловленность объективными законами развития, уповают на некое Благо, которое будет достигаться, или на то, что своей смертью человек послужит чему-то по отношению к нему высшему, конкретнее говоря, Высшему Разуму, что с точки зрения интересов дальнейшего прогресса тоже благо. Нельзя призывать

людей к худшему! Это должно быть непременно лучшее в сравнении с бывшим и существующим, хотя бы таким бывшим или существующим являются сами люди. Не призывы к уничтожению людского рода, чему в истории человеческой мысли не было прецедента, и не его сохранение и совершенствование, к чему люди всегда стремились, а именно его у-лучшение, у-совершенствование. Хотя бы это был пост(транс)человек – тогда *дальнейшее = бесконечное улучшение и усовершенствование*. Такова теперь цель «онаученного человечества». Техногенная. Идея усовершенствования стала исходной формой ложного сознания = соблазна = искушения = прельщения, оправдывающего манипуляции атрибутивными свойствами = сущностью = идентичностью = «природой» человека, т. е. существованием, возможности для которого открылись в связи с последними достижениями технoнауки.

На наше обвинение прогрессистского сознания, что в борьбе с человеком оно не называет вещи своими именами, могут возразить, указав на структурализм и постструктурализм, идеологию постмодернизма. Там вполне определённо, без экивоков, «честно» рассуждают о смерти человека. «Смерть человека» почти его лозунг, брэнд. Но это всё-таки теоретические построения. Подобно тому, как отказ Канта от природы, её признание вещью-в-себе не означали отрицания её существования как таковой и были гносеологическими, так структурализм, растворяя человека в структурах, не отвергал возможность его наличного бытия. Постмодернизм, растворяя автора, субъекта, человека в языке, тексте, письме, тоже не отвергает возможность его наличного бытия. Хотя, конечно, здесь не просто гносеология и методология, это мировоззрение, однако оно как бы абстрагируется от онтологии, оставляя автора, субъекта, человека в стороне, живым. Просто оно ими не занимается. «Кроме языка, текста, письма ничего нет» – это для «дискурса», «практического», но всё-таки мышления. В виртуально-компьютерном мире человек действительно умер: известные лозунги анти-тео-онто-фоно-фалло-логоцентризма (против Бога, природы, эмпирии, телесности, смысла), тело без пространства на экране, тело без органов перед экранами (скоро). А вне его, возможно, «пусть живёт». Столько, сколько будет существовать сам реальный мир. Проблемы совершенства или усовершенствования остающегося сущего в нём человека постмодернизм не волнуют.

Исторически первым, значимым проектом принципиального улучшения человека в русской культуре надо, по-видимому, признать учение Н.Федорова, а в дальнейшем идеи В.И.Вернадского, К.Э.Циолковского в русле т. наз. русского космизма. Они достаточно хорошо известны, и если воскрешение (из) мёртвых до сих пор представляется утопией, хотя всё более реалистической, то автотрофное питание уже в начале XX в. брало начало в весьма близких тенденциях выхода технауки в космос. Их авторы искренне верили, что будет «автотрофный человек», хотя не надо сильно напрягать воображение, чтобы впасть в замешательство по поводу облика и состояния такого человека. Для питания путём «ассимиляции солнечных лучей» и использования «земной электро-химической энергии» не надо ни рта, ни живота (живот, по-старому – жизнь), ни других органов тела и вообще «тела». Человек без тела – человек? Даже отрезанная «голова профессора Доуэлла» слишком телесна для питания лучами. И если до пост-человеческой революции о подобном «вещественном существе» было оправданно думать гадательно, то сейчас, когда автотрофно питающиеся роботы с силиконовым интеллектом вокруг нас, рассуждать об автотрофной белковой жизни значит заниматься сознательно-бессознательной дезориентацией, запутыванием всей этой проблемы. Вместо того, чтобы беспокоиться, как человеку жить вместе со своим созданием в виде входящего в мир нового технического (автотрофного) разума, мучительно размышляя и драматически обсуждая вопрос их сосуществования, коэволюции, пропагандируют однообразную ложь и под видом серьёзного рассмотрения антропологических проблем годами с серьёзным видом предаются лицемерию.

Наряду с идеями общей автотрофности, разрозненным, многообразным, вариативным потоком идут предложения по усовершенствованию тех или иных органов человека, его наделению дополнительными возможностями. Будут люди с гибкими пластичными/ковыми/ми руками, металлокерамическим скелетом и ногами, инфракрасным зрением, ультразвуковым слухом, органами продолжения рода необычного размера и его/их расположению в другом месте тела, например, под мышкой, вживлению одного, двух, многих чипов под кожу или прямо в мозг, кентавры, созданные на генном уровне или с помощью операций и т. д., и т. п. Не говоря о том,

что можно проводить зачатие в пробирке, заказывать или менять пол, что всюю делается, пересаживать, заменять искусственными внутренние органы, заказывать рост, цвет глаз, вообще тип тела, мужчины могут рожать, следящие за модой женщины отращивать усы, «люди-оно», трансвеститы ходят по улицам и т. д., и т. п. За генетически модифицированными растениями, продуктами питания готовы модифицировать и de facto модифицируют животных, а на передовых рубежах биотехнологии отрабатываются методы клонирования и модификации людей. Не говоря о том, что их сознание можно, переписав на диски, «архивировать» или отправить путешествовать по Сети, в результате чего они обретут способность усваивать несравненно бóльшие, нежели сейчас, объёмы информации и перемещаться в пространстве со скоростью света и т. д., и т. п., читайте, слушайте, скачивайте восторженные сообщения о новациях, инновациях, гаджетах, вообще достижениях форсайт-технологий в лабораториях, экспериментальных центрах и технопарках. С божественным/природным творением вооружённые технонаукой люди готовятся творить и творят что угодно. Сами с собой. Изменяться, совершенствоваться = у-совершенствоваться эти искусственные биотехногенные создания будут, естественно, со скоростью смены технологических поколений. Как сейчас компьютеры. Перспективы человека (?), от котор/ого/ых захватывает дух.

Но по-разному. У одних от радости и восхищения практически безграничными возможностями манипуляции, у других – от страха и жалости к нынешнему «ветхому Адаму». К первому отряду относятся узкоспециализированные технократы, талантливые и одновременно бездумные творцы и носители этих достижений, по роду своей профессиональной деятельности ставшие почти жителями искусственного мира. Ко второму – разного рода живые люди, консерваторы, гуманисты, «классики» с превалированием чувственного и художественного восприятия мира, апологеты сохранения окружающей природы и природы человека. При этом, если первый отряд непрерывно пополняется новыми сторонниками, то ряды второго редеют. Основным аргументом в пользу искушения человека бегством от самого себя является апелляция к объективному ходу событий, к «прогрессу». Прямо по Гегелю: если «всё действительное разумно», значит, делается вывод, «это хорошо». Сущее не рассматривается в своей противоречивой или хотя бы амбивалент-

ной ипостаси, и, отбрасывая всякие представления о должном, его автоматически отождествляют с добром. В подобном качестве разум человека по мере расхождения со своей природой становится носителем самоотрицания, начинает работать против человека. Ad absurdum. Появляются «дезертиры жизни», мыслящие, но «не в своём уме», которых всё больше. Жить без чувств, без детей и любви, механичным и полумертвым вот-вот будет модно. Феномен «ложного сознания» обуславливается теперь не столько классовым положением людей, как объяснял К.Маркс, сколько их общим положением в мире, который становится постчеловеческим. И казалось бы, очевидная трагичность происходящего отказа от собственной природы, разрушение атрибутов идентичности, что составляет реальное содержание «антропологической катастрофы», «апокалипсиса», «конца света», о чём не случайно, но мимоходом, обывательски, тоже говорят, предстаёт теперь процессом движения к высшему благу. Смерть выдаётся за некую «Новую жизнь». Или «Нового человека».

Предельной обобщающей ценностью в иерархии благ, которые проистекают из «усовершенствования людей», (об)является бессмертие. Это главное прельщение и прикрытие трагизма их начавшегося технического перерождения. Но даже если отвлечься от факта, что жизнь существует через смерть, а вид через смену индивидов (*More creator vitae est*), согласившись с возможностью бессмертия, мы сразу сталкиваемся с тем, что это будет намеренно другое существо, или «вещество-техщество». *Другой природы*. Без души, без наших надежд, страхов, радостей и смыслов, у него будет иное отношение к своему Я; да и что такое Я, которое существует вне времени? Оно и мыслить будет совершенно по-другому, или субъектного сознания не будет вообще. Это полная потеря идентичности *Homo vitae sapiens* и его превращение в роботобразное, у которого ничего человеческого не останется. Если это «жизнь в Сетях», то для неё не нужны ни размножение, ни пища, ни воздух. Эмоции, «привычки жизни» не нужны, потребностей, чувств и влечений нет. Говорят, что человек будет их «помнить». Но зачем, где мотивы их иметь и сколько будут помнить, даже если захотят? Тогда зачем маскироваться под человека, к тому же ограниченного по способностям к мышлению и вычислению или по количеству рук, ног, а может быть, колес. Это «оно» будет стреми-

тельно (у)совершенствоваться вслед за сменами технологий, поколение за поколением уходя в техно-нано-виртуально-космическую даль. В дурную цепь перемен, не зная, на чём остановиться. Все разговоры, идеи и проекты бессмертия при намерении сохранить этого, данного «нас-человека» – пустая благо/зло/намеренная демагогия, предназначенная для самообмана и обмана насчёт положения, в котором мы в настоящее время находимся и куда идем. Миф бессмертия – самый великий и страшный миф нашего времени, потому что, поставленный на практико-техническую почву, он превратился в смертоносный, в отличие от жизнеутверждающих мифов старых веков.

