

Российская Академия Наук
Институт философии

Павел Гуревич

**РАСКОЛОТОСТЬ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ**

Москва
2009

УДК 111
ББК 15.56
Г 95

В авторской редакции

Рецензенты

доктор филос. наук *Ф.И. Гиренок*
доктор филос. наук *В.А. Луков*

Г 95 **Гуревич, Павел.** Расколотость человеческого бытия [Текст] / П.С. Гуревич ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2009. – 199 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч.: с. 193–198. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0144-0.

Данная монография представляет собой развитие ряда идей, которые содержатся в работе автора «Проблема целостности человека» (М., 2004). Раскрывая смысл современного толкования человеческого бытия, автор предлагает свое прочтение данной проблемы. Расколотость человеческого бытия показана через бинарные оппозиции бытия и небытия, целостного и раздробленного, телесного и духовного, имманентного и трансцендентного, индивидуального и социального, идентичного и безликого, творческого и разрушительного. Особое внимание в монографии уделено анализу современных философско-антропологических концепций. В книге развивается ряд полемических сюжетов, обращенных к проблеме «смерти человека», «целостности человека», «распаду идентичности» и т.д.

ISBN 978-5-9540-0144-0

© Гуревич П.С., 2009
© ИФ РАН, 2009

Введение

Феномен человеческого бытия является едва ли главной темой философской антропологии. Постигание человека возможно только через раскрытие предельной сложности и многозначности его существования. В человеке, как считалось с древних времен, ценно не только то, что явлено, но главным образом то, что сокрыто. Он радикально значим именно этой потаенностью, о которой писали не только великие мистики, но и современные философские антропологи. Э.Фромм, к примеру, рассуждая о том, как придать стройность философскому постижению человека, отмечал, что начинать изложение нужно, очевидно, с обозначения человека как особого рода сущего. Но как раз ответом на этот вопрос мы и не располагаем. Человек отличается от других живых существ тем, что его сущность не раскрывается в обыденном контексте, в границах житейского размышления.

Животное можно достоверно описать через опыт его существования, ориентированного инстинктами. С биологической точки зрения человек тоже продукт природы, его возможности, потребности и стремления реализуются через природу и в природе. Как живое существо, человек обладает нервной системой и членораздельной речью. И эта последняя является инструментом природы, который ведет к свободе, включая в игру разум. Если животное лишь следует природе, то человек, свободно поднявшийся над землей, выработал способность созерцать универсум.

Человек тоже наделен этой программой, но она не является единственной. Инстинкты дополняются также социальной и культурной программами. «Человек и животные, – пишет психоаналитик Хайнц Кохут, – исследуют окружающую среду при помощи органов чувств: они слушают, нюхают, смотрят и трогают; в результате у них формируются связные представления об этой среде, и на основе прошлых впечатлений у них развиваются ожидания. Исследования человека с течением времени становятся все 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»¹.

Именно поэтому человек живет на острие разнообразных систем ориентации, которые на самом деле не обеспечивают предустановленной гармонии человеческого поведения. Эти программы способны растаскивать человека в разные стороны. Поэтому наметившаяся в отечественной философии тенденция рассматривать человеческое бытование как целостное, прилаженное, взаимосотнесенное не выражает идеи человека. Чтобы выявить человеческую природу, важно осознать ее как трагически коллизийную сущность, раскрыть неизмеримую глубину человеческого бытия. Никакой предзаданной «человеческой природы» нет. Каждый из нас есть то, чем он может стать в процессе активного и осмысленного проживания своей жизни.

Как было замечено еще Кантом², на вопросе о человеке сходятся все основные философские проблемы. Начиная с Нового времени, философское постижение человека (антропология) притязает на статус подлинной философии. Ей недостаточно осмысления одной проблемы «Что такое человек?» Задавшись этим вопросом, философия хотела бы понять и границы истины, и призвание философии в целом. «Кантианский переворот» свидетельствовал о том, что распознать сущее, ориентируясь на бытие предмета как внутреннего, так и внешнего мира невозможно. Необходимо во что бы то ни стало соотнести рождающееся знание с человеком.

М.Хайдеггер в работе «Кант и проблемы метафизики» отметил, что никакая иная эпоха не могла бы похвалиться столь разнообразными знаниями о человеке, как время минувшего столетия³. Однако именно эта эпоха при наличии множества концепций и взглядов не знала так мало о человеке. Человек оказывается проблемой, которая не обеспечивается стремительным постижением.

Проблема человеческого бытия рассматривается в трудах многих философов: Н.А.Бердяева, М.Бубера, М.С.Кагана, И.Канта, Э.Фромма, М.Хайдеггера, К.Ясперса и других. В отечественной философии эта тема анализируется в работах Р.М.Алейник, Л.П.Буйевой, В.С.Барулина, И.С.Вдовиной, В.А.Кутырева, О.В.Никифорова, В.С.Невелевой, Ю.В.Шичаниной и многих других⁴.

Философские антропологи показывают, что человеческое бытие расколото. Оно не может быть понято изнутри в качестве объекта внешнего постижения. Специфически человеческое раскрывается только в том случае, когда возникает тема Иного, Иномерности, Трансценденции. Вот почему важной проблемой оказывается тема соотношения философской антропологии и онтологии. Чтобы отыскать человеческое в человеке, важно показать, каково отношение человека к бытию. Однако последовательное проведение онтологического принципа, осуществленное, к примеру, М.Хайдеггером, не позволяет анализировать личностную уникальность человека. Поэтому в философской антропологии предпринимаются усилия, направленные на синтез этих двух направлений, на возможности их сближения. Проблему приходится, следовательно, формулировать, по сути дела, таким образом: возможна ли антропологическая онтология⁵.

Э.Фромм пишет: «Человек – единственное живое существо, которое ощущает собственное бытие как проблему, которую он должен разрешить и от которой он не может избавиться...»⁶.

Настоящее исследование продолжает философско-антропологический анализ, предпринятый автором в предыдущей монографии «Проблема целостности человека». В данном случае делается попытка показать основные аспекты расколотости человеческого бытия. Теоретический замысел работы состоит в утверждении, что человеческое бытие не может быть описано через систему каких-то свойств или определений. Оно простирается в системе различных контроверз, между полюсами тех или иных конкретных (имманентное – трансцендентное, телесное и духовное, сущее и существование и т.д.) противостояний. Чтобы «ухватить» человеческое бытие следует обратиться именно к его расколотости, к тому полю, которое возникает в результате несводимости разных полюсов.

Принцип бинарности был подвергнут острой критике представителями постструктурализма и постмодернизма. Нельзя не признать, что преодоление принципа бинарности формирует важнейшую культурную установку на междисциплинарный диалог различных отраслей постижения мира. В то же время выстраивание бинарных оппозиций, по нашему убеждению, далеко не исчерпало свой потенциал.

Авторы некоторых исследований, о которых пойдет речь в монографии, отдают предпочтение лишь одному аспекту проблемы, упуская из виду другой ее план, что порою лишает проблему ее метафизической напряженности. Человек есть алгоритм разного рода противоположностей. Ни одно из существенных свойств человека не может монополюно представлять его как целое.

Разумеется, представленные в книге контroversы не исчерпывают все ракурсы бытия. Однако они позволяют, как нам кажется, раскрыть проблему расколотости человеческого бытия.

ГЛАВА 1. БЫТИЙСТВЕННОЕ ИЛИ НЕБЫТИЙСТВЕННОЕ

Нет смысла говорить о бытии вне бытия. Бытие возможно только на грани небытия.

Бытие – это то, что от века неизменно и повсюду касается нас, людей, но чего мы, собственно, даже не замечаем. Мы называем это слово «бытие». Этим именем именуется то, что мы подразумеваем, когда говорим «есть», и: «будет». Все, что достигает нас и чего мы хотим достичь, проходит через высказанное или невысказанное «есть». «Есть» известно нам во всех своих явных и скрытых разновидностях. И все же, едва это слово «бытие» касается нашего слуха, мы уверяем, что за ним невозможно ничего себе представить, в нем невозможно ничего помыслить. «Пожалуй, это скороспелое утверждение правильно, оно оправдывает раздражение людей разговорами – чтобы не сказать болтовней – о «бытии», причем такое «бытие» делают предметом насмешек. Не задумавшись о бытии, не ища путей мысли к нему, люди вознамериваются быть инстанцией, решающей, говорит ли что-либо слово «бытие» или нет. Едва ли кого еще шокирует, что в принцип тем самым возводится безмыслие»⁷.

По мнению Хайдеггера, мы должны прислушаться к Канту. Тому есть две причины. Во-первых, Кант сделал далеко идущий шаг в прояснении бытия. Во-вторых, этот шаг сделан Кантом в верности традиции, тот есть одновременно и в критическом размежевании с ней, благодаря чему она выступает в новом свете. Согласно формулировке в главном произведении Канта «Критика чистого разума», его тезис о бытии гласит:

«Бытие явно не есть реальный предикат, т.е. понятие о чем-то таком, что могло бы входить в понятие той или иной вещи. Оно есть просто полагание вещи или известных определений самих по себе»⁸.

Перед лицом того, что сегодня есть, теснит нас как сущее и грозит как возможное небытие, тезис Канта, по мнению Хайдеггера, кажется отвлеченным, ущербным и бледным. К тому же за минувшее время от философии уже потребовали, чтобы она не довольствовалась больше объяснением мира и не вращалась в абстрактных спекуляциях, а пришла к критическому изменению мира. Правда, широко задуманное изменение мира требует сначала, чтобы изменилось мышление, подобно тому как и за названным требованием уже стоит некоторое изменение мышления⁹.

Только каким образом должно измениться мышление, если оно не вступит на путь того, что достойно мысли? А что именно бытие выступает как достойное осмысление – это и не произвольная посылка, и не праздная выдумка. Это голос традиции, которая еще определяет, по мнению Хайдеггера, нас сегодня, притом гораздо решительнее, чем людям хотелось бы замечать.

Тезис Канта содержит два высказывания. Первое – отрицательное, отказывающее бытию в характере реального предиката, хотя еще никоим образом не в характере предиката вообще. Соответственно, следует затем в тексте утвердительное высказывание, которое характеризует бытие как «просто полагание».

Также и теперь, когда содержание тезиса разделено на два высказывания, мы с трудом отделяемся от мнения, что при слове «бытие» не удастся ничего помыслить. Меж тем охватившая нас растерянность уменьшится и тезис Канта станет нам ближе, если до более точного истолкования мы обратим внимание на то, в каком месте внутри структуры и движения «Критики чистого разума» Кант высказывает данный тезис.

Лишь бегло напомним о бесспорном обстоятельстве: западноевропейскую мысль ведет вопрос: «Что есть сущее?» В такой форме она спрашивает о бытии. Кант, и именно через «Критику чистого разума», совершает в истории этой мысли решающий поворот. Отсюда мы ожидаем, что ведущую мысль своего главного труда Кант начнет развивать с разбора бытия и выдвижения своего тезиса. Дело обстоит иначе. Вместо этого мы встречаем названный

тезис лишь в последней трети «Критики чистого разума», а именно в разделе, озаглавленном: «О невозможности онтологического доказательства существования Бога».

Между тем, разъясняет свою мысль Хайдеггер, еще раз вспомним историю западноевропейской мысли, мы увидим: вопрос о бытии как вопрос о бытии сущего двусторонен. С одной стороны, в нем спрашивается, что есть сущее вообще как сущее? Соображения вокруг этого вопроса попадают в ходе истории философии под рубрику онтологии (онтология – учение о бытии). Одновременно в вопросе «Что есть сущее?» спрашивается: что есть сущее в смысле высшего сущего и каково оно? Это вопрос о божественном и о Боге. Сфера этого вопроса называется теологией (учением о Боге). Двусторонность вопроса о бытии можно подытожить, дав ему название онто-тео-логии. Двоякий вопрос: «Что есть сущее?», во-первых, гласит: что есть (вообще) сущее? Во-вторых, он гласит, что есть (каково) (неопосредственно) сущее?

Двоякость вопроса о сущем должна, очевидно, зависеть от того, как является бытие сущего. Бытие сущего является в виде того, что мы называем основанием. Сущее вообще – это основание в смысле почвы, из которой вырастает все дальнейшее рассмотрение сущего. Сущее как высшее сущее есть основание в смысле того, чем все сущее выведено в бытие.

Что бытие определяется как основание, до сего дня считают само собой разумеющимся; и, однако, это самое проблематичное. Почему бытие начинают определять как основание, в чем заключено существо основания, Хайдеггер не разбирает. Но уже при поверхностном, по видимости, размышлении сама собой напрашивается догадка, что в кантовском определении бытия как полагаения заложено родство с тем, что мы называем основанием. В ходе истории онтологического вопрошания возникает задача не только показать, что есть высшее сущее, но и доказать, что это самое существующее из сущего есть, что Бог существует. Слова существование, наличное бытие, действительность именуют определенный способ бытия.

Пока требовалось только указать на то, что Кант выставляет свой тезис в контексте вопросов философской теологии. Последняя господствует над всем вопросом о бытии сущего, т.е. над метафизикой в ее основном содержании. Отсюда делается

видно, что тезис о бытии – не побочное, отвлеченное, методологическое положение, что поначалу нас легко могло убедить в этом словесное звучание.

«Поскольку бытие не есть реальный предикат, но все же предикат, а, стало быть, приписывается объекту, при том, что не выводим из вечно содержания объекта, то предикаты модальности бытия не могут исходить из объекта; наоборот, как виды полагания они должны возникать в субъективности. Полагание и его модальности существования определяются из мышления. Так тезис Канта о бытии невысказанно пронизан ведущей темой: бытие и мышление»¹⁰.

Указанием на неизбежность различения возможности, действительности и на их основание обнаруживается: в существе бытия сущего, в полагании правит структура обязательного различения возможности и действительности. «А что если, – спрашивает Кант, – мы примем бытие в смысле исходной греческой мысли как высветляюще-держашееся присутствие вещей, не только и не в первую очередь их установленность в устанавливании рассудком? Может ли горизонтом для этого исходного облика бытия служить представляющее мышление? Явно нет, если, конечно, самовысветляющее и самоподдерживающее присутствие отлично от установленности, пусть даже эта установленность и остается в родстве с тем присутствием, ибо установленность обязана присутствованию своим сущностным истоком?»¹¹.

Многие современные философы – Ф.Брентано, Э.Гуссерль, Н.Гартман, М.Хайдеггер в начале прошлого века вновь возвращаются к онтологии. Они пытаются заново осмыслить, что такое бытие? Каким образом оно может быть постигнуто? В конце минувшего столетия формируется устойчивая ориентация различных философских направлений на рассмотрение бытия как полисистемного процесса, на преобразование философских и научных средств для формирования соответствующих методологий и мировоззрения.

Представляя русский перевод книги М.Хайдеггера «Бытие и время» (М., 1997), один из известных специалистов по хайдеггерианской теме, О.Никифоров писал: «Есть вопрос безответный, поскольку «бытие» – это определяемое, определяемое, ... но никак не определяемое, так что делом чести в этом замысле может быть

лишь «подготовка подступов к постановке вопроса», (Бытие и время, параграф 8), удерживание пути ответа на него открытым (Кант и проблема метафизики. М., 1997, параграф 40).

Бытие как понятие выражает одну из главных проблем философии. Философы издавна пытались дать представление о всеобщем процессе, который объемлет человеческое существование. Они стремились выразить взаимосвязь различных форм мироздания. В известном контексте понятие бытия связано с понятиями универсума, космоса, вселенной, природы, жизни. Бытие, стало быть, это самое общее понятие о существовании. Бытие есть все, что есть. Противоположностью бытия можно считать небытие.

«Бытие» само по себе не есть предмет реальный: оно не общает реального существования¹². Бытие – это философская категория, которая обозначает абсолютное и неизменное. Античный философ Парменид (V в. до н.э) полагал, что бытие находится за пределами наших чувственных восприятий. Эти восприятия иллюзорны. За переменчивым миром чувственно воспринимаемых предметов существует нечто неизменное, единое, вечное, неуничтожимое. Со времен Парменида в философии появились слова «бытие» и «быть». Они выражали некую реальность, которая не сводилась к обыкновенному наличию имеющихся вещей. Парменид вышел за пределы чувственных восприятий. Он доказывал, что мышление и его предмет есть одно и то же. М.Хайдеггер показал, что вопрос о бытии и его решение Парменидом во многом определили судьбу европейского мира.

Что касается Хайдеггера, то он предложил необычное истолкование этого понятия. Оно претерпело значительные преобразования. Вопрос, который волновал немецкого философа, можно обозначить так: в чем смысл бытия? Эта вопрошаемость проблемы и определила философские искания М.Хайдеггера. «Вопрос о бытии – то, что везде проявляется и всегда возвращается; он не револьвер, но каток, подминающий под себя шкаф культуры, и, слава богу (Богу), потому что только бог (Бог) «может нас спасти» (от культуры и техники), точнее даже – тайфун, носящий множество имен (причем все сакральные), называть которые невозможно, но вызывать который можно (путем сложных заклинаний или хорошо организованного молчания), хотя и довольно опасно: нужно иметь

глубокие корни или быть легким как пушинка, чтобы в его дизъюнктивном синтезе не потерять собственной идентичности и приобрести соединяющее со многим различие»¹³.

Что мы имеем в виду, когда говорим о бытии? Прежде всего, все существа, о которых можно сказать, что они *есть*. Но также и звездное небо, грозовые тучи, высокие деревья. Мы подразумеваем также, говоря о бытии, мечты и видения, цвета и звуки, нечто фантастическое. При этом сам вопрос становится настолько неопределенным, что может вызывать сомнения не только у философских профанов. Однако бытие не сводится к этой пестроте перечисленных явлений. Оно выражает глубинное метафизическое содержание. Не потому ли в английском языке это слово Being пишется с заглавной буквы. «Хайдеггер поставил перед собой задачу показать, что есть обладающее собственным смыслом понятие бытия всего сущего, и это понятие лежит в основе всех наших представлений о реальности. Согласно его взгляду, выработка такой концепции всегда была целью всей метафизической мысли, даже если при этом и отсутствовало подлинно верное понимание дела. Поиски ответа на вопрос о смысле бытия оставались попытками истолковать сам вопрос; это имеет в виду Хайдеггер, говоря об изменчивом характере вопроса...»¹⁴.

После Второй мировой войны на Нюрнбергском процессе судили нацистских преступников, и многие из них оправдывались тем, что были законопослушными людьми. Да, я убивал, сжигал, истязал. Но ведь не по своей воле. У меня был приказ. Я его и выполнял. Тогда в сознании философов родился вопрос: неужели человек полностью запрограммирован обществом? Где же мера индивидуальной ответственности, которая позволяет ему поступить не по существующим законам, а по внутреннему, глубинному побуждению?

Так в XX столетии появилось новое философское направление – экзистенциализм, который обращал предельное внимание на уникальность человеческую бытия. Экзистенциалисты считали, что сущность человеческой жизни нельзя выразить отвлеченными понятиями. Нужно живое трепетное понимание ее. Свое название экзистенциализм получил от слова «экзистенция», что означает «существование». Экзистенция – это истинное, сокровенное бытие человека, поток его переживаний, индивидуальных, непов-

торимых чувств. Термин впервые появился в философии Сёрена Кьеркегора. Позже это слово стало важнейшим понятием философии Мартина Хайдеггера, Жана-Поля Сартра, Карла Ясперса.

Экзистенцию можно назвать истинным Я. Но разве мое Я может быть неистинным? Естественно, отвечают экзистенциалисты. В общественной жизни мы часто используем готовые формы эмоциональных реакций, прибегаем к безличностному общению. Я продвигаюсь по коридору и слышу вопрос: «Какживаете?» Отвечаю: «Спасибо, хорошо»... и исчезаю за поворотом. Разве человек, задавший вопрос, действительно хотел узнать от меня фактические подробности моей жизни? Разумеется, нет. Разве я не бросил реплику, которая на самом деле ничего не выражает: «хорошо», хотя на самом деле, честно говоря, не все уж так замечательно?

Такое общение можно скорее назвать ритуальным, обыденным, поверхностным. Мы пробегаем мимо друг друга, не успевая проникнуть в суть человеческих переживаний. Но разве человек всегда выглядит стандартным, унифицированным? Нет, конечно, в жизни каждого человека бывают такие мгновения, которые экзистенциалисты называют пограничными ситуациями, когда он постигает самобытность собственного существования. Обычно мы не познаем человеческую экзистенцию как нечто безусловное¹⁵.

Мы все знаем, что человек смертен. Однако глубинный смысл этого суждения человек постигает только тогда, когда он сам находится на смертном одре. К.Ясперс подчеркивает: существуют пограничные ситуации, которые всегда остаются тем, что они есть. Я должен умереть, я должен страдать, я должен бороться, я неизбежно становлюсь в чем-то виновным. Мы реагируем на пограничные ситуации отчаянием, которое помогает нам восстановить наше самобытие. Один из важнейших принципов экзистенции – ее временность, конечность. Человек всегда находится пред лицом смерти. Это наполняет его бытие напряженным содержанием. Одиночество человека перед лицом Бога, признанное Кьеркегором, превратилось в экзистенциализме в одиночество человека перед лицом ничто. Отсюда возникает основное состояние – состояние страха, которое только и может открыть человеку его бытие, привести к самостоятельному бытию и свободе.