Но вот, наконец, настоящий, «жесткий трансгуманизм», провозглашающий, что никакого человека больше не будет, он уже не нужен. Вместо него будут людены или нелюди, т. е. некие принципиально новые формы разума, соответствующие искусственной среде, ноотехносфере. Вырастая из разговоров об усовершенствовании человека, фактом своего появления трансгуманизм их полностью дезавуирует, раскрывая всю предыдущую фальшь. Его последовательные адепты больше не хотят быть людьми, хотя бы и усовершенствованными, не связывают себя никакими телесными человекообразными ограничениями. «Трансгуманисты хотят “не остаться людьми”, а наоборот – перестать ими быть, став более совершенными существами, т. е. “трансхьюманами”, или же нелюдьми. Трансгуманисты считают, что мы живём в эпоху переходного этапа от обычного человека к постчеловеку...»<sup>128</sup>. Расчеловечивание, таким образом, завершается окончательным успехом, людоделы становятся людоедами, после чего собственно человеческий разум, если и останется, то как один из видов разума, далеко не самый сильный и не высший в сравнении с искусственным интеллектом. Человек «уйдёт в машину», это будет его «позитивная смерть» как некая новая форма существования. Не человека, а разума. Умирая, люди обессмертят себя не в своём, а созданном ими разуме. Подобную, называемую «позитивной» смерть можно считать также и бессмертием (кому как нравится). «Смерть позитивная – уже не смерть, – прельщает ещё живых людей российский «аналитический антрополог» В.Подорога, – это просто практика исчезновения в том, что есть твоё существование в широком смысле и в силу этого – бессмертие, которое обрета-

ет характер повседневного чувства»<sup>129</sup>. Умираем, нелюди – но всё равно позитив, «к лучшему». Готфрид Лейбниц бы порадовался: несмотря ни на что, действительно, «всё к лучшему в этом лучшем из миров», благодаря чему мы не будем знать, когда нас не будет.

С учетом появления наряду с мышлением человека его (предполагается, превосходящего) машинного аналога, антропология преобразуется в гуманологию как «науку о трансформациях человеческого в процессе создания искусственных форм жизни и разума» (Г.Л.Тулчинский), помещающую человека в единый ряд не только внеразумных форм жизни, но и внебиологических форм разума. Теперь он элемент более общей линии прогресса разума, «один из» в ряду животных, гуманоидов, киберорганизмов, роботов. Отсюда следует, что антропология – частный случай гуманологической (правильнее надо бы говорить *номологической* или *ноологической*, если это вид разума) парадигмы. Представление о человеке как образе Бога (религиозное сознание), самоценном существе (гуманизм), что он «всегда цель и никогда средство» (Кант), а также накопленное в антропологии знание о человеке, когда она была самостоятельной дисциплиной, отправляется в архив исторических заблуждений. Так происходит перверсия базовых ценностей нашего мира, теоретическое обоснование самоотрицания Homo sapiens и его замены некими высшими сущ-вещ-вами с техногенным мышлением, когда «созданные человеческим интеллектом механизмы и компьютерные системы выйдут на передний край эволюции разума и поведут за собой всё более отстающих (а иногда и упирающихся) человек»<sup>130</sup>. (Упирающихся (!), типа нас-человеков, в данной статье. – В.К.) Так формируется, со всеми её типичными приёмами превратного сознания, идеология великой в своей антигуманистической чудовищности Постчеловеческой Революции. Мировоззрение смерти Genus Homo.

Итак, вместо человека – его ушедший в машину разум. Будет ли он ещё человеческим, если да, то как долго? Для не «перезагруженных» желанием обмануть себя и других, очевидно, что нет, что вслед за смертью телесного человека умрёт и его разум, и тут не надо сложных доказательств. Оторванный от какой-либо почвы, бродящий в сетях «архивированный квант», капля в океане информации – причём тут человек? Онтологически это виртуальный узел, агент коммуникации, пересечение функциональных

отношений. А вот можно ли его тогда считать разумом, будет ли он вообще таковым? То есть будет ли обладать пусть постчеловеческой, нечеловеческой, но субъектностью, т. е. выделенностью и рефлексией как атрибутивным свойством, отличающим сознание, мысль от предлежащего им остального объективного мира?

Логика дальнейшего развития, универсализации покинувшего человека разума и превращения в Сверхразум ведёт его к растворению в творимой им инореальности, слиянии с ней. Это будут просто законы существования нового мира. Их идеальная «сущность». Неслучайно в постчеловеческой персоно/гуманологии пошли разговоры о возможности топологической версии разума, т. е. без конкретного носителя, когда разумным будет всё окружающее пространство. Сначала речь шла о «социальном», а потом вообще о «пространстве», «ландшафте», а может – гадают – это будет «космическое облако», «мыслящая материя», «галактические информационные поля»<sup>131</sup> и т. п., что-то вроде распластанного по поверхности планеты мыслящего Океана в романе Станислава Лема «Солярис». И прогресс, к временной бесконечности которого апеллировали, объясняя, почему человек обязательно должен исчезнуть, вдруг кончается. Вечностью информации. Закончим и мы, чтобы не впасть в футурологические фантазии, анализ наиболее распространённых идей у-совершенствования человека (*human enhancement*). Выводом, что все они им жертвуют, предают, бросая под колеса однонаправленного прогрессистского эволюционизма. Что это рефлекс, а не рефлексия происходящих событий. Целые социальные философско-научные направления заняты тем, как теоретически более удачно обмануть себя и общество насчет сути и смысла начавшегося практического отрицания человека, его замены чем-то иным. В так называемом «обществе знания» культивируется «незнание», точнее, *непонимание*. Тупая, праздная учёность, бессмысленная «знательность», хаотизация сознания. *Идеология, а не философия, искушают и прельщают, соблазняют и запутывают других и себя вместо того, чтобы пытаться думать и говорить правду, заботясь о его Благе.*

Должна ли к ним присоединяться философская антропология, и вообще какой она может быть в этих условиях? Представляется, что значительное число её представителей пойдёт, да фактически уже идёт по пути перерождения, превращаясь в гуманитариев,

персонологов и других трансгуманистов. Они видят свою теоретическую роль в пересказе последних технологических достижений: кто знает больше, если из первых рук, кто слышал больше, когда из вторых. И не больше. Это научно-редукционистско-эволюционистская линия обрыва антропологии, её «закрытия» в любой разновидности. Она органична постчеловеческим тенденциям современного мира, которые автоматически отражает. К счастью, в мире, конечно, есть, остаются и другие силы, интересы, тенденции и течения. Прежде всего – выживания человека, его сопротивления трансгрессу в иное. Эволюция жизни привела к человеку, но это не привело к вымиранию всего, что до него было. Даже если (поверим на момент трансгуманистам) биоэволюция с неизбежностью должна перерасти в техноэволюцию, это не значит, что жизнь – в т. ч. в её высшей, разумной форме – прекратится. Хотя за её сохранение, коэволюцию с постжизненными формами надо бороться. Философская антропология будет служить человеку, если останется собственно философской, т. е. учением о мире с точки зрения бытия самого человека, его самоценности. Или философско-религиозной, то есть учением о мире с точки зрения божественного происхождения людей, их вечности в Боге. Что касается философско-научной антропологии, то в качестве антропологии она тоже возможна, однако при условии, что будет опираться на научные направления, в которых рациональность не отождествляется с редукционизмом, детерминизмом и когнитивизмом.

Спиноза говорил, что каждое сущее хочет быть тем, что оно есть по своей природе: камень хочет оставаться камнем, лев быть львом. Мы можем добавить, что человек, чьё сознание не похищено силами постчеловеческого мира, хочет оставаться человеком. Мировоззренчески эта установка выражается в консерватизме, при котором развитие понимается как изменение с сохранением динамического равновесия или, другими словами, как устойчивое. Устойчивое развитие под давлением бездумной ин/на/новационной истерии, в которую впало потребительское общество, начали толковать превратным образом: как непрерывное и всё ускоряющееся. Но если понятиям придавать ответственный смысл, то устойчивость «по определению» связана с сохранением, т. е. консерватизмом. Консерватизм и устойчивость означают, что, развиваясь, любая система, вещь, сингулярность удерживаются в бытии,

в отличие от идеологии новационизма, когда всё существует для того, чтобы скорее исчезнуть, заменившись чем-то другим, новым, потом ещё более новым и т. д., в дурную бесконечность... Без образа и образца.

Консервативное философствование опирается на полионтическое представление о сущем, признание множественности возможных миров и принципиальной значимости *нашей реализации* одного из них. Это своеобразная ценностная трактовка антропного принципа и птолемеевского геоцентризма, которая является точкой отсчета при оценке всех остальных форм бытия. Человек на Земле – высшая форма существования, потому что мы её представляем, от имени её мыслим и теоретизируем. Это не центр, а *акме* бытия. Лейбниц прав: мы живем в лучшем из миров, и не прав: в нём не всё к лучшему. В множественной Вселенной нет какого-то объективно привилегированного центра, универсально конечной, абсолютной цели развития. Отсюда логически вытекают отказ от идеи усовершенствования человека и ориентация на его совершенствование. «We have no serious alternative than to be perfect» («У нас нет серьёзной альтернативы тому, чтобы быть совершенными»); в более вольном переводе: «У нас нет другого выхода, как быть совершенными», – такую надпись я видел на майке молодого человека в московском метро. В метро – важнее, нежели знать, в какой книге и каким знаменитым «скриптором» она была написана. Её можно считать девизом консервативного акмеологического философствования.