Неизуродованный, связанный повседневностью, инстинктивно действующий человек мыслит экзистенциально, т.е. не абстрактно, а конкретно. В экзистенциальном мышлении человек участвует целиком, вместе со своими чувствами и желаниями, предчувствиями и опасениями, своим опытом и надеждами, заботами и нуждами. Рассудок по своей природе слеп к ценностям. Экзистенциализм есть попытка дать картину изначального мировосприятия.

Экзистенциализм – философия суровая и трезвая. В центре ее исследований находится человек, ставший благодаря опыту двух мировых войн реалистичным. Сил человеку едва хватает на то, чтобы существовать и внутренне справляться с бременем судьбы. Вот почему именно экзистенциалисты приступили к разработке философского понятия «человеческое бытие», выразившего особую форму человеческой реальности.

Под бытием Хайдеггер понимал не вещественный мир, а внутреннее трепетное живое существование человека. Человеческое бытие экзистенциалисты описывают не с помощью понятий, а используя так называемые экзистенциалы – специфические душевные состояния. Загадочен, необъясним человек. Мы так много рассуждаем о нем, но так редко обращаем на него свой взор тогда, когда он охвачен страстью. А ведь именно в этот миг в нем открывается нечто всечеловеческое, надмирное. Ближе всех к осознанию этой мысли подошли М.Хайдеггер, К.Ясперс, а также публицист, философ, драматург и критик Габриэль Марсель.

Они пытались понять, как влияют на человеческое существование такие состояния конкретного индивида, как забота, страх, надежда, смерть. Вероятно, о многих проявлениях человеческой души можно сказать словами русской поэтессы Марины Цветаевой: «Я, ваша бессмертная страсть...» Центральные вопросы экзистенциализма – существование человека, смысл его жизни и судьбы в мире. Задумывались ли вы когда-нибудь над тайной своего рождения, над тем, зачем вы пришли в этот мир? Такого рода вопросы свойственны любому человеку, задумывающемуся над своим бытием. Этим и обусловлена значительная популярность экзистенциализма.

Экзистенциальные проблемы – проблемы самого факта человеческого существования и переживания им своего способа существования. По мнению экзистенциалистов, у человека не может

быть определения сущности до его существования. Это означает, что человек, прежде всего, существует, т.е. он рождается и сразу занимает какое-то конкретное место в неосмысленном, в грубо вещественном мире, и лишь после пришествия в этот мир человек определяется, входит в мир различных смыслов.

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

Но возможен другой ответ на человеческое бытие. Он предполагает готовность принять на себя всю ответственность за себя самого. Человек вступает в жизнь и сам определяет, каким он будет. При этом преступник отвечает за совершенное им преступление, трус – за трусость, предатель – за предательство, тиран – за свое тиранство. Что это означает? Человек делает себя и свою жизнь. Если он предатель или тиран, то это свидетельствует о том, что он сам совершил свой выбор. Теперь зададимся вопросом: разве такая философия не заслуживает доверия и уважения? Ведь человек сам отвечает за свои поступки, за всю свою жизнь, за каждое деяние.

Экзистенциалисты учат: нельзя относиться к человеку как к вещи. Но разве в повседневной жизни, где господствуют техника, анонимность человеческих связей, человек не воспринимается как безличный объект? Хайдеггер доказывает, что сущность поведенческих стандартов та же, что и в техническом мире. Молотки, гвозди, сверла, отвертки, шурупы и клей взаимосвязаны в многочисленных звеньях ролей, которые созданы нормами плотницкой практики. Люди тоже могут выполнять в обществе узко очерченные социальные роли.

Чем отличается использование человеком инструментов от применения палки обезьяной? Дело вовсе не в том, что люди применяют вещи более умно или эффективно и что только человек распоряжается орудиями для обработки других предметов. Главное

различие, считают экзистенциалисты, заключается в том, что орудия в руках человека имеют конкретное применение. Каждое орудие предназначено для чего-то определенного. Если обезьяна берет палку, чтобы достать банан, то она не осознает, использует ли она эту палку по назначению. Может быть, тут годится что-нибудь другое? Возможно, палкой не удастся сбить банан. Именно так и муравей распоряжается тлей: он выдавливает из нее сок, не зная о том, что каждое «орудие» имеет собственное применение.

Иное дело человек. Он может пользоваться отверткой по назначению – для закручивания шурупов, или не по назначению, царапая надписи на стенах метро. Неправильное употребление отвертки для порчи стены (или злоупотребление) – это не то, для чего отвертка предназначена. Обезьяна не может использовать палку неправильно, что бы она ни делала.

Быть отверткой, как и шахматным королем, означает быть тем, что играет определенную роль по отношению к другим вещам. Эти взаимно определяющие ролевые отношения характерны для техники. Одни предметы техники всегда согласуются с другими: стамеска, рубанок, дрель, топор...

Представим себе общество, члены которого подобны пчелиному роя. Каждая пчела есть орган или придаток некоего роя. Эти рои воспроизводят поведение других роев и контролируют друг друга, тем самым устанавливают нормы поведения роя. Но что такое поведение роя? Если отдельная пчела прилетает на запретный цветок, является ли это действием роя или отдельной пчелы? Для того, чтобы пчелы держались в стороне от запретных цветов, достаточно наказать (как можно предположить) сестер той, которая отклонилась от обязательных норм. Рой как целое оценивается с учетом действий его частей. Улей в целом есть единство ответственности и, следовательно, хозяин поведения.

Человек же, по мнению Хайдеггера, выходит за пределы всех других существ и даже самого себя. Данные примеры показывают, что человек, выходя за пределы реального конкретного бытия, постоянно дополняет, «досоздает» мир, который его окружает, и свой собственный мир.

Правда ли, что мир, в котором мы живем, стал нам привычным, знакомым? Мы, дети постиндустриального века, живем в повседневности сложившегося уклада жизни. Может быть, она и

формирует наши мысли, привычки, представления? Или, напротив, каждый человек несет тайну своей единственности, своей судьбы, своего внутреннего мира? В самом деле, что в человеке «подлинно человеческого»? Иначе говоря, что в нем неизменно, неистребимо, неиссякаемо? Что не поддается влиянию житейской рутины или проходящего образа жизни? Что не зависит от сужающего нас режиссера постиндустриальной эпохи?

Кажется, будто человек во все времена одинаков. Под туникой, рыцарским плащом, скафандром космонавта бьется сердце мечтателя, подвижника. Он рождается, утверждает или отвергает повседневность, познает мир, переустраивает его. Он переживает любовь, воодушевление, радость общения, ненависть, одержимость. Заговорит ли древний пергамент или откроет свои тайны поселок, некогда скрывшийся под земной твердью, мы слышим знакомый, понятный нам голос человеческой страсти, горения, открытости. Нам вполне понятны чувства одиночества, разочарования, скорби, как понятны стремления вырваться за рамки времени, ощутить отблеск человеческого бытия.

Повседневность неотступно предлагает нам ситуацию выбора и властно требует ответа. Искать желанную профессию или присоединиться к решению приятеля? Изложить собственное мнение или проголосовать как все? Довериться любимой или сразить ее жестокостью? Испытать радость общения на людном перекрестке жизни или «ощутить сиротство как блаженство»?

Хайдеггеровское представление о человеке трагично. Не обесценивает ли оно таким образом жизнь, не стирает ли различие между «надо» и «нельзя»? Нет, поскольку «надо» принять условия человеческого существования, каковыми они являются. Истинное существование противопоставляется неистинному, безличности, банальной повседневности, закрывающей глаза на смерть и видящей в тоске только унижение.

Человеческое бытие, таким образом, есть вопрошание, обращенное человеком к самому себе. «Философия же есть совокупность вопрошаний, где тот, кто вопрошает, сам ставится под вопрос»¹⁶. Однако повседневная реальность постоянно берет человека в плен, и он покорно принимает условия своего существования, как бы нелепы они ни были. Французский философ Альбер Камю

утверждал, что бессмысленность и безнадежность человеческого существования не могут быть доказаны. Если человек принимает обстоятельства жизни, значит, они его устраивают...

Стало быть, нужны какие-то радикальные средства, которые могут вырвать человека из ситуации абсурда. Человек должен сохранить свое достоинство. Но как? «Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема, – писал Камю, – проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, – значит ответить на фундаментальный вопрос философии»¹⁷. Однако помимо самоубийства есть еще один способ преодоления абсурда – это бунт, восстание человека против своего удела и против всего мироздания. Чем хорош этот путь? Он оспаривает конечные цели человека во Вселенной. Только в бунте человек обретает смысл бытия. Раб протестует против участи, которая уготована ему рабским положением... Ни в коем случае, считает Камю, нельзя принимать за благо неподлинное повседневное существование.

Как видим, в философии экзистенциализма множество разных, необычных сюжетов. Что же в ней ценного? Прежде всего, то, что она подчеркивает достоинство и значимость всякой человеческой личности, ее непререкаемую ценность. Она утверждает ее подлинное величие и неоспоримые права на духовную свободу и достойные условия жизни. Экзистенциалисты определяют человека через его деяния. Может показаться, что их философия печальна, пессимистична. Но такое впечатление ошибочно. Ведь само понятие «человеческое бытие» предполагает возвышение человека, его готовность превзойти самого себя. Следовательно, экзистенциализм вооружает человека одухотворяющей целью.

Экзистенциализм приковывает внимание к внутреннему миру человека, к его тончайшим переживаниям. Философы этого направления показывают, что каждый человек может соучаствовать в общем процессе творчества. Экзистенциализм ставит задачи перед каждым индивидом, побуждая его к ответственности и свободе.

Таким образом, бытие человека есть способ выявления его самого, его внутреннего мира, его трепетности, схваченной в пограничных ситуациях. Экзистенция есть выражение уникальности бытия. Вот почему философы-экзистенциалисты рассматривают

вопросы человеческой свободы и ответственности, смысла жизни, вины и страха, обсуждают в разных аспектах темы любви и смерти, искажения человеческого общения.

Само понятие «бытие» многозначно. Бытие – это не вещь и не предмет. Среди вещей мы никогда не найдем самого бытия. Бытие выступает как некое присутствие вещи, как теперь сущее. Бытие всегда «бытийствует» в сущем. Но оно неизмеримо богаче, потому что является обозначением не только всего того, что есть, но и всего того, что может быть. Огромную роль в психологии играет понятие человеческого бытия, отражающего некий идеал человеческого существования.