Под акме в таком случае понимается не просто «состояние личности, характеризующееся зрелостью её развития и достижением высоких показателей в деятельности», а установка на раскрытие и изживание всех присущих той или иной сингулярности уникальных для неё свойств. Из психологии индивида это понятие переносится на человека как родовое существо и шире на мир в целом, включается в парадигму выживания человеческого рода в техногенной реальности. В утверждении её, чтобы снять у читателя впечатление об авторе как зарвавшемся философском провинциале из России, сошлемся на признанный мировой авторитет. «Любой род как таковой совершенен. Человеческий род совершенен, и он противится какому бы то ни было его усовершенствованию. Он плох, но он совершенен; взятый в его уникальности,

он бесподобен. Конечно, здесь возникает определённая проблема: настаивая на совершенстве родов, мы рискуем впасть в креационизм, согласно которому всё имеет место по милости Божьей, всё неизменно и т. д.! Опасность возвращения к мифологическому восприятию вещей действительно существует, однако ориентация на исторический и ментальный эволюционизм не менее опасна...

Необходимо сохранять уникальный голос каждой детали, каждого фрагмента, каждого рода и освободить их тем самым от гнёта конечного предназначения!»<sup>132</sup>

Ближайшим к консерватизму и акмеологии феноменом, поддерживающим философскую антропологию, может стать эстетическое сознание. Особенно если брать его не в привычно узком смысле слова, как учение о прекрасном, а онтологически. Особенность эстетической онтологии в том, что, в отличие от прогрессистского рационализма, она обосновывает право людей на будущее «бесполезное» бытие в тотально технизированном мире. Бесплезное – по праву существования любых форм и сингулярностей как таковых. Концепт эстетизма меняет установку на явления, предлагая их оценивать не с позиции эффективности, а с позиции «таковости», «дара», подобно бытию в целом. Мы лишний раз убеждаемся в пророческой проницательности Ницше: «Мир и человек имеют единственное объяснение, единственный смысл как эстетический феномен». Подчёркивание самоценности любой формы бытия, эстетизация жизнедеятельности людей оставляет им перед угрозой исполнения её машинами нишу для существования. *«Кот не перестаёт ловить мышей даже после изобретения мышеловки».*

Если он хочет жить и правильно воспитывается.

Мы согласны с неким римским папой, который на искушение предложением «улучшить» христианский символ веры ответил: «Или мы останемся, какие есть, или нас не будет». Суть/щ/носно говоря, это *credo* выживания всего человечества.

## Глава 9.

### «Изменённое» состояние сознания и методы онтологии

Мне безразлично, откуда начать,  
ибо снова туда же  
Я вернусь.  
Путь Истины  
*Парменид*

Проблема метода онтологии рассматривается через призму феномена сознания, его уровней, модусов и состояний. Поскольку речь идёт о методах философской онтологии, сразу оговоримся, что, как нам представляется, метод онтологии задаёт подход, способ постижения бытия и построения соответствующей системы категорий. Это всегда не только некий алгоритм действия, инструкция-инструмент познания, но и процедура-процесс этого самого постижения, результатом чего выступает знание, выраженное посредством системы всеобщих универсальных категорий.

Онтология же в свою очередь понимается не только как научное (безличное объективное системное, категориально оформленное, верифицируемое и воспроизводимое) знание-схема, профессиональный канон, но и учение о мире как результат индивидуально интерпретированного мироощущения человека-философа. Логос здесь не просто новоевропейский признак научной дисциплины, а ещё и выражение космического закона, порядка и внутренней целесообразности всего существующего.

Можно согласиться с Н.Гартманом, что «работающий» метод должен быть адекватным предмету исследования. Не имея жёсткого нормативного предписывающего значения (иначе мышление было бы «безнадёжно догматичным»), метод должен подстраиваться под меняющуюся ситуацию и предмет исследования. Следует также допустить, что использование самого метода, посредством которого осуществляется познавательный процесс, нередко вторично по отношению к постижению конкретного содержания того, что исследуется.

Вопрос о том, повышает ли качество исследования осознание творцом сути, механизма и принципов, лежащих в основе применяемого им метода (есть основания связывать выбор метода с рабо-

той творческого бессознательного, интуитивным озарением, божественной инспирацией и т. д.), является дискуссионным. Спорно, что творец всегда чётко осознаёт, «как именно он это делает». А у некоторых творцов, когда они задумываются о собственном методе, вообще «перестаёт получаться». Но, коль скоро мир умопостигаем и умополагаем, метод обусловлен не только предметом изучения, но и структурой исследовательского аппарата человека. Человек выступает не только субъектом познания, но и живым инструментом, неотъемлемым условием возможности философского метода и результата его применения.

Не впадая в крайний солипсизм, всё же отметим, что Вселенная, какой мы её знаем, – это во многом наши представления о ней, сеть событий в сознании. Нейрохирург Карл Прибрам утверждает, что «мы всё время конструируем собственную реальность из массы того, что, как правило, кажется хаосом»<sup>133</sup>. Ч.Тарт удачно сравнивает человеческое сознание с компьютером и называет его основанным на культурных презумпциях симулятором мира.

Принимая во внимание характерный для философии тезис о тождестве мышления и бытия, об отражении бытия в слове и используя терминологию Л.Витгенштейна, можно также сказать, что человеческая Вселенная – это всеобщая языковая игра, взаимосвязанная сеть событий в языке, организованная по неким универсальным принципам и социальным правилам употребления языка.

Картина мира конструируется посредством сознания и несёт на себе отпечаток состояния сознания конструирующего её субъекта, доступного ему (интериоризированного сознанием) коллективного опыта. Примечательно, что и эзотерически ориентированный современный мыслитель Р.Ошо, и идеолог феноменологической социологии А.Шюц, и, например, автор конструктивного альтернативизма Дж.Келли едины в убеждении, что «...меня научили не только тому, как определять своё окружение (т. е. типичные черты естественных представлений о мире, принятые в той группе, к которой я принадлежу, как непроблематизированные, но в любой момент могущие оказаться под вопросом), но также и тому, как должны создаваться типические конструкты в соответствии с системой релевантностей, общепринятой в моей социальной группе»<sup>134</sup>. Ошо указывает на то, что не только разум, но и остальные «органы познания» прошли социокультурное обучение.

«Ты видишь вещи, которые тебе позволяет видеть твоё общество, ты слышишь вещи, которые тебе позволяет слышать твоё общество. Ты касаешься вещей, которых тебе позволяет касаться твоё общество»<sup>135</sup>. Картина мира и представления о реальности, о том, что действительно существует, конструируется не в последнюю очередь благодаря интеллектуальным и эмоциональным клише, «выученным» состояниям сознания.

На первый взгляд, ввиду близости онтологии к логике и математике, по крайней мере в амбициях философии как «строгой науки» и научной философии, методы онтологии должны быть предельно лишены психологизма, базироваться на логико-семантических моделях, находить адекватное выражение в алгоритмах, знаках и символах, в системе всеобщих категорий. Перешедшая ещё в античности от мифа к логосу философия, как правило, ассоциируется со строгими формально-логическими построениями, понятийными конструкциями как порождениями трезвого ума, бодрствующего духа и нормального состояния сознания.

В современной философско-психологической литературе принято выделять не только модусы и состояния сознания, но и говорить, например, о шести типах разума или интеллекта, выявлять пренатальные матрицы, осуществлять спектральный анализ и интеграцию сознания, полагать и переназначать его верхние и нижние границы.

Рискуя повторить общеизвестное, напомним, что в 80-х гг. XX в. нейрофизиолог Роберт Орнштейн разработал концепцию многомерного разума «Multimind» (1986). Как следует из выводов одноимённой работы, человек обладает «несколькими сознаниями», обслуживающими наши меняющиеся потребности: для эмоций, для безопасности, для переработки чувственной информации, для бдительности, для жизнеобеспечения и т. д. «Мы все имеем специфические для каждого вида восприятия способы преобразования данных, однако у нас нет доступа ко всем своим способностям одновременно»<sup>136</sup>.

Уильям Джемс, занимаясь изучением многообразия состояний сознания и психического опыта (религиозного и наркотического экстаза, метафизических и спиритуалистических явлений и т. д.), также пришёл к выводу, что «наше нормальное, или, как мы его называем, разумное сознание, представляет лишь одну из форм

сознания, причём другие, совершенно от него отличные, формы существуют рядом с ним, отделенные от него лишь тонкой перегородкой»<sup>136</sup>.

Согласно концепции К.Уилбера, человек – микрокосм, способный расширять собственное сознание до масштабов Абсолюта. Сознание «представляет собой как бы спектр, нечто подобное радуге, состоящей из нескольких диапазонов или уровней самоотождествления»<sup>138</sup>. На всех уровнях сознания, кроме самого высшего, человек сам проводит границу между «Я» и «Не-Я», расширяя и сужая спектр самоотождествления. «Граница между “Я” и “Не-Я” – первая граница, которую мы проводим, и последняя, которую мы стираем»<sup>139</sup>.