М.Хайдеггер отмечал, что повсюду, где спрашивают, что есть сущее, в поле зрения стоит сущее как таковое. Сущее можно истолковать по-разному. Например, как дух, иначе говоря, в спиритуальном плане. Или как материю, как некую субстанцию всей действительности. А также как становление или жизнь. Все это будут лики сущего. «Повсюду, где метафизика представляет сущее, бытие уже высветлилось. Бытие в своей непотаенности пришло»¹⁸. Истина бытия может поэтому называться почвой, на которой держится метафизика как корень дерева философии, из которой она питается. Пока человек остается разумным живым существом, метафизика, по слову Канта, принадлежит природе человека.

Бытие – это то, что от века неизменно и повсюду касается нас людей, но чего мы, собственно, даже не замечаем. Мы называем это слово «бытие». Этим именем именуется то, что мы подразумеваем, когда говорим «есть», и: «будет». Все, что достигает нас и чего мы хотим достичь, проходит через высказанное или невысказанное «есть». «Есть» известно нам во всех своих явных и скрытых разновидностях. И все же, едва это слово «бытие» касается нашего слуха, мы уверяем, что за ним невозможно ничего себе представить, в нем невозможно ничего помыслить. «Пожалуй, это скороспелое утверждение правильно, оно оправдывает раздражение людей разговорами – чтобы не сказать болтовней – о «бытии», причем такое «бытие» делают предметом насмешек. Не задумавшись о бытии, не ища путей мысли к нему, люди вознамериваются быть инстанцией, решающей, говорит ли что-либо слово «бытие», или нет. Едва ли кого еще шокирует, что в принцип тем самым возводится безмыслие»¹⁹.

Бытие выступает в качестве контрверзы небытия. Оно может быть осмыслено только при сопоставлении с небытием.

Небытие – категория онтологии, по существу тождественная категории *ничто*, означающей отрицание, отсутствие бытия. Это одно из самых трудных и самых употребляемых в философии понятий. Если есть бытие, значит, есть и небытие. Признание этого факта не подразумевает окончательного решения вопроса о том, что следует считать исходным – бытие или небытие, однако заставляет рассматривать небытие как одно из основных понятий философии. Древнегреческий философ Парменид (ок. 540–480 до н.э.) сделал попытку устранить это понятие как таковое. Он полагал, что характерными чертами бытия являются его неподвижность и неизменность. Бытие не обладает признаками рождения или уничтожения.

Демокрит вернулся к этому понятию и отождествил небытие с пустотой для того, чтобы сделать движение мыслимым. У него бытие (атомы) и пустота (небытие) рассматриваются как равнозначно необходимые условия существования мира. Так постепенно понятие небытия получает онтологический статус.

Универсальность данного понятия подтверждается также и опытом восточной философии. Необходимые подходы к изучению этой темы содержатся в книге Д.Л.Родзинского «Небытие и бытие сознания в ранних формах индийской, китайской и греческой философии» (М., 2006). На примере некоторых выдающихся школ Древней Индии, Китая и Греции автор демонстрирует трансформацию разного по именам, но единого по сути Небытия, обретающего формы бытийственного мира. Индийская культура внесла значительный вклад в развитие представлений о разноименном Небытии, чьи мифологические образы в различных религиозно-философских системах позволяют выработать категориальный аппарат, благодаря которому Небытие обретает вполне рациональные формы своего проявления как в бытии, так и в психике человека.

В «Ригведе» есть смутные образы добытийственного сотворения мира, которые пока ничем еще не являются. Состояние небытия характеризуется как бесформенная неизменная простота, пустотность которой была абсолютна Едина. Ничто превращается в Нечто. Сам переход осуществляется «поперек», то есть сверху вниз, а результатом этого процесса становится возникшее мироздание.

Небытие – едино, бытие многообразно.

Небытие бесконечно, бытие ограничено материей вселенной.

Небытие пребывает в покое, бытие в движении.

Небытие просто в своей простоте, бытие сложно в своей наполненности.

Бытие не оформлено, бытие имеет форму (с. 25)

Платон использовал понятие небытия, так как без него противопоставление существования и чистых сущностей непостижимо. Различение материи и формы у Аристотеля предполагает небытие. По Аристотелю, все существующее, кроме чистой энтелехии Бога, есть отчасти лишь акт и отчасти потенция (или материя); причем одно и то же относительно низшего себя есть актуальность, а относительно высшего – потенция, и наоборот. Именно понятие небытия помогло Плотину описать то, как человеческая душа утрачивает самое себя.

Суть проблемы становится более ясной, если обратиться к полемике В.С.Соловьева с Э.Гартманом. Русский философ утверждает, что действительность всегда предполагает возможность, потенцию развития. Этот логический порядок, по которому потенция мыслится पहले акта, Гартман, по мнению В.С.Соловьева, смело превращает в порядок фактический и очень развязно утверждает, что мировая воля *первоначально* находилась в состоянии чистой потенции, абсолютного нехотения, т.е. небытия (ибо бытие воли есть хотение), а так как идеальное начало – представление – получает действительное существование только от начала реального – воли, то и идея «первоначально» также находилась в состоянии чистой возможности, т.е., просто говоря, «первоначально» совсем ничего не было, ибо бытие в возможности равняется небытию, а так как, очевидно, чистое небытие *sua sponte* перейти в действительное бытие никак не может (а только *понятие* небытия переходит в *понятие* же бытия и обратно, как показано Гегелем, но понятие небытия не есть ничто, а именно понятие), то, положив абсолютным началом чистое небытие, на этом начале следовало бы остановиться.

В.С.Соловьев показывает, что Э.Гартман, гипостазируя понятие небытия или чистой потенции, говорит о ней как о чем-то существующем и описывает ее произвольный переход в состояние актуальности, чем полагается начало действительному бытию мира, которое затем, посредством сложного процесса развития, опять

должно возвратиться в первоначальное состояние небытия, и этот конечный переход в небытие – цель мирового процесса – Гартман представляет как долженствующий совершиться *исторически*, как будущее *событие*²⁰.

Проследуем за мыслью русского философа. Логически потенция всегда мыслится только по отношению к чему-либо другому, действительно существующему, как *принадлежащая* ему, а никак не сама по себе. Так, например, когда мы говорим, что семя есть дерево *в потенции* или личинка есть насекомое *в потенции*, то здесь потенция есть лишь принадлежность актуального бытия – семени или личинки. Личинка есть потенция насекомого – это, очевидно, означает лишь ту простую истину, что личинка имеет возможность или способность стать насекомым, так что то самое, что как насекомое есть лишь потенция, вместе с тем как личинка есть совершенно актуальное бытие, по отношению к которому опять что-нибудь другое, например, яичко, есть лишь потенция. Вообще же *возможность* необходимо мыслится как принадлежащая *могущему*; чистая же возможность, т.е. сама по себе, равняется, как это признает и Гартман, чистому небытию. Но представлять чистое небытие существующим и действующим есть верх бессмыслия.

Опираясь на Плотина, Августин Блаженный дал онтологическое истолкование человеческого греха. Псевдо-Дионисий Ареопагит положил небытие в основу своего мистического учения о Боге. «Якобу Бёме, протестантскому мистiku и предтече «философии жизни», принадлежит классическое утверждение о том, что все сущее укоренено в Да и Нет. Небытие предполагается как в учении Лейбница о конечности и зле, так и в Кантовом анализе конечного характера категориальных форм»²¹. Кант показывал, что если существует нечто одно, то должно существовать нечто другое. Понятие небытия он относил к одной из отвлеченнейших онтологических классификаций, проводя многообразное различение понятий *нечто* и *ничто*²².

Диалектика Гегеля делает отрицание движущей силой в природе и истории. Представители «философии жизни», начиная с Ф.Шеллинга и А.Шопенгауэра, используют понятие «воля» в качестве основополагающей онтологической категории, поскольку именно воля обладает способностью отрицать себя, не утрачивая себя. Шеллинг показывал, что в абсолюте бытие и небытие непос-

редственно связаны, поскольку в вечном и несуществующие вещи, и понятия этих вещей содержатся так же, как существующие вещи и понятия этих вещей, то есть вечно. «Вместе с тем и существующие вещи и их понятия содержатся в абсолюте таким же образом, как несуществующие вещи и их понятия, а именно в их идеях. Всякое же иное существование – лишь видимость»²³.

Основываясь на Платоне и Аристотеле, Шеллинг в своей последней системе дает большое значение различию между небытием безусловным и небытием лишь относительным, куда принадлежит потенция, или возможность. Но у Шеллинга возможность есть понятие, мысль, существующая в мыслящем разуме. Гартманова же первоначальная потенция не есть мысль, ибо нет мыслящего, но она не есть и нечто объективно действительное, ибо всякая действительность еще имеет превзойти из нее; следовательно, эта потенция есть чистое, безусловное небытие, и это-то чистое отрицание Гартман гипостазирует как абсолютное первоначало.

Н.А.Бердяев, следуя за Дионисием и Бёме, разработал онтологию небытия, которая обосновывает «меоническую свободу» для Бога и человека. (Непереводимое греч слово «меон», то есть сущее с условным отрицанием можно было бы перевести как *недосущее*).

М.Хайдеггер и Ж.-П.Сартр поместили небытие в самый центр своей онтологии. М.Хайдеггер писал о том, что человеческое бытие может вступать в отношение к сущему только потому, что оно выдвинуто в Ничто. Выход за пределы сущего совершается в самой основе нашего бытия²⁴.

Между тем многие логики отказывают небытию в понятийном характере. Они пытаются устранить его из философии, сделав исключение лишь для отрицательных суждений. Ведь тогда вопрос заключается в следующем: а что сообщает о характере бытия само наличие отрицательных суждений? Каково онтологическое условие отрицательных суждений? Как устроена та сфера, в которой возможны отрицательные суждения? Разумеется, бытие не есть понятие, подобное другим. Оно есть отрицание всякого понятия. Но как таковое оно все же представляет собой неустранимое содержание мысли и, как об этом свидетельствует история мысли, наиболее важное содержание после самого бытия.

Бытие «охватывает» как само себя, так и небытие. Бытие несет небытие «внутри себя в качестве того, что вечно присутствует и вечно преодолевается в ходе божественной жизни. Основа всего сущего – не мертвая тождественность без движения и становления, а живое творчество. Сам вопрос о человеке может ставиться только в связи с вопросом о бытии. Инициатива здесь принадлежит бытию. Философия – это забота о бытии. Эта установка свидетельствует об обостренном интересе к антропологическим проблемам. В последующем изложении расколотость человеческого бытия будет рассматриваться через призму небытия.