Заметим, что интерпретационные модели, представляющие человеческое сознание в качестве многослойной самоорганизующейся, чаще конусовидной, концентрической, радиальной структуры, с неизменным выявлением в ней неких мета-структур («мета-эго», например, как у В.Налимова, «континуального сознания» у Бреве и т. д.), предназначенных для целостного восприятия универсума и общения с ним, в современной гуманитарной науке не столь уже редки. Более того, в историко-философской ретроспективе в трудах выдающихся методологов философского познания легко обнаруживается традиционное выделение (разделение) ума, рассудка, интеллекта, разума не просто как разных познавательных способностей, а как различных по своему предметному полю и предназначению инструментов познания. Применение «низших» способностей, адекватных «низшим» уровням бытия (как правило, материальной, социальной реальности), не требует дополнительных личностных усилий, не зависит от духовного развития и личностных качеств, в то время как познание «высших» сфер непременно требует интеграции всех уровней сознания, соединения в индивидуальном опыте «головного» и «сердечного», конечного и бесконечного, качественного преобразования (преображения) человека.

Мета-уровни сознания, «распаковывающие смыслы семантического континуума Вселенной» (Налимов), как правило, связаны с представлением о пределах индивидуального телесноориентированного сознания, выходом за его рамки в иное измерение опыта, деперсонализацией, самозабвенным единением со всем сущим и ноуменальным.

«Радиальная интерпретация структуры психики – сфера с тремя областями: центром (центральная точка), промежуточной (внутренняя часть сферы), периферийной (поверхность) – которые соответствуют трем фундаментальным состояниям сознания (способам мышления, компонентам психической деятельности): нулевому, континуальному, дискретному – и трем содержаниям мышления: абсолютному, символическому, дискурсивному. Конус, отведённый личному сознанию, берёт начало в центре и, обособляясь по мере приближения к периферии, пронизывает все области сферы. Его поверхностная проекция (отображение **Self** в дискурсивном слое) аналогична сфере в целом и отличается от неё размерностью. Психика индивида занимает лишь часть конического пространства, достигая вершины конуса (глубинных, близких Центру областей) лишь по завершении процесса индивидуации и интеграции всех уровней **Self**. Центр (= Абсолют = Омега = Mind = Брахман) – высшая зона психики, бесконечно малая точка и бесконечное, бесконечномерное, везде и нигде пребывающее, неизмеримое и неисчислимое бытие. Психофизический (внепсихический и вне-физический) Центр трансцендирует пределы личного, пространственно-временные соответствия, каузальные связи. Нулевое состояние и абсолютное мышление центральной зоны едино, монолитно, сверхсущностно, не имеет аналогий и не допускает компоновки с иными состояниями и реалиями психики, включая в себя, однако, любую реальность. В промежуточной зоне, соответствующей коллективному бессознательному К.Юнга и трансперсональному участку спектра Уилбера, по мере приближения к центру доминирует континуальное состояние сознания. Символическое мышление, погружаясь в “потoki сознания”, взаимодействует с тем, что в различных традициях именуют мана, пневмой, праной, ци, участвует в синхронных и психотропных явлениях. Периферийному слою соответствует отличное от континуального, но не противопоставляемое ему дискретное состояние. Дискурсивное мышление, представляющее в иных рассмотренных самодостаточным, автономным и приоритетным, “происходит” (У.Джеймс) под воздействием глубинных областей.

Изменённые состояния сознания, с этой точки зрения, предстают внутренними путешествиями – фокусировками психики индивидуума в той или иной точке (области) конуса (сферы).

Путешествия совершаются как по радиальным, устремлённым к центру, так и по тангенциальным траекториям вдоль сферических поверхностей.

При тангенциальном перемещении путешественник в той или иной мере трансцендирует пределы материального мира, времени, места и личности без перемены паттернов восприятия и структуры состояния. В радиальных погружениях – мистических состояниях и глубокой медитации – “можно познать мир, не выходя со двора” (Лао Цзы). Мера радиального изменения психики – глубина погружения – “расстояние” между центром и пунктом прибытия – точкой фокусировки, в которой сознание индивидуума соответствует или становится частью окружающей психической реальности»<sup>140</sup>.

Специфической особенностью данных моделей сознания выступает представление о том, что внешняя, трансцендентная и запредельная трёхмерному человеческому восприятию реальность открывается с некой невероятной точки внутреннего опыта – из самой сердцевины человеческого. Это точка, в которой парадоксальным образом совпадает минимум и максимум, микрокосм и макрокосм; Атман и Брахман индийской философско-религиозной традиции, Дао и Дэ – китайской; персональное и трансперсональное сознание, личность и самость в терминах современных философско-психологических концепций.

Немаловажно, что человеческое сознание в целом подразумевает способность к различению, отражению, трансцендированию, предметность, интенциональность (направленность, устремление, указание на что-то, находящееся вне его самого) и т. д. в качестве своих атрибутов. «Видеть, слышать, ощущать запах, ощупывать, испытывать вкусовые ощущения означает прежде всего различать. Осознавать нечто, не различая, невозможно»<sup>141</sup>.

Согласимся, что философская трансценденция подразумевает предельную концентрацию внимания на чём-то внеположенном по отношению к наблюдателю и вместе с тем объединение противоположностей, стирание границ между субъектом и объектом познания, переживании сопричастности.

При этом под нормальным состоянием сознания в современной гуманитарной литературе понимается, как правило, сознание, основанное на культурных презумпциях и адекватное культурным практикам. Для обозначения нашей повседневной действитель-

ности и соответствующего ему нормального состояния сознания широко используется термин «реальность консенсуса» (общепринятая реальность), означающий «сумму представлений о действительности, являющихся результатом общей договоренности»<sup>142</sup>.

Например, В.Козлов<sup>143</sup> подчёркивает, что т.наз. обыденное или «плавающее» состояние сознания естественно для нормальной эмпирической жизни. Более того, в потоке обыденной реальности, в которой автоматизмы и навыки социального взаимодействия в аспекте экономии психической и физической энергии имеют положительный смысл, оно самодостаточно.

Иначе говоря, нормальное состояние сознания можно охарактеризовать как практическое, здоровое, социально-конвенциональное, обыденное, бодрствующее, укладывающееся в границы формальной логики и наличной культуры персональное сознание.

Изменённое состояние сознания в свою очередь подразумевает нарушение нормального режима – необычные состояния сознания, сопровождающие духовный кризис, творчество (озарения, открытия, создание нового), околосмертные и родовые переживания, «надличностные», «сверхличностные» состояния сознания, что означает выход за пределы обычного способа восприятия и интерпретации мира с позиции отдельного индивида.

В целом для «изменённых» состояний сознания характерно яркое, незабываемое, самоочевидное и самодостаточное переживание единства со всем универсумом – связи всего со всем от минерала до Бога («космическое сознание»). Выход за пределы персонального сознания, формальной логики и языковой нормы (невыразимость опыта в позитивных определениях, словами, отражающими реалии трехмерного мира). Сопричастность нуминозному и ноуменальному как источнику истинного знания.

Картина мира не в последнюю очередь зависит от состояния (режима) сознания. В обыденном (нормальном) состоянии сознания мир предстаёт таким, каким он был смоделирован в процессе воспитания и социализации. Такое «нормальное» видение даёт нам согласованную практику, возможность действовать целерационально и соизмерять свои действия в социокультурном контексте.

В изменённых состояниях сознания, которые включают медитации, сновидения, транс, гипноз, «пиковые переживания» (Маслоу), озарения и т. д., происходят изменения процесса мыш-

ления, эмоционального отражения, искажения смысла, восприятия чувства времени и пространства, деперсонализация. В т. наз. «расширенных» состояниях сознания по-иному открываются связи многих уровней сознания и бытия, мир переживается как вечный и бесконечный, реальность предстаёт как полнота существования, «чистая самость», совершенное единство. Человек переживает собственное существование как неслиянное и нераздельное со всей нуминозной Вселенной.

Для описания экстатических состояний сознания, направленных к неосязаемой реальности, С.Гроф ввёл термины «холотропический» (от holos – целый и tropein – двигаться к) и соответственно «хилотропический» (hile – земля) – для нормального, утверждая, что оба состояния являются одинаково реальными.

Подобно тому как Н.Кузанский утверждает, что в Боге (абсолютном пределе познания) совпадают все противоположности, минимум-максимум и разрешаются логические противоречия познания, характеризуя изменённое состояние сознания, Уилбер обращается к уровню абстракции, на котором различные конфликтующие подходы оказываются согласующимися.

Согласно Уилберу, осознание реальности как единства противоположностей, мира без границ поможет человеку увидеть «здесь и сейчас Вселенную, какой её видел Адам до грехопадения: органическое единство, гармонию противоположностей, мелодию положительного и отрицательного, наслаждение игрой нашего вибрирующего существования ...когда противоположности осознаются как одно, разногласие переходит в согласие, битвы становятся танцами, а старые враги начинают любить друг друга»<sup>144</sup>.

В различных философско-религиозных традициях можно встретить различные названия выхода за пределы дихотомии мышления о «кажущихся вещах» в состояние осознания единого бытия: избавление, просветление, сатори, нирвана, мокша, освобождение, «безмолвие ума» (Шри Ауробиндо), «тотальное внимание» (Джидду Кришнамурти) и т. д.

Уилбер, например, называет состояние постижения бытия пребыванием в «Цепи бытия», «Великом Гнезде Бытия», «Одном Вкусе», потому что человек и вся Вселенная – один вкус или один опыт. «Один Вкус – вездесущее осознание, или постоянное созна-

ние, или базовая внимательность, или беспристрастное осознание, которое превосходит и включает в себя все возможные состояния и потому не ограничено ни одним»<sup>145</sup>.

Как уже было отмечено, на первый взгляд философия, освоившая нишу понятийного и категориального мышления, опирающаяся на науку, признающая практику в качестве одного из основных критериев истины, с необходимостью занимает позицию нормального сознания.