ГЛАВА 2. ЦЕЛОСТНОЕ ИЛИ РАЗДРОБЛЕННОЕ

Есть возможность понимать человека как некую целостность или же человек принципиально нецелостен, раздроблен? В первом случае задача философа состоит в том, чтобы выразить эту слитность, раскрыть ее границы, критерии, сущность. Во втором случае цель другая – отразить неизбежную пестроту человеческой жизни, сделать акцент на несводимости этих обнаружений человеческой природы, разрушить всякую системность, поразить воображение мыслителей и читателей хаотичностью, непредсказуемостью, беспорядочностью и иррациональностью человеческого поведения, тяготеющего к небытию.

Разумеется, оба эти подхода диктуются, прежде всего, спецификой и типом философской рефлексии. Классическая философия, оценивая концепт целостности, исходила, как это очевидно, из общей картины мира. Уже в античной философии угадывалась безоговорочная упорядоченность вселенной. Литургическая стройность окружающего мира соотносилась с действием разума, который и являлся провозвестником и гарантией данной целостности. Именно поэтому философы стремились придать своим размышлениям непреложную систематичность.

Отсюда обязательное требование философского мышления – не обходить вниманием какую-либо сферу бытия, а осуществлять философское постижение «по всем фронтам», непременно ухватывая присущую миру «неразъемность». Философы воодушевлялись идеей могущества духовности, которая определяет жизнь не толь-

ко природы или общества, но и человека. Метафорически такая настроенность выражалась в поиске идеального устройства мира по законам разума. В античной философии такой мировоззренческий порыв вдохновлялся идеальным государством Платона, в средневековой философии – «градом Божьим» Августина Блаженного, в просветительском сознании идеей целостности человечества как человеческого рода, в философии Нового времени – разумным государством Гегеля.

Неклассическая философия не находит гарантий для таких «иллюзий». Она не только допускает принципиальную неупорядоченность мира, в котором господствует хаос, но и вырабатывает иной тип философствования. Согласно этому взгляду, в центре внимания философов оказываются частности, детали, эксклюзивные обнаружения бытия. Систематичность философии объявляется предрассудком. Акцент ставится на случайном, неожиданном, непредсказуемом. Такой подход опирается на современную квантовую физику, которая будто бы и исследует эту изначальную несуразность, разломленность, единичность, свойственную реальности. Постмодернисты ссылаются также на философский опыт феноменологии, которая описывает отдельные феномены, видя в этом предназначение данного философского направления. С этих позиций, само собой понятно, отвергаются идея целостности, принцип системности, феномен духовности. Ни о какой разумной организованности не может быть и речи²⁵.

Целесообразно ли в этой ситуации принять консервативную установку, сохранить мнимую взвешенность, верность прежним принципам, отвергая с порога «спазм абсурдизма», новейшие интеллектуальные установки, «детскую болезнь» современной философии? Именно так поступают некоторые исследователи, которые не считают возможным продумать мировоззренческие следствия из тех или иных открытий современной науки. Вряд ли обоснованными являются также ссылки на «волнообразный» характер философского процесса. Правомерно указывая на сходные явления в истории философии, которые несли тот же нигилистический пафос, но были «преодолены» в ходе органического развития философской рефлексии, некоторые серьезные ученые, преднамеренно уклоняются от анализа постмодернистских выводов по существу и смыслу этих интерпретаций²⁶.

Попытка ухватить идею человека, выявить его сущность лучше всего проглядывает, судя по всему, в проблеме целостности человека. Здесь можно указать на две тенденции в подходе к данной теме. Первая тенденция выражается в убеждении, что для постижения тайны человека важно накопить значительный эмпирический материал. Предполагается, что только через анализ и обобщение накопленных фактов может проступить целостное представление о том, что являет собой человек. Это стремление, инициированное Платоном и всесторонне развернутое Кантом, захватило век назад М.Шелера и его сподвижников. В наши дни данная тенденция окончательно определилась как попытка комплексного изучения человека.

Здесь налицо явная подмена. Комплексность не выражает идею целостности. Можно изучать разносторонне объект, который по определению не является целостным, а, напротив, олицетворяет представление о фрагментарности. Тем не менее, философское постижение человека постоянно дробится на множество антропологий: философскую, культурную, историческую, политическую, психоаналитическую, религиозную, юридическую. Само по себе накопление знаний о человеке не является делом бесплодным или недостойным. Однако при таком устремлении зачастую утрачивается сам замысел, связанный с действительным постижением человека. «Накопители» фактов не видят, что многие философские, научные или религиозные суждения о человеке взаимно исключают друг друга и вовсе не кристаллизуют «окончательное» представление о человеке.

Как соединить, к примеру, религиозное представление о человеке как образе или подобии Бога с идеей А.Шопенгауэра о врожденной ущербности человека? Как совместить дарвиновское учение об антропогенезе с индийским мифом о Пуруше. Или как «объединить» чисто европейскую антропологическую идею огромной значимости «Я» с индийским учением о «растворении Я», его космичности и т.д.? Вот что пишет, к примеру, один из лидеров трансперсональной психологии Кен Уилбер о феномене «Я»: «Оно не родилось с нашим телом и не исчезнет со смертью. Оно не признает времени и не подвержено бедствиям. У него нет ни цвета, ни очертаний, ни формы, ни размера, и все же оно созерцает все величие мира, проходящее перед нашими глазами. Оно видит солнце,

облака, звезды и луну, но само не может быть увидено. Оно слышит птиц, поющих сверчков, звук водопада, но само оно не может быть услышано. Оно воспринимает упавший лист, древнюю скалу, сучковатую ветку дерева, но само не может быть воспринято»²⁷.

К. Уилбер толкует о расколотости «Я». Более того, он рассматривает культ «Я» или приверженность к «Эго» как своего рода предрассудок, от которого европейская философия должна отказаться. Иначе подходит к этой проблеме В.А. Лекторский. Он пишет о том, что сегодняшний человек гибнет и уже не сохранит тех качеств, которые мы привыкли связывать с его человеческой сущностью²⁸.

Возникает вопрос, можно ли, вообще говоря, сложить песню из разных куплетов, то есть получить целостное знание о человеке путем накопления важных фактов, характеризующих человеческую природу. Возьмем, для примера древние антропологические философские интуиции: человек есть мера всего потаенного, он творец и творение, особый род сущего, которому нет аналогов в природе, его можно рассматривать как трепетную мембрану между земным миром и космосом, наиболее интересное в нем не то, что явлено, а то, что скрыто, в каждом познании человека главным является не сама мысль, а возникающее параллельно ощущение новой связи с чем-то Неведомым. Эти разрозненные, сами по себе значимые суждения, не дают представления о целостности человека.

Другая тенденция в постижении человека восходит, в известной мере, к К. Ясперсу. Он решительно отвергает последовательное, эмпирическое продвижение к тайне человека как единственно правомерный путь «узнавания» человека. Философское наитие, гештальтное видение феномена нередко бывает более продуктивным, чем сбережение фактов²⁹. Все это нисколько не разрушает логику здравого смысла, согласно которому сначала будто бы должно сложиться некое целостное знание о человеке, а уже потом истолкование его нравственного или безнравственного поведения. На самом деле этика, толкуя добро и зло, ухватывает глубинную сущность человека и в известном смысле задает вектор его понимания.

Однако и такой подход к тайне человека чреват значительными издержками. За последние годы в отечественной философии появилось немало трудов, авторы которых убеждены в том, что

человек целостен по определению. При этом выводы постмодернистской философии о принципиальной нецелостности человека попросту игнорируются, нет даже попытки оспорить их по существу. Обозначив такой подход к проблеме, авторы нередко усматривают целостность человека в умозрительном описании различных аспектов деятельности человека и в обозначении иерархии многочисленных социальных связей, присущих ему.

Возьмем в качестве примера в целом глубокую работу В.С.Барулина «Социально-философская антропология. Человек и общественный мир как система». Автор подчеркивает, что социальная философия, социология выявили, обозначили огромное множество самых разнообразных характеристик, черт социологического бытия человека.

И чем больше раскрывалось их разнообразие, тем больше, по мнению автора, ощущалась необходимость в разработке общего образа человека, который выступал бы общим знаменателем всего этого богатства и разнообразия качеств, свойств человека.

Приступая к рассмотрению проблемы целостности человека, В.С.Барулин пишет: «Иными словами, человек при любых обстоятельствах и в любых сопряженностях остается человеком целостным, едино-интегральным. Таким образом, целостность и многогранность человека неразрывно связаны; человек всегда целостен в своей многогранности и многогранен в своей целостности»³⁰.

Само собой понятно, что человек может оказаться единым только при чисто умозрительном подходе, когда выстраиваются чисто логические связи анализа объекта. Но имеет ли это отношение к любому индивиду? Неужели, к примеру, каждый человек, то есть «всякий человек» обладает качествами социальности, духовности, многомерности, трансцендентности?», как об этом пишет В.С.Барулин. Если это так, то может быть следует вообще «закрыть» проблему целостности человека? Человек целостен по определению. Он является таковым по тайне рождения. И даже ребенок обладает всеми антропологическими свойствами.

Но тогда возникает вопрос: о чем, скажем, книга Г.Маркузе «Одномерный человек»? Получается, что этот человек, видимо, целостен в силу своей одномерности. Г.Маркузе пишет: «В этом универсуме технология обеспечивает также широкую рационализацию несвободы человека и демонстрирует «техническую» не-

возможность автономии, невозможность определять свою жизнь самому»³¹. Разве «всякий человек» на земле открыт, к примеру, трансцендентному миру? Или речь идет, вообще говоря, о неких качествах изначально присущих не «каждому», а только идеальному человеку?

Человек, разумеется, многогранен, но это вовсе не гарантирует его целостности. Более того, мне представляется, что именно социально-философская антропология должна не постулировать эту изначальную цельность, а раскрывать возможности ее социального раскрытия. «Социальную теорию интересуют исторические альтернативы, которые проявляются в существующем обществе как подрывные тенденции и силы»³².

В.С.Барулин справедливо отмечает, что проблема сущности человека сложна и бесконечно многогранна. Вероятно, какой-то однозначной интерпретации сущности человека нет и в принципе быть не может. Сущность человека многолика, она зависит от тех контекстов, в которых выступает и в которых рассматривается человек. Здесь В.С.Барулин ссылается на сугубо экзистенциалистскую точку зрения. Он цитирует французского философа-постмодерниста Ж.-Л.Нанси, который полагает, что быть человеком – это, по крайней мере, не располагать никакой сущностью. Нет такой сущности, посредством которой можно было бы определить или заключить, каким образом этот «человек» должен жить, иметь свои права, свою политику, свою этику.