Вместе с тем в ситуации не просто философского поиска, а онтологического исследования человек-философ сталкивается со специфическими трудностями логического свойства, нарушающими нормальный режим сознания. Не будем забывать, что фундаментальной категорией онтологии выступает категория бытия. Оно выступает в качестве беспредпосылочного начала, понятия, которое само, будучи до конца неопределимым, задаёт и определяет все остальные онтологические построения.

Философская категория «бытия» (*einai, esse*) выражает трансцендентную самотождественную сущность и беспредпосылочное начало всего сущего (*on, ens*) скорее апофатически, нежели в конечной позитивной терминологии. И здесь возникают по крайней мере две трудности.

Одна из них логического свойства, связанная с тем, что «бытие», будучи самым большим по объёму понятием, является предельной абстракцией, содержание которой сведено к предикату «есть». А вторая – методологического. Выступая частью целого, человек, философ, онтолог ставит задачу постижения этого целого как целого. Для подобного постижения он должен находиться на шкале большего, а не меньшего масштаба и быть соизмеримым целому в качестве не элемента, а ипостаси, репрезентирующей это целое как целое.

Принимая во внимание принципиальную воплощенность человека в бытии, его историческую конкретность (телесную и пространственно-временную определённость), следует допустить, что познание целого предполагает в качестве своего необходимого момента экстатическое состояние сознания и позицию, которую можно назвать позицией внешнего наблюдателя, а углубляясь в содержание философских учений о мире, «точкой зрения вечности» (Гегель), позицией «великого свидетеля» (Уилбер), «субъекта, по-

ставленного на Ничто», «утопическим местом в бытии» (Плеснер), состоянием «учёного незнания» (Кузанский), «стоянием в просвете бытия» (Хайдеггер) и т. д.

Человек-онтолог оказывается включенным в метод (алгоритм и процесс постижения бытия) в качестве не только пассивного наблюдателя, но и активного инструмента постижения. Изменяя собственное восприятие, меняя режим сознания, человек превращается в камертон и голос бытия. Покидая модус обыденности и вступая на путь онтологического поиска, человек-философ оказывается подобен теургу и мистагугу, поэту и мистику, прорицателю и гению. Охваченный любовью к «божественной» мудрости, он покидает сферу конвенциональной действительности в поисках целостности, архэ, онтологического истока.

Человек-философ-онтолог мало того, что пытается мыслить логически, т. е. по законам чистого «рафинированного» идеального мышления, так ещё и осуществляет акт познания экстатически, трансцендируя к бесконечному Абсолюту изнутри ограниченного смертного тела.

Однако обратимся в качестве иллюстрации не к современным трансперсональным психологам, а к фрагментам произведения «О природе» Парменида:

«Кони, которые меня несут, – доставляя [меня] так далеко, как только может достичь дух [~мысль],

После того как привели меня и вступили на многовестный путь

Божества, который ведёт знающего мужа в стремительном полете по Вселенной.

Этим путём я нёсся, ибо по нему несли меня сверхпроницательные кони,  
Во весь опор мча колесницу, а Коры (Девы) путеводительствовали.

Пылающая ось издавала в ступицах скрежет втулки,

(ибо её подгоняли два вертящихся вихрем колеса

С обеих сторон), всякий раз как Коры (Девы) Гелиады (Дочери Солнца),

Покинувшие дом Ночи, [погоняли коней и] торопились отвезти [меня]  
К Свету, сбросив руками покрывала со [своих] голов.

Там – ворота путей Ночи и Дня,

И их объемлет притолока и каменный порог,

А сами – высоко в эфире – они наглухо закрыты огромными створами,

Двойные запоры которых сторожит многокарающая Дикэ (Правда).

Коры стали уговаривать её ласковыми словами

И смекалисто убедили, чтобы она им закреплённый шпенькой засов

Мигот откинула от ворот. И тогда они распахнулись  
И образовали широкозияющий проём между створами,  
Поочередно повернув в гнездах многомедные стержни,  
Закреплённые гвоздями и заклёпками. И вот туда через ворота  
Прямо направили Кору по торной дороге колесницу да коней.  
И богиня приняла меня благосклонно, взяла десницей  
Десницу и, обратившись ко мне, сказала так:  
«О Курос (Юноша), спутник бессмертных возниц,  
На конях, которые тебя несут, прибывший в наш дом,  
Привет тебе! Ибо отнюдь не Злая Участь (Мойра) вела тебя пойти  
По этому пути – воистину он за пределами тропе человек –  
Но Закон (Фемида) и Правда (Дикэ). Ты должен узнать всё:  
Как непогрешимое сердце легко убеждающей Истины,  
Так и мнения смертных, в которых нет непреложной достоверности.  
Но всё-таки ты узнаешь и их тоже: как о кажущихся вещах  
Надо говорить правдоподобно, обсуждая их все в совокупности»<sup>146</sup>.

Только ли потому Парменид, вступая на путь познания бытия, величает себя «спутником бессмертных возниц» и возвышается над мнением смертных, что как философ окончательно ещё не перешёл от мифа к логосу? Или прежде всего потому, что Парменид вступил на «многовестный путь Божества, который ведёт знающего мужа в стремительном полёте по Вселенной», который «запрещен тропе человек»?

Он прямо заявляет, что отправился к Свету и, подобающим образом принятый богинями, оставил мнения смертных, в которых нет «непреложной достоверности», с тем чтобы потом правдоподобно говорить о «кажущихся вещах», «обсуждая их все в совокупности». На этом пути Злая Участь (Мойра), сопровождающая на «тропе человек», уступает Парменида Закону (Фемиде) и Правде (Дикэ). Очевидно, что и выразить сию мистерию постижения бытия Парменид не может иначе, чем в поэтически-метафорической возвышенной манере, предельно образной и витиеватой.

Можно даже допустить, что для выражения и передачи другим знания о бытии Парменид использует, говоря языком современной гуманитарной науки, метод «расшатывания стереотипов», переводит посредством задания определённого текстуального ритма и мифологических образов сознание из нормального состояния в изменённое.

Примечательно, что в XXI в. в рамках диссертационного исследования на соискание учёной степени доктора философских наук по специальности «онтология и теория познания» была защищена концепция, согласно которой основным методом античной онтологии является метод угадывания образа бытия.

«Парменид начинает онтологию с посвящения в тайну бытия (“О природе”). Платон отразил это состояние в диалектическом понятии “вдруг” – как в некоем мгновенном воображаемом обоюдонаправленном переходе между бытием и небытием, единым и многим<sup>147</sup>. Аристотель сделал результат угадывания образа бытия исходной посылкой при формулировке основного закона онтологии – закона тождества (“Метафизика”). Догадка о бытии, творимом из небытия, инспирирует удивление, являющееся по признанию античных философов началом и завершением философии. Удивляться можно только чуду – явлению образа бытия, единого во всём. Иерархическое строение Космоса как умопостигаемого образа в свете принципа всеединства воплотили в своих системах неоплатоники»<sup>148</sup>.

Подчеркнём, что речь идёт об угадывании как об особом рода процедуре инициации, теургии, мистагогии и особом (изменённом) состоянии сознания. Угадывание, дивинация, мантика, прорицание в качестве прямого и непосредственного видения предмета в его целостном образе (идее) и речения «вовнутрь» предмета составляют необходимые моменты античного метода онтологии. Этимологически *mantike*, от греческого корня *mant* – «ясновидение», можно трактовать и как производную от *mainomai* – «буйствовать, входить в экстаз». Поэтому с мантикой, что особенно интересно, тесно связано так называемое мантическое безумие – почитавшееся в древности изменённое состояние сознания, в котором приобретался дар пророчества.

Согласимся, что в целом античный метод познания бытия «может быть определён как инициационно-энигматический, целью которого является стимулирование удивления, служащего начинанию философствования. Определение трёх возможных путей познания (аподиктического пути Истины, отсутствующего пути небытия и проблематического пути мнения) предваряется мифологическим описанием посвящения в сокровенное знание. Акт инициации пронизан мотивами открытия (откровения) и

сдвига (обращённости к Абсолюту). В акте угадывания мышление создаёт атрибутивно-функциональную модель бытия в образе “прекруглой глыбы шара”. С формально-логической точки зрения понятие “бытие” признаётся самым богатым по объёму (т. к. в него включены все вещи), а его содержание – самым бедным (т. к. остался только один признак). Между содержанием и объёмом логического понятия существует закон обратного отношения: чем больше объём, тем меньше содержание и наоборот. В акте умозрения образа бытия фиксируется тот момент сдвига, благодаря которому начинается взаимообращение содержания и объёма. В угадывании дан образ бытия, которое полностью содержится в собственном объёме»<sup>149</sup>.

Как видим, логическое затруднение, связанное с обратно пропорциональным соотношением объёма и содержания понятия бытия, преодолевается посредством актуализации особого модуса сознания – изменённого состояния сознания ясновидящего и прорицающего философа. «Результатом предельного познавательного усилия оказывается “ясное видение” прозрачного шара безраздельного света, заключающего в себе всё существующее в виде сверкающих образов<sup>150</sup> и являющегося оптической моделью всеединства. В неоплатонических школах существовала особая психосоматическая практика достижения экстаза. Весь этот мистериально-магический процесс понимался как теургия – превращение человека в бога, прорыв и слияние единичного субъекта с трансцендентным Единым. Ведущим способом этого процесса считалось созерцание, квалифицируемое как “творящее”»<sup>151</sup>.