Но на самом деле Нанси толкует не о многогранности человека, а об условности неожиданно явленной целостности, будто бы присущей личности. Он призывает не поддаваться захваченности смыслом и не отождествлять его с собой. Это означает, что связываться со смыслом можно только в одном случае, когда нет никакой уверенности в нем. Важно бесконечно рисковать безграничностью смысла и бесконечно воспроизводить его, чтобы понять, что единственной мерой для смысла является его безмерность. Это можно трактовать следующим образом: мы постоянно обращаемся к мысли о целостности человека для того, чтобы убедиться в некорректности этого вывода.

Человек действительно целостен только в одном смысле: в его природе заложено стремление к целостности. Последнюю можно трактовать не как границу, а как горизонт. Человека можно рассмат-

ривать в качестве целостности, имея в виду организм. «Всадник без головы» выпадает из этой целостности: голова должна быть, а ее нет. Венера Милосская, оказавшись без рук, не трактуется как новый антропологический типаж.

Но человека можно рассматривать в более широком аспекте, например, как соотношение души и тела. При таком варианте прежняя целостность окажется фрагментом другой, более значимой целостности. Далее человека можно рассматривать, включая в его целостность, допустим, к примеру, дух. И снова прежняя целостность объявится лишь в виде слагаемого иной целостности.

Таким образом, можно утверждать, что в мире нет целостных или нецелостных объектов. Их атрибутивность зависит от оптики исследователя. Целое вообще состоит из множества целостностей. Следовательно, целостность не постулируется, а достигается. Н.А.Бердяев показал, что индивидом рождаются, а личностью становятся. По этой логике одномерный человек может стать многомерным, а индивид как социальный атом способен превратиться в личность. Человек не является целостным, потому что он всегда достраивается.

Стало быть, человек может быть предметом философского постижения при непрременном условии, которое не позволяет описать его ни через сумму эмпирических данных, ни через систему социальных связей. Познание его бесконечно. «Мы никогда не узнаем всего про мельчайшую травинку или рябь в стремительном потоке», – пишет Ж.Маритен. Но в его системе рассуждений это скорее метафора: «Мы познаем субъекты, и мы никогда их до конца не познаем. Мы не познаем их в качестве субъектов, а мы их познаем, только объективируя, занимая по отношению к ним объективную позицию, превращая их в объекты, поскольку объекты есть не что иное, как нечто в субъекте, переведенном в состояние нематериального существования интеллектуальным актом. Мы познаем субъекты не как субъекты, а как объекты, в интеллектуальном *приближении* и интеллектуальной перспективе, в которых они представлены разуму и которые мы никогда до конца не раскроем в них»³³.

Можно взять, допустим, частную проблему – формирование человеческой субъективности и показать ее в виде процесса постепенного обретения относительно целостных знаний о человеке. Внутренний мир человека определяется через разум, эмоции и

волю. Поставим вопрос: кто способен творить добро? Ответаем: человек добрый по определению. Но вот Аристотель в «Этике» замечает: «мы становимся добрыми, творя добро». Такой подход позволил Юнгу выделить четыре функции (мыслительную, ощущающую, эмоциональную, интуитивную), с помощью которых человек приспосабливается к реальности.

Описывая эти четыре функции, Юнг следовал за древними антропологическими представлениями. Считалось, что человек состоит из четырех основных элементов (земли, воздуха, воды и огня). Но именно эта четверка оказалась символом, способным дать описание феномена психического. Однако воссоздание всей картины субъективного мира человека есть именно исторический процесс, в ходе которого открывались новые грани нравственных представлений человека.

Возьмем для примера эмоциональную жизнь человека. Платон, Аристотель, схоласты, Декарт, Спиноза, Юм, Кант занимались эмоциональными состояниями, считая их важнейшей частью своих философско-этических рефлексий. Старая гуманистическая традиция всегда была связана с пониманием чувств человека. Однако концепция чувства как отдельного свойства психического появляется в психологии XVIII в. Тогда в психике выделяли три отдельных свойства: мышление, желание и чувство. Выявление эмоционального опыта и попытки его упорядочения и классификации с помощью метода интроспекции – громадная заслуга немецкой, французской и английской школ. Разделение психики на три части получила отражение в «Антропологии» Канта. С этого времени она утвердилась и приобрела официальный вид. Третья часть психики включала в себя все виды аффектов: эмоции, ощущения, удовольствие, боль, чувство добра, моральные и эстетические ценности, страсти. Одним словом, все не относилось ни к мышлению, ни к воле.

Однако думать, размышлять, пользоваться интуицией, воспринимать не менее важно, чем чувствовать. То, что мы называем «человечным», создается не только чувством. И все-таки именно психологическое постижение эмоционального мира человека позволило этикам включить в сферу своих интересов такой феномен, как дружба. Достоинства дружеских отношений всегда занимали философов-моралистов. Аристотель посвятил дружбе несколько разделов в своей «Этике». Цицерон, Сенека, Плутарх, Ж.Деррида,

Г.Марсель отдали дань этой теме. Функции, описанные Юнгом, по сути дела, обозначают некую раздробленность человека, расколотость его бытия. Жизнь мыслительного типа выстраивается по другим лекалам, нежели жизнь интуитива³⁴.

Ж.Деррида усматривает ущербность классической философии в том, что она абсолютизировала такие понятия, как «тождество», «единство», «целостность». В результате иные понятия, столь значимые для постмодернистов, в том числе «многое», «различное», «нетождественное», оказались неправомерно устраненными или подчиненными названным классическим категориям. Можно ли считать такую установку неправомерной? С моей точки зрения, нет, поскольку Ж.Деррида раскрывает эвристические возможности такого философствования. Значимым можно считать и рассуждения Ж.Делёза о том, что, прибегая к повторению, рационалистическая философия утрачивает возможность различия. Именно поэтому повторение следует рассматривать как бесконечное продуцирование различия.

Однако можно ли помыслить целостность человека, не привлекая внимания к изнанке этой проблемы, то есть к признанию его нецелостности. Именно в противостоянии этих двух установок происходит дальнейшее продвижение вглубь самого вопроса. Исключает ли идея различия, фиксирующая внимание на множественности, представление о базовой целостности, которая присуща миру? Нет ли потребности постигать мир как выражение множества в единстве? Напомним мысль Ф.Шеллинга, который писал: «Единство в целостности и целостность в единстве означает изначальную и не допускающую никакого разделения или расторжения сущности связи, которая тем самым не обретает двойственности, но, напротив, только и становится истинно единой»³⁵. Шеллинг приходит к выводу: «в единстве целое и в целости единое»³⁶. Иначе говоря, целое должно быть единым, и это единство должно быть целостным...

Английский писатель и философ А.Кёстлер ввел понятие «холона», которое получило широкое распространение в современной «интегральной философии». (Холон – от греч. «холос» – целое, «-он» – суффикс дробности и частичности (сравни: «электр-он», «прот-он», и т.д. По образному выражению А.Кёстлера, холон похож на двуликого Януса: одним своим ликом он повернут в сторо-

ну самостоятельности и самоутверждения, а другим – в сторону интеграции и самоотдачи. Обе эти тенденции сбалансированы, чем обеспечивается согласованность и дифференциация функций. Концепция холона, по мнению А.Кёстлера, открывает возможность преодолеть односторонность как атомистического (например, в бихевиоризме), так и холистского (например, в гештальтпсихологии) подхода к организму, – ведь холисты, с основанием критикующие механицистов за сведение целого к сумме его частей, сами между тем не способны выделить то промежуточное звено, которое позволило бы перейти от нерасчлененности целостного «образа» к сложности его состава.

Холон существует в согласии с жестко фиксированными правилами данной иерархии, которые составляют, однако, место для гибкой стратегии, руководствующейся обратными связями с внешней и внутренней средой (Это справедливо даже для элементарных явлений «преджизни». Например, кристаллы выбирают стратегию роста в зависимости от окружающего пространства и в случае повреждения «саморемонтируются»). Таким образом, каждый «холон» относительно независим в «принятии решений» (Иначе коммуникационные каналы, ведущие к вышестоящим уровням, были бы перегружены и заблокированы мелочами, с которыми гораздо целесообразнее справляться в порядке «местной инициативы», и чем ближе он к вершине многоуровневых иерархически-упорядоченных систем (МИС), тем шире спектр выбора и тем выше степень свободы (Применительно к поведению человека: следование рутинным правилам относится к области бессознательных или полусознательных автоматизмов, между тем стратегические решения рождаются в светлой зоне сознания и морально вменяемы как принятые свободно).

На входе МИС имеются фильтры, которые в соответствии с заданным критерием релевантности отделяют от посторонних «шумов», расчленяют и анализируют информацию, после чего в обобщенном и схематизированном виде пропускают ее на верхние уровни (так осуществляются, например, селективные и абстрагирующие процессы восприятия и запоминания).

Организм высасывает информацию из хаоса с той же неуклонностью, что и питательные вещества из окружающей среды. На выходе каждого уровня МИС имеются пусковые механизмы (триг-

геры), которые отвечают за тот или иной нижестоящий холон как за неделимое целое и с помощью простого сигнала сразу вводят в действие все функциональные процессы, ему присущие (примером биохимических триггеров могут служить гормоны и ферменты). Многоэтажная «субиерархия» триггеров артикулирует, конкретизирует, дифференцирует; «субиерархия» фильтров перерабатывает, абстрагирует, обобщает.

Благодаря системам триггеров и фильтров, благодаря вертикальным (разветвление «дерева») и перекрестным (переплетение его «ветвей») коммуникациям, в общем – благодаря всеобъемлющему принципу контрольной обратной связи, органические МИС обладают фундаментальными качествами подвижного гомеостазиса, саморегуляции, самокоррекции и самопочинки. Внутренняя среда организма отличается высокой стабильностью и не бывает пассивным игрищем случайных воздействий. Организм активно противится хаотическим силам, бомбардирующим и колеблющим его, и стремится избирательно использовать эти внешние давления в собственных стратегических интересах выживания и развития.

Если, согласно теории «стимула-реакции», среда детерминирует поведение, то, согласно данной теории, обратная связь со средой только корректирует или ориентирует предсуществующую модель поведения. Организм сам решает, что является для него «стимулом», а что – нет. И чем выше по ступенькам органической иерархии, тем более оригинальные и непредсказуемые стратегические модели демонстрирует жизнь.

Из всех этих тем Кёстлер выделяет в качестве лейтмотива книги вопрос о взаимодействии тенденции к самоутверждению (обособлению) и тенденции к воссоединению (интеграции). Началом этим автор придает универсально-космическое значение и метафорически отождествляет их с Танатосом и Эросом (фрейдистское приравнивание Эроса к принципу сексуальности, по Кёстлеру, куда более уместно, ибо секс появляется поздно на эволюционной сцене, между тем как центростремительные, интегрирующие силы действуют даже в неорганической природе).