Не умножая далее длинных цитат, отметим, что экстатические процедуры, связанные с изменением состояния сознания человека-онтолога, не исчезли из дальнейшей философской теории и практики ни с наступлением Средневековья, ни в эпоху Нового и Новейшего времени. С целью познания бытия в метод философской онтологии неизбежно включались элементы синергии, раздражательного соучастия, акты слияния микрокосма и макрокосма на основании их онтологической «зеркальности», абсолюта и человека в изменённом состоянии сознания.

Попытки философа-онтолога создать некий логический слепок вечности и бесконечности всегда сопряжены с попытками преобразовать обыденное восприятие многообразия вещей с це-

лью видения образа целостного мироустройства. Такое запредельное знание обретается не иначе как в опыте изменения сознания и трансцендирования границ индивидуального существования.

«Мистичность онтологии заключается в том, что она описывает опыт “единственности”, который испытывает сотворенное существо, задавшееся целью помыслить единое бытие»<sup>152</sup>.

Означает ли всё вышесказанное, что встречи сознания и бытия, так или иначе базирующие на изначальном экстатическом акте который выступает результатом мистического соучастия с абсолютом и изменённого состояния сознания познающего субъекта, все методы онтологии сугубо мистичны и целиком иррациональны? Разумеется, нет.

Как было отмечено в нашей работе «Вкус бытия?», философская стратегия постижения бытия не исчерпывается мистико-психологической, а предполагает решения двойной задачи: распознавания, обретения состояния сознания «в вечности», а затем передачи этого всего в слове.

Познание бытия для философа – это не только опыт трансценденции, но и особый способ разговора (говорения) о предельной (запредельной, трансцендентной, подлинной) реальности целого, опыт семиотической трансляции. Не будем забывать, что философская мысль старается охватить целое, не сливаясь окончательно в мистическом экстазе с предметом своей рефлексии.

Несколько повторяясь, напомним, что онтологическое философствование неразрывно связано с идеей собирания себя заново, открытия целого посредством проявления себя на иной шкале, в ином масштабе. Это существование в особом режиме сознания, в состоянии осенённости бытием, в ситуации переживания философской проблемы, онтологического противоречия.

Изменяя онтологический масштаб собственного сознания, человек получает нечто качественно новое в своё распоряжение – расширенное восприятие многомерного универсума, сущее приобретает масштаб бытия. В этот момент философ способен одновременно пребывать во времени и вечности, во всех возможных измерениях универсума. На путях «чувствующей рефлексии» философ пытается пережить то, что невозможно пережить в материальной действительности, из утопического места в бытии узреть и услышать само это бытие, дать ему имя и стать его голосом.

Как нам представляется, возвращение из состояния «мистического соучастия» в лоно языка для философа не равнозначно полному возвращению в рамки психической и языковой нормы. Примечательно, что онтологические философские проекты нередко сопровождаются радикальной реформой языка. В языке Хайдеггера мы, например, повсеместно встречаем «ненормальные» дефисы между словами, попытки придать феноменологическим конструкциям поэтический ритм.

Поэтизированность изложения и предельная его метафоричность не всегда выступают следствием стиливых украшений философских текстов и отсутствия ясного понимания проблемы у авторов. Зачастую это не только характерное для современной философии отступление от научного канона в сторону художественного творчества, а «высловленная» таким образом апофатика бытия. Задачи помыслить немислимое, выразить невыразимое, передать непередаваемое, определить неопределимое – это прямые следствия онтологической философской установки, а изменения сознания и языка – её неизбежные побочные эффекты.

Чтобы выразить то, что действительно существует и отличить это от «кажущихся вещей», чтобы говорить о них правдоподобно, философ изобретает неологизмы, деконструирует смыслы, разрушает генерализирующую грамматику, меняет правила написания слов и их употребления. Г.Гадамер справедливо связывал методологические проблемы философского творчества с «мукой языка», с переименованием смыслов и текстов, поиском нового выражения неразрешимых философских проблем.

«Можно даже было бы рискнуть и сказать, что поскольку, как мы неоднократно писали, сам язык и речь представляются нам психопатологическим явлением, потому что в самом языке сфера означающего превосходит сферу означаемого – слов всегда больше, чем вещей, а предложений – чем фактов, т. е. в принципе язык невротичен, а может быть и шизофреничен (вспомним Тимоти Кроу с его гипотезой шизофреничности языка)...»<sup>153</sup>

Существует обоснованная точка зрения, что понятия и категории – это выродившиеся в процессе их употребления и конкретизации, устоявшиеся в рамках отдельных научных дисциплин метафоры. Как нам представляется, дополняющие категориальную структуру онтологических текстов метафоры и экзистенциалы от-

ражают сложную диалектику вечного и неизменного бытия и становящегося сущего, причём особого сущего, способного к трансцендированию, изменению границ сознания, каковым и является человек. Ритм, стиль, избыточная «художественность» философского текста несут на себе отпечатки того экстатического, индивидуально интерпретируемого психосоматического опыта, который актуализируется при философском исследовании предельной многозначной паранепротиворечивой реальности бытия.

Согласимся, что «любая теория реальности, которая игнорирует соответствующее состояние сознания, обречена на неудачу. Это будет теория реальности не для человеческого сознания. А реальность для реальности»<sup>154</sup>.

Как писал в одной из своих поздних работ Н.Гартман, «само бытие нельзя ни определить, ни объяснить. Но можно отличить виды бытия и анализировать их модусы. Тем самым их можно осветить изнутри. Это осуществляется модальным анализом реального и идеального бытия. Здесь всё связано с внутренними отношениями возможности, действительности и необходимости. Эти отношения в каждой из сфер бытия совсем разные; более того, они разные в логической сфере и в познании. Их нахождение составляет предмет целой, и притом новой науки: модального анализа. Модальный анализ – ядро новой онтологии. Всё остальное относится к учению о категориях. Оно охватывает совместные принципы (фундаментальные категории) и специальные принципы отдельных слоёв бытия»<sup>155</sup>.

В заключение этой небольшой попытки связать проблему метода онтологии с проблемой состояний сознания философа-онтолога резонно процитировать У.Джеймса: «Вся совокупность моих знаний убеждает меня в том, что мир, составляющий содержание моего ясного сознания, есть только один из многих миров, существующих в более отдалённых областях моего сознания, и что эти иные миры порождают во мне опыт, имеющий огромное значение для всей моей жизни; что хотя опыты тех миров и не сливаются с опытом этого мира, тем не менее они соприкасаются в известных точках, и слияние это порождает во мне новые жизненные силы»<sup>156</sup>.

## Примечания

### Глава 1.

- 1 См.: *Гуревич П.С.* Артур Шопенгауэр как философский антрополог // *Филос. журн.* 2011. № 1.
- 2 Более подробно об этом см.: *Гуревич П.С.* Антропологическое учение Канта // *Спектр антропологических учений.* Вып. 3. М., 2010. С. 3–40.
- 3 *Гульга А.В.* Кант. М., 1994. С. 177.
- 4 *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. М., 1994. С. 544.
- 5 Там же. Т. 6. М., 1994. С. 72.
- 6 *Шопенгауэр А.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. М., 2001. С. 190.
- 7 *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 5. М., 1994. С. 304.
- 8 *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 437–438.
- 9 Там же. С. 370–371.
- 10 Там же. С. 371.
- 11 Там же.
- 12 *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 6. М., 1994. С. 72.
- 13 См.: *История эстетической мысли:* В 6 т. Т. 3. М., 1986.
- 14 *Шопенгауэр А.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. М., 2001. С. 266.
- 15 *Зедльмайр Х.* Утрата середины. М., 2008. С. 157.
- 16 *Бердяев Н.А.* О человеке, его свободе и духовности. Избр. тр. / Сост. Л.И.Новикова, И.Н.Сиземская. М., 1999. С. 109.

### Глава 2.

- 17 *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 1. М., 1993. С. 412.
- 18 Там же. С. 413.
- 19 Там же.
- 20 Там же. С. 502.
- 21 *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958. С. 44.
- 22 Там же. С. 65.
- 23 *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 1. М., 1993. С. 353.
- 24 Там же. С. 360.
- 25 Там же. С. 141.
- 26 Там же. С. 362.
- 27 Там же. С. 363.
- 28 Там же. С. 309–310.

### Глава 3.

- 29 *Derrida J.* Adieu à Emmanuel Lévinas. P., 1997. P. 23–24.
- 30 См.: *Вдовина И.С.* Феноменология во Франции. М., 2009. С. 152–272.
- 31 *Levinas E.* Totality and Infinity. An Essay on Exteriority. Pittsburg, 1998. P. 292.
- 32 Ibid.
- 33 См.: *Гуревич П.С.* Проблема целостности человека. М., 2004. С. 170.

- 34 *Levinas E.* Totality and Infinity. An Essay on Exteriority. P. 292.  
35 *Levinas E.* Dieu, la mort et le temps. P., 1993. P. 17.  
36 Ibid. P. 18.  
37 Ibid. P. 28.  
38 *Levinas E.* Totality and Infinity. An Essay on Exteriority. P. 56.  
39 См.: *Автономова Н.С.* Познание и перевод. М., 2008. С. 159.  
40 *Derrida J.* Learning to Live Finally. N.Y., 2007. P. 26.  
41 *Derrida J.* Negotiations. Stanford, 2002. P. 16.  
42 *Derrida J.* Learning to Live Finally. P. 51.  
43 Ibid. P. 40–41.  
44 Ibid. P. 32–33.  
45 Ibid. P. 37.  
46 *Derrida J.* Foi et savoir // *Derrida J.* Foi et savoir suivi de Le Siècle et le Pardon. P., 2000. P. 28.  
47 Ibid. P. 94–95.  
48 Ibid. P. 52–53.  
49 Ibid. P. 29.  
50 Ibid. P. 30–31.  
51 Ibid. P. 31.  
52 Ibid. P. 35.  
53 Ibid. P. 89.

#### Глава 4.

- 54 См., например: *Хоружий С.С.* Век после «Вех», или две-три России спустя // *Философия и культура.* 2009. № 10 (22). С. 15–20.  
55 *Пятигорский А.М.* Политическая философия. М., 2007. С. 87.  
56 Там же. С. 88.  
57 См. его обсуждение в нашей работе: *Хоружий С.С.* Проблема Постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергичной антропологии // *Филос. науки.* 2008. № 2. С. 10–31.  
58 См.: *Хоружий С.С.* Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М., 2010. Гл. 10.  
59 Там же. С. 646–647.

#### Глава 5.

- 60 *Соколов В.В.* Философия в исторической перспективе // *Вопр. философии.* 1995. № 2. С. 135.  
61 См.: *Гуссерль Э.* Картезианские размышления / Пер. с нем. Д.В.Скляднева. СПб., 2006. С. 77.  
62 *Хайдеггер М.* Время картины мира // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет / Пер. с нем. А.В.Михайлова. М., 1993. С. 146.  
63 См.: *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Ст. и выступления / Пер. с нем. В.В.Бибихина. М., 1993. С. 118.  
64 *Ипполит Ж.* Логика и существование / Пер. с франц. В.Ю.Быстрова. СПб., 2006. С. 299.

- 65 См.: Лукач Д. Моисей Гесс и проблемы идеалистической диалектики / Пер. с нем. С.Н.Земляного // Лукач Д. Политические тексты. М., 2006. С. 248.
- 66 Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Пер. с нем. Г.Г.Шпета. СПб., 2002. С. 9.
- 67 Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 51.
- 68 См.: Федье Ф. Хайдеггер: Анатомия скандала / Пер. с франц. В.Ю.Быстрова. СПб., 2008. С. 152.
- 69 Хайдеггер М. О существе основания // Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Пер. с нем. В.В.Бибихина. М., 2007. С. 206.
- 70 Хайдеггер М. Искусство и пространство // Хайдеггер М. Время и бытие: Ст. и выступления. С. 313.
- 71 См.: Фатенков А.Н. Идея подвижной иерархии // Человек. 2007. № 2. С. 18–30; Он же. К онтологическим истокам идеи подвижной иерархии // Вопр. философии. 2008. № 5. С. 47–57.
- 72 Хайдеггер М. Искусство и пространство // Хайдеггер М. Время и бытие: Ст. и выступления. С. 314.
- 73 Хайдеггер М. Поворот // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. С. 257.
- 74 Хайдеггер М. Что зовётся мышлением? / Пер. с нем. Э.Сагетдинова. М., 2007. С. 92.
- 75 Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 206–207.
- 76 Лосев А.Ф. Вещь и имя // Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. М., 1993. С. 859.
- 77 Лосев А.Ф. Самое само // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1996. С. 337.
- 78 Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие: Ст. и выступления. С. 323.
- 79 Адорно Т. Негативная диалектика / Пер. с нем. Е.Л.Петренко. М., 2003. С. 229.

## Глава 6.

- 80 См.: Фрейдджер Р., Фейдимен Д. Личность: теории, эксперименты, упражнения / Науч. ред. А.Боричев, Н.Гришина и Ю.Свеницкая. СПб., 2001. С. 636–643.
- 81 Так, авторы энциклопедии «Культурология. XX век» так различают физическое (природное) и социальное тела. Под «природным телом» ими понимается биологическое тело индивида, подчиняющееся законам существования, функционирования, развития живого организма. «Социальное тело», с их точки зрения, есть «результат взаимодействия естественно-данного человеческого организма (природного тела) с социальной средой: с одной стороны, это проявление его объективных, спонтанных влияний, стимулирующих реактивные и адаптивные “ответы” тела; с другой – оно производно от целенаправленных воздействий на него, от сознательной адаптации к целям социального функционирования, инструмент использования в различных видах деятельности» (см.: <http://psylib.org.ua/books/levit01/txt109.htm>).
- 82 В эзотерике принято выделять несколько слоев тела или тел: физическое, эфирное (слой физических ощущений, биополе), астральное (эмоции, эмоциональная оболочка), ментальное (наши представления – рациональные и интуитивные), духовное (то в человеке, что лежит за пределами рационально осмысленного и познанного, прозрения, пророческие сны, знание «свыше»).

- 83 «Особь, индивид, индивидуум (от *lat.* Individuum – неделимое) – неделимая единица жизни на Земле (разделить особь на части без потери “индивидуальности” невозможно). Особь – наименьшая единица данного биологического вида, подверженная действию факторов эволюции» (см.: <http://slovari.yandex.ru/dict/bse/article/00056/06800.htm>). Особи свойственны все признаки вида, к которому она принадлежит, а также собственные морфологические и физиологические особенности, отличающие её от других особей того же вида.
- 84 Например, лекарственному лечению подлежит организм всякого человека, который имеет сходство с другими организмами. При этом могут использоваться одни и те же лекарственные препараты. Но, имея дело с конкретной Особью человека, опытный врач может назначить ему индивидуальное лечение. Точно так же он поступает с Особью женского рода, Особью ребенка, Особью пожилого человека и пр.
- 85 Существенное различие между этими двумя формами социального существования человека можно выразить в других терминах: Фигуре в какой-то мере соответствует социологическое понятие «актор» (лат. actor, auctor, от agere – делать, вести), обозначающее субъекта действия, носителя социальных позиций и ролей, а Персоне – термин «актер» в его обыденном понимании, означающий буквально лицедей, человек, который умеет профессионально и с учетом собственного дарования играть роль в соответствии со сценарием. В последнем случае акцент делается на творческой уникальности, личностной окрашенности и профессиональном уровне исполнения роли.
- 86 Следует отметить, что психологи (К.Юнг и др.) выделяют помимо внешних фигур, обеспечивающих предсказуемость и социальную детерминированность поведения, ещё и внутренние фигуры, оформляющие Самость человека, которая символически выражается у Юнга в виде *мандалы* и её разновидностей («абстрактный круг», «нимб святого», «окно-розетка» и др.).
- 87 Как известно, *фантом* означает буквально призрак, привидение или причудливое явление. Но есть и второе значение: это модель человека или животного (или части тела) в натуральную величину, которая выставляется как наглядное пособие в паноптикумах, музеях и т. п.
- 88 «В недифференцированной психике **индивидуальность** субъективно отождествлена с персоной, но в действительности захвачена (удерживаема) внутренним непознанным аспектом самой себя. В таких случаях индивидуальность данного лица обычно переживаетея в другом человеке, через проекцию» (см.: <http://vocabulary.ru/dictionary/11/word>).
- 89 См.: *Jung C.G. Psychological types. In The collected works of C.G.Jung (Vol. 6). Princeton, 1971.*
- 90 Кстати, здесь напрашивается некоторая аналогия с типологией культуры, предложенной М.Мид. В известном смысле культура всегда фигуративна, так как она имеет дело с Фигурами людей, а не с их Самостью. Можно предположить также, что типология культур М.Мид опосредует существование лишь одной из сторон человека, её Фигуры как ансамбля «внешних» социокультурных связей человека и общества. Она не подходит для анализа Ядра («смысложизненного центра») человека и Самости, определяющей его «внутреннюю огранку». Ведь сначала ребенок выстраивает свою Фигуру под влиянием взрослых людей, а затем, став подростком, соотносит её с Фигурами своих сверстников, и наконец, будучи в зрелом возрасте, он «лепит» свою Фигуру,

- сообразуясь с представлениями разных возрастных категорий, в т. ч. своих сверстников и молодых людей, способных инициировать новшества. Однако чрезмерное увлечение своей Фигурой и фигуративной культурой в целом может привести к смещению и деформации Ядра, т. е. к частичной утрате человеком своих смысложизненных ориентаций.
- 91 См.: Юнг К.Г. Психология бессознательного / Пер. В.М.Бакусева и А.В.Кричевского. М., 1994. С. 74–165.
- 92 См.: Холл К.С., Линдсей Г. Теории личности / Пер. с англ. И.Б.Гриншпун. М., 1999. С. 143.
- 93 Как известно, «вип» (от *англ.* аббревиатуры VIP – *very important person*) означает в переводе на русский язык «очень важная персона».
- 94 В социальных науках и психологии понятие «Эго» («Я», «Самость») всегда считалось ядром личности. Хотя многие учёные и в первую очередь представители психоанализа отмечали значение бессознательной части, которая не в меньшей мере, чем эго Самость, влияла на поведение и сознание человека.
- 95 «Саамость (Self; Selbst) – архетип целостности – наиполнейшего человеческого потенциала и единства личности как целого; глубинный центр и выражение психологической целостности отдельного индивида. Выступает как принцип объединения сознательной и бессознательной частей психики и одновременно с этим обеспечивает вычленение индивида из окружающего его мира. По Юнгу, “самость есть не только центр, но и полный круг, весь тот объём, включающий в себя и сознание, и бессознательное: она есть центр суммативной целостности, как Я есть центр сознания”». См.: <http://vocabulary.ru/dictionary/478/word/%D1%E0%EC%EE%F1%F2%FC+%28Selbst%29>.
- 96 *Менталитет* (от *лат.* mens, mentis – ум, и alis – другие) – система своеобразия психической жизни людей, принадлежащих к конкретной культуре, качественная совокупность особенностей восприятия и оценки ими окружающего мира, имеющая надситуативный характер, обусловленная экономическими, политическими, историческими обстоятельствами развития данной конкретной общности и проявляющаяся в своеобразной поведенческой активности. См.: <http://slovari.yandex.ru/dict/azbuka/article/azbuka/ps7-057.htm>
- 97 См.: [http://tsv-22.narod.ru/1idea/zap/b1/b08\\_4.html](http://tsv-22.narod.ru/1idea/zap/b1/b08_4.html).
- 98 «Давайте я напомню определение соби: собь – от русских слов “оСОБенный”, “СОБственность”, “оСОБняк” и т. д. – нечто, присущее каждому индивиду или предмету. Некая совокупность уникальных качеств и характеристик, выгодно отличающая индивида и выделяющая его из бесчисленной череды ему подобных. В отличие от соби – личностного стержня в характере человека, *самость представляет собой всё наносное и ложное* (выделено нами. – Ю.Р.). Это те черты нашего характера, манеры общения и стереотипы поведения, которые появились под влиянием среды. Это наше Эго. Когда у человека появляются мысли о том, что он является центром земли, – это означает, что в этом человеке говорит эго самость, а отнюдь не эго божественное начало – собь». См.: [http://www.rsob.ru/articles/sob\\_samost.htm](http://www.rsob.ru/articles/sob_samost.htm).
- 99 В научной литературе Я-концепция определяется как целостное представление человека о себе как о личности, биологическом организме, члене общества, работнике, профессионале и т. д. Это – осознаваемая часть **человека**, образ его **собственного Я**. Она возникает на основе взаимодействия с окру-