Высшее проявление интегративной тенденции в том, чтобы извлекать порядок из конца, ибо по ходу его рассуждений оказывается, что тенденция к автономии – как выражающая индивидуальную целостность – несет жизненно важную службу и в биоло-

гическом, и в общественном организме. Поэтому Кёстлер придет к парадоксальному умозаключению, что именно перевес интегративных сил (ранее уподобленных жизненосному Эросу) толкает род человеческий на путь самоубийства.

Итак, слово «холон» вводится для обозначения целых, которые одновременно являются частями других целых: целостный кварк – это часть целостного атома; целостный атом – часть целостной молекулы; целостная молекула – часть целостной клетки; целостная клетка – часть целостного организма... В лингвистике целостная буква – это часть целостного слова, которое является частью целостного предложения. А оно представляет собой часть целостного абзаца.

Другими словами, мы живем во вселенной, которая состоит не из целых и не из частей, а из целостностей\частей, или холонов. Ни целые, ни части не существуют сами по себе. Каждое целое одновременно существует как часть некоторого другого целого, и, насколько нам известно, это действительно бесконечно. Даже целостность вселенной – это просто часть целостности следующего момента. Нигде во вселенной нет целых и частей; есть только целостности/части.

Интегральная философия, лидером которой сегодня является К.Уилбер, широко пользуется этой трактовкой проблемы целого и раздробленного. Такой подход, по его мнению, верен для физической, эмоциональной, ментальной и духовных сфер. Холоны, по Уилберу, идут головокружительной чередой «матрешек», никогда не достигающей центра.

Постмодернистский «постструктурализм», обычно ассоциирующийся с именами Жака Дерриды, Мишеля Фуко, Жана-Франсуа Лиотара и восходящий к Жоржу Багаю и Фридриху Ницше, всегда был величайшим врагом любого рода систематической теории или «великого повествования», так что от него можно было бы ожидать яростных возражений против любой общей теории холонов. Однако более внимательное рассмотрение их собственных работ показывает, что в их основе лежит именно концепция холонов внутри холонов, текстов внутри текстов внутри текстов (или контекстов внутри контекстов внутри контекстов) и именно эта ускользающая игра текстов внутри текстов образует «безосновную» платформу, с которой они проводят свои атаки.

Вот что пишет, например, Жорж Батай: «В самом общем виде каждый изолируемый элемент вселенной всегда выступает как частица, которая может входить в соединение с превосходящим ее целым. Бытие обнаруживается лишь как целое, состоящее из частиц, постоянно сохраняющих свою автономию (часть, которая также является целым). Эти два принципа (одновременная целостность и частичность) довлеют над изменчивым присутствием существа, как такового, в пространственных масштабах, которые никогда не перестают все подвергать сомнению»³⁷.

По мнению Уилбера, все подвергается сомнению, потому что все – это бесконечная череда контекстов внутри контекстов. А подвергать все сомнению – это именно то, чем известен постмодернистский постструктурализм. И вот языком, который вскоре станет вполне типичным, Батай продолжает, указывая, что «постановка всего под сомнение» противостоит человеческой потребности насильственно организовывать все в рамках подходящей целостности и самодовольной универсальности: «С крайним ужасом, властно переходящим в потребность к универсальности, доводимое до головокружения движением, которое его составляет, существо, как таковое, представляющее себя универсальным – это только вызов расплывчатой необъятности, которая избегает его случайного насилия, трагическое отрицание всего, что не является шансом его собственного озадаченного призрака. Однако как человек, это существо попадает в извилины знания своих собратьев, которые поглощают его субстанцию, чтобы свести ее к составляющей того, что выходит за рамки опасного безумия его автономии в тотальной тьме веков»³⁸.

Дело не в том, что у самого Батая не было какой-либо системы, но просто в том, что система ускользает – холоны внутри холонов навсегда. Поэтому заявление «просто не иметь системы», по мнению Уилбера, звучит немного лукаво. Вот почему Андре Бретон, в то время лидер сюрреалистов, начал атаку на эту сторону работы Батая тоже в терминах, находящих отклик у сегодняшних критиков-постмодернистов: «Беда Батая в рассуждениях: конечно, он рассуждает как некто, у кого «на носу муха», что ставит его ближе к мертвым, чем живым, но он все же рассуждает. Он пытается, с помощью крошечного внутреннего механизма (который еще не полностью вышел из строя), поделиться своими навязчивыми иде-

ями: сам этот факт доказывает, что он не может заявлять (чтобы он ни говорил), что находится в оппозиции к любой системе, как тупая скотина»³⁹.

Уилбер считает, что в некотором смысле обе стороны правы. Система есть, но она ускользает. Она бесконечна, до головокружения «холонична». Именно поэтому Джонатан Куллер – возможно, самый выдающийся интерпретатор деконструкции Жака Дерриды – может указывать на то, что Деррида *не* отрицает истину как таковую, но лишь настаивает на том, что истина и смысл *ограничены контекстом* (каждый контекст – это целое, которое также служит частью другого целостного контекста, который сам...). «Поэтому можно, – говорит Куллер, – отождествлять деконструкцию с двойным принципом *контекстуальной детерминации смысла и бесконечной растяжимости контекста*»

Дальше – одни черепахи, что вверх, что вниз, – подмечает Уилбер. Что деконструкция ставит под сомнение, так это желание найти окончательное место успокоения, будь то целостность, частичность или что-то посередине. Каждый раз, когда кто-то находит окончательную интерпретацию текста, или произведения искусства (или жизни, или истории, или космоса), деконструкция не преминет сказать, что окончательного контекста не существует, потому что он также бесконечен и навсегда служит частью другого контекста. По словам Куллера, окончательный контекст любого сорта «недостижим как в принципе, так и на практике. *Смысл ограничен контекстом, но контекст безграничен*⁴⁰.

Искусство можно связать с автором, с произведением, со зрителем. Однако эти подходы не окончательны, ограничены. Так где же конкретно находится искусство? Мы видели, что главные теории искусства резко расходятся по поводу природы, средоточия и смысла искусства. Интенциональные теории помещают искусство в первоначальное намерение или чувство, или видение творца. Формалистские теории помещают смысл искусства во взаимоотношения между элементами самого произведения искусства. Теории восприятия и реакции ищут природу и смысл искусства в зрителе. А симптоматические теории помещают средоточие искусства в более крупномасштабных течениях, действующих, по большей части, бессознательно как в художнике, так и в зрителе.

Природа и смысл искусства глубоко холоничны. Как любая другая сущность во вселенной, искусство холонично по своей природе, своему положению, своей структуре, своему смыслу и своей интерпретации. Любое конкретное произведение искусства – это холон, что означает, что это целое, которое одновременно является частью многочисленных других целостностей. Произведение искусства существует в контекстах внутри контекстов внутри контекстов, и так до бесконечности.

Далее – и это самое главное – *каждый контекст наделяет произведение искусства другим смыслом*, именно потому, что все смыслы, как мы уже видели, связаны с контекстом: изменение контекста выявляет другой смысл.

Таким образом, все теории, которые мы обсуждали – репрезентационные, интенциональные, формалистские, восприятия и реакции, симптоматические – в своей основе верны; все они истинны; все они указывают на *специфический контекст*, в котором живет произведение искусства и без которого это произведение не может существовать. Следовательно, эти контексты подлинно *конститутивны* в отношении самого искусства – то есть составляют часть самого бытия искусства.

И единственная причина, по которой эти теории расходятся между собой, состоит в том, что каждая из них пытается сделать свой собственный контекст единственно реальным или важным – парадигмическим, первичным, центральным, привилегированным. Каждая теория пытается сделать свой контекст единственным, достойным рассмотрения. Такая же картина и в философской антропологии – человек открывается в своей целостности, которая выступает не в качестве предела, а в качестве горизонта. В широте захвата темы проступают все новые и новые грани.

Итак, человек многолик и не укладывается в одномерный образ. Он проявляет свои антропологические свойства (разум, вера, способность к созиданию, воображение), демонстрируя неисчерпаемое разнообразие. Он одновременно разумен и безрассуден, силен и беспомощен, свободолюбив и покорен. Человек, по определению, не может быть изначально целостным. Целостность является для него неким идеалом, общим устремлением, ибо он может быть рассмотрен через спектр отдельных целостностей.

ГЛАВА 3. ИММАНЕНТНОЕ ИЛИ ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ

Человек и животные исследуют окружающую среду при помощи органов чувств: они слушают, нюхают, смотрят и трогают. В результате у них формируются связные представления об этой среде, они запоминают и связывают эти представления, и на основе прошлых впечатлений у них развиваются ожидания. «Исследования человека с течением времени становятся все более 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»⁴¹.

Итак, человек замкнут в пространстве физического мира. Он может познавать этот мир и добиваться огромных успехов в познании. Однако люди смутно догадываются, что за пределами физического мира есть какой-то иной мир. Мы получаем сигналы из этого мира. Более того, многие духовидцы, мистики, эзотерики обретали способность выходить в этот духовный мир и передавать собственные впечатления от встречи с ним. В истории философии такой переход из области посюстороннего в область потустороннего получил название трансцендирования. В философии так обозначается переход из сферы возможного опыта (природы) в сферу, которая лежит по другую его сторону.

Австрийский психолог Виктор Франкл подчеркивает, что «существенное различие между человеком и животным состоит в том, что интеллект человека так высок, что человек в отличие от любого животного – обладает еще одной способностью: понять, что должна существовать мудрость, которая принципиально превосходит его собственную, а именно надчеловеческая мудрость, которая вселила в него разум и в животных инстинкты, и гармонично распределила их между ними»⁴².

Трансцендентный (от лат. *transcendere* – переступить – «перелегающий»), выходящий за границы возможного (не только индивидуально и в настоящее время) опыта, преодолевший пределы человеческого сознания. Если говорить о понятии «трансценденции» в онтологическом смысле, то оно выражает признание бытия, которое не оказывается объектом наших мыслей и восприятий.

Люди издавна накапливали духовный опыт – опыт встречи с неземным, запредельным. Многие ученые и специалисты осознали глубокую пропасть, которая отделяет современную психологию от великих древних или восточных духовных традиций – таких, как различные формы йоги, кашмирский шиваизм, тибетская ваджраяна, дзен-буддизм, даосизм, суфизм, алхимия. Накопленное в этих системах за века и даже за тысячелетия богатство глубинного знания о человеческой душе и сознании не получило адекватного признания в западной науке и философии, не воспринималось ею и недостаточно изучалось.