жающей средой, в особенности с социальной. Это – одновременно и представление, и «внутренняя» сущность индивида, которая тяготеет к ценностям, имеющим культурное происхождение.

## Глава 7.

- <sup>100</sup> *Иванов Н.В.* Символическая функция языка в аспектах семиогенеза и семиозиса: Автореф. дис... д-ра филол. наук. М., 2002. С. 1.
- <sup>101</sup> *Свасьян К.* Проблема человека в философии Э.Кассирера // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 226–239.
- <sup>102</sup> Там же. С. 229.
- <sup>103</sup> См.: *Гуревич П.С.* Антропологическое учение Канта // Спектр антропологических учений. Вып. 3. М., 2010. С. 3–40.
- <sup>104</sup> *Агацци Э.* Человек как предмет философии // Феномен человека. Антология. М., 1993. С. 143.
- <sup>105</sup> *Метерлинк М.* Разум цветов. М., 1995. С. 222.
- <sup>106</sup> *Вильчек В.М.* Прощание с Марксом: Алгоритмы истории. М., 1993. С. 17.
- <sup>107</sup> *Давыдов Ю.Н.* Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1978. С. 338.
- <sup>108</sup> *Scheler M.* Vom Umsturz der Werte. Bd. 1. Leipzig, 1919. S. 278.
- <sup>109</sup> *Cassirer E.* An essay on man. New Haven, 1947. P. 21–22.
- <sup>110</sup> См.: *Гуревич П.С.* Проблема целостности человека. М., 2004. С. 78.
- <sup>111</sup> *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 65.
- <sup>112</sup> *Флоренский П.* У водоразделов мысли // Символ. 1992. № 28. С. 172.
- <sup>113</sup> Там же. С. 173.
- <sup>114</sup> *Фройденталь Г.* Отсутствующий центр философии Кассирера: homo faber in abstracto // Философия и культура. 2011. № 1 (37). С. 8.
- <sup>115</sup> *Кохут Х.* Интроспекция, эмпатия и психоанализ; исследование взаимоотношений между способом наблюдения и теорией // Антология современного психоанализа / Под ред. А.В.Россохина. М., 2000. С. 282.
- <sup>116</sup> *Бычков В.В.* Эстетическая аура бытия. М., 2010.
- <sup>117</sup> *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 373.
- <sup>118</sup> *Бычков В.В.* Эстетическая аура бытия. М., 2010. С. 35.
- <sup>119</sup> Там же. С. 254.
- <sup>120</sup> *Шопенгауэр А.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. М., 2001. С. 135.
- <sup>121</sup> Учение о человеке у Когена и Наторпа не нашло выражения в фундаментальных антропологических трудах. Оно фрагментами разбросано во всех философских произведениях этих мыслителей.
- <sup>122</sup> *Хейзинга Й.* Осень средневековья. М., 1988. С. 221.
- <sup>123</sup> Там же. С. 203.

## Глава 8.

- <sup>124</sup> *Уэллс Г.* Люди как Боги // Жизнь и техника будущего. М.–Л., 1928. С. 429–430.
- <sup>125</sup> *Чеклецов В.В.* Топологическая версия постчеловеческой персонологии: к разным ландшафтам // Филос. науки. 2010. № 6. С. 36.
- <sup>126</sup> *Фролов И.Т.* Перспективы человека. М., 1983. С. 263.

- 127 К 50-летию журнала «Вопросы философии». Интервью с И.Т.Фроловым // Фролов И.Т. Очерки. Воспоминания. Материалы. М., 2001. С. 62.
- 128 Энциклопедическая справка. Интернет-ресурс // <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/70/90>.
- 129 *Подорога В.* Эпоха Corpus-a? Вопросы и наброски к беседе с Ж.Л.Нанси // *Нанси Ж.Л. Corpus.* М., 1999. С. 216.
- 130 *Эпштейн М.Н.* Творческое исчезновение человека. Введение в гуманологию // Филос. науки. 2009. № 2. С. 91.
- 131 См., например: *Алюшин А.Л., Князева Е.Н.* Телесный подход в когнитивной науке. Воображаемые миры // Филос. науки. 2009. № 2. С. 106–125.
- 132 *Бодрийяр Ж.* Пароли. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург, 2006. С. 100.

## Глава 9.

- 133 Цит. по: *Друри Н.* Трансперсональная психология. Львов, 2001. С. 18.
- 134 *Шюц А.* Избранное: мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 16.
- 135 *Ошо Р.* Таинство и поэзия запредельного (<http://www.darshi.ru/library/>).
- 136 Цит. по: *Друри Н.* Трансперсональная психология. Львов, 2001. С. 18.
- 137 *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 302.
- 138 *Уилбер К.* Никаких границ. Восточные и западные пути личностного роста. М., 2004. С. 47.
- 139 Там же. С. 88.
- 140 *Тульчинский Г.Л.* Деперсонализация // Проективный философский словарь. СПб., 2002.
- 141 *Молчанов В.В.* Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М., 2004. С. 61.
- 142 См.: *Минделл А.* Сила безмолвия. М., 2003; *Тарт Ч.* Пробуждение. М., 1997.
- 143 См.: *Козлов В.В.* Психотехнологии изменённых состояний сознания. Личностный рост. Методы и техники. М., 2001.
- 144 *Уилбер К.* Никаких границ. Восточные и западные пути личностного роста. М., 2004. С. 40.
- 145 *Уилбер К.* Один вкус. Дневники Кена Уилбера. М., 2004. С. 145.
- 146 *Парменид.* 1:1–32 // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М., 1989. С. 286–287.
- 147 Там же. 156е.
- 148 *Романенко Ю.М.* Онтология и метафизика как типы философского знания: Автореф. дис... д-ра филос. наук СПб., 2000 (<http://anthropology.ru/ru/we/romanenko.html>).
- 149 Там же.
- 150 Эннеады. V, 8, 9.
- 151 *Романенко Ю.М.* Онтология и метафизика как типы философского знания.
- 152 Там же.
- 153 *Руднев В.П.* Диалог с безумием. М., 2005. С. 181.
- 154 Там же. С. 290.
- 155 *Гартман Н.* Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник'1988. М., 1988. С. 323.
- 156 *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 403.

## Содержание

### ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КЛАССИКА

|  |    |
|--|----|
| Глава 1. Проблема человека в наследии А.Шопенгауэра ( <i>П.С. Гуревич</i> ) .....                                    | 3  |
| Глава 2. Об экзистенциальном пессимизме ( <i>Т.Качераускас</i> ).....  | 15 |
| Глава 3. Конечность человеческого бытия как проблема философии<br>Э.Левинаса и Ж.Деррида ( <i>Б.Л.Губман</i> ) ..... | 24 |

### ЧАСТЬ ВТОРАЯ МЕТОДОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

|   |    |
|---|----|
| Глава 4. К науке управления антропологическими трендами<br>( <i>С.С.Хоружий</i> ) ..... | 37 |
| Глава 5. Субъект: под знаком идеи возвращения ( <i>А.Н.Фатенков</i> ).....              | 57 |
| Глава 6. Человек в системе или система в человеке ( <i>Ю.М.Резник</i> ).....            | 76 |

### ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

|   |     |
|---|-----|
| Глава 7. Философско-антропологические глубины символа<br>( <i>Э.М.Спирова</i> ) .....                   | 99  |
| Глава 8. Перспективы человека: жизнь или прельщение<br>усовершенствованием ( <i>В.А.Кутырев</i> ) ..... | 119 |
| Глава 9. «Изменённое» состояние сознания и методы онтологии<br>( <i>Ю.В.Шичанина</i> ).....             | 136 |
| Примечания .....  | 152 |

Научное издание

## **Спектр антропологических учений Выпуск 4**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *Е.Н. Дудко*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 19.12.11.

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

Усл. печ. л. 10,0. Уч.-изд. л. 8,45. Тираж 500 экз. Заказ № 001.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

**Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: [iph.ras.ru](http://iph.ras.ru)**