У современных изысканий в области духовного есть исторические предшественники в древней индийской и китайской духовной философии, в работах немецкого философа и математика Готфрида Лейбница. Новые интуитивные прозрения затрагивают такие фундаментальные проблемы, как упорядочивающие и организующие принципы реальности и центральной нервной системы, распределение информации в космосе и мозге, природа памяти и механизмы восприятия, взаимоотношения частей и целого. Чтобы понять это древнейшее различие части и целого можно обратиться к поэтическому ожерелью ведического бога Индры. В «Аватамсака-сутре» записано: «В небесах Индры есть, говорят, нить жемчуга, подобранная так, что если глянешь на одну жемчужину, то увидишь все остальные отраженные в ней. И точно так же каждая вещь в мире не есть просто сама по себе, а заключает в себе

все другие вещи и на самом деле есть все остальное». Поэт Чарльз Элиот, цитируя этот отрывок, добавляет: «В каждой частице пыли присутствует бесчисленное множество Будд».

Сходный образ древнекитайской традиции можно найти в буддистской школе хуаянь. В ней выражен холистический (целостный) взгляд на Вселенную, воплощающий одно из наиболее глубоких прозрений, когда-либо достигнутых человеческим разумом. Императрица Ву, которая оказалась не в состоянии одолеть сложности хуаяньской литературы, попросила Фа Цанга, одного из основателей школы, дать ей практическую и простую демонстрацию космической взаимозависимости. Фа Цанг сначала подвесил горящий светильник к потолку комнаты, уставленной зеркалами, чтобы показать отношение Единого к множому. Затем он поместил в центре комнаты маленький кристалл и, показав, что все окружающее отражается в нем, проиллюстрировал, как в Предельной Реальности бесконечно малое содержит бесконечно большое, а бесконечно большое – бесконечно малое. Прюделав все это, Фа Цанг заметил, что, к сожалению, эта статичная модель неспособна отразить вековечное, многомерное движение во Вселенной и беспрепятственное взаимное проникновение Времени и Вечности, а также прошлого, настоящего и будущего⁴³.

Итак, понятие Духа интерпретируется философами в трех значениях: божественном (третье лицо Пресвятой Троицы – Дух Святой), онтологическом (Дух как первооснова мира) и психологическом (дух как выражение определенных психических возможностей и способностей, стремления к идеалу). Последний вариант трактовки духа находим, скажем, в Толковом словаре С.И.Ожегова. Там дается такое определение: «Дух – это психические способности (сознание, мышление), то, что побуждает к действиям, к деятельности, начало, определяющее поведение, действия».

Человек живет в мире повседневности. Зачастую он вообще не включен в широкую историческую драму общества. Его укорененность в быте, в житейских деталях растворяет его в «подробностях» существования. Однако человек способен ощутить и социальное пространство, в которое он погружен. Он может увязать свою жизнь с наличием «других», с общей картиной социального бытия. В этом смысле погруженность в контекст социума может рассматриваться, по мнению М.Хайдеггера, как экзистенциал,

имеющий положительный смысл⁴⁴. Но такая ситуация двойственна. С одной стороны, она расширяет жизненный горизонт, обогащает человеческое существование. Но, с другой стороны, такое подключение к общественным ресурсам может оказаться коварным. Общественные нормы далеко не всегда воплощают достойные идеалы. Напротив, общество вынуждено унифицировать реальность, подчинять ее сложившимся правилам. Поэтому человек, вступивший в пределы социальности, зачастую утрачивает «свободные для выбора возможности кругом известного, достижимого, терпимого, того, что пристойно и прилично»⁴⁵.

Именно здесь рождается готовность человека «плыть по течению», соблюдать приличия и социальные нормы, наследовать распространенные предрассудки. Человек оказывается в ловушке наличного бытия. Здесь все нивелировано, стерто до стереотипа. Между тем индивиду мнится, что он ведет достойное существование, подлинную и полную жизнь. В повседневных хлопотах, в житейской пронзительности он утрачивает способность соотносить жизнь с высокими мерками. Цель его существования реализуется в драме социальных ролей и трафаретных игр. Его не покидает ощущение жизненного шторма, высокого напряжения. Он озабочен лишь тем, чтобы сверить свой жизненный маршрут с общественными критериями. Именно на этих путях, по словам М.Хайдеггера, «экстравагантное копание в душе может оказаться в высшей степени ненастоящим и даже возбужденно-патологическим»⁴⁶.

Примером не только познания культуры, но и способности проживать в ней может служить творчество Ф.Ницше. Он начал свою деятельность как эксперт античной культуры, ее знаток. Ницше был превосходным филологом и даже стал профессором университета, не имея докторского звания. Он начинал свою деятельность в русле естественнонаучной традиции. Однако Ницше в силу своей психологической настроенности хотел постигать мир из целого, из полноты человеческого существа. Осваивая современный мир, философ испытывал страдания. Он всей своей душой искал иную культуру, в которой ему было бы комфортнее. Ницше стремился выйти из состояния мировой скорби. Повсюду в мировой культуре, во всей истории человечества, он искал такой культурный космос, который помог бы ему преодолеть невыносимое внутреннее страдание.

Прежде всего, он попытался вжиться в чудесный музыкальный мир Рихарда Вагнера. Всеми ресурсами своей души он предался активности, с помощью которой Р. Вагнер, оставляя позади реальный мир, поднимался в то пространство, где царил миф, позволяющий пренебречь повседневностью. В философии А.Шопенгауэра Ницше нашел полное подтверждение тому, что восприятие реального мира способно породить только пессимизм. Концепция воли в трактовке учителя приучила его к мысли, что человек имеет право, пользуясь до известной степени иллюзией, подняться над слепотой и неразумием мировой воли.

Так Ницше окончательно поселил себя в греческой культуре. Он вживался в своеобразные черты душевной конституции древнего эллина, исследуя, каким образом тому удавалось на свой лад подниматься над неудовлетворяющим душу существованием. Он углублялся в истинный мир греческого искусства, и ему открывалось, будто греки чувствовали всю трагичность неудовлетворяющего душу чувственного бытия. Греческое искусство, возрождения которого Ницше желал также для современного человека, было в его глазах тем утешением, которого человечество ищет, чтобы защититься от внешних восприятий, способных внушить человеку только уныние.

Человеку нужно, думал Ницше, устремление ввысь, в мир, который может поднять его над страданием бытия. И из этого умонастроения, из этой трагедии, из этой душевной боли возникла его первая книга «Рождение трагедии из духа музыки». Так начался своеобразный опыт бытия в другой культуре, один из способов философского постижения данного феномена. Ницше утверждал, что можно формально принадлежать одной культуре, но жить, условно размещая себя в другой культуре. Позитивистски ориентированному философу такая позиция показалась бы странной. Но философ жизни изучает не конкретность культуры, а ее образ, считая ее не чужой, а собственной, существующей для него.

Зачем Ф.Ницше ищет идеал культуры? Почему отворачивается от современной ему реальности? Современная культура стремится к знанию. словно из неиссякаемого источника изливаются на человека все новые и новые потоки исторических сведений. Память отворяет двери, но знанию все равно тесно, оно не вмещается в культурные рамки эпохи. Современный человек таскает с собой ворох ненужных ему сведений. Знание, поглощаемое в избытке не

ради утоления голода и даже сверх потребности, перестает действовать в качестве мотива человеческого поведения. Она остается в недрах некоего внутреннего хаотического мира.

«Наша современная культура, – пишет Ницше, – именно потому и имеет характер чего-то неживого, что ее совершенно нельзя понять вне этого противоречия или, говоря иначе, она в сущности и не может вовсе считаться настоящей культурой; она не идет дальше некоторого знания о культуре, это мысль о культуре, она не претворяется в культуру-решимость»⁴⁷.

Каков диагноз такой культуры и каковы ее перспективы? По мнению Ницше, внутренний процесс становится теперь самоцелью. Он и оказывается истинной «культурой». Такая культура может вызвать у каждого наблюдателя со стороны одно лишь пожелание – чтобы она не погибла от неудобоваримости своего содержания. Если бы современный человек, рассуждает Ницше, оказался бы в эллинской атмосфере, он нашел бы греков очень «необразованными». Но то знание, которым располагает современный человек, не является «своим», бытийственным. Оно соткано из чужих эпох, нравов, искусств, философских учений, религий. Древний эллин, перенесенный в нашу эпоху, принял бы нас за ходячие энциклопедии⁴⁸.

Стремление возвыситься над трагичностью бытия Ницше усматривал в создании греческой трагедии, в произведениях, в которых грек находил утешение от реальной жизни. Трагедия связана с осознанием смысла бытия. Эти идеи воодушевляли Ницше, когда он писал свои «Несвоевременные размышления», когда полемизировал с Д.Ф.Штраусом, когда доказывал неудовлетворительность чисто исторического способа изложения, когда пытался показать истинный дух вагнеровской музыки и говорил о самом Шопенгауэре. Все это происходило в первой половине 70-х гг. XIX в.⁴⁹.

Так что же такое «знать» применительно к философии культуры? Штайнер поясняет: «Человек говорит так, как будто его сердце, полнота его человеческого существа, не принимают здесь никакого участия; автоматически бегут чисто головные мысли; нечто, имеющее в себе очень мало твердого и плотного, скользит как угрь, от одной фразы к другой; в них говорится о Лапласовой теории Вселенной, а также о том, что за пределами естественнонаучно постигаемого мира должен начинаться супернатурализм, а там, где начинается супернатурализм, кончается научное знание и т.д.»⁵⁰.

Для Ницше то, что он при этом переживал, было подлинным содержанием и трагедией жизни. Само развитие науки в последней трети XIX в. было для него внутренней глубокой катастрофой. Ницше отвергал мысль о том, что человеческая жизнь заключена между рождением и смертью. Отсюда стремление выйти за рамки конкретной культуры, единичная земная жизнь восстает против признания ее единственной и самодовлеющей.

Рассказывая о роли трагедии в жизни греков, Ницше вряд ли протокольно точен. Это подметил русский писатель В.Вересаев. Он писал: «Но как может трагедия вести к утверждению жизни? Ведь страдания трагического героя иллюстрируют все ту же безотрадную Силенову мудрость; трагедии великих трагиков, Эсхила и Софокла, кончаются гибелью героев и самым, казалось бы, безнадежным отрицанием жизни. Почему же трагедия не вселяет в нас отчаяния, а как раз напротив – очищает душу и примиряет с жизнью? Как может безобразное и дисгармоничное, составляющее содержание трагического мифа, каким бы то ни было образом примирять с жизнью?»⁵².

Огромное значение для философии культуры имело ницшеанское различие аполлонической и дионисийской культур. Разные полюса космического бытия запечатлены в обликах Аполлона и Диониса. Эти два начала были прослежены в мирозерцании, культуре и историческом развитии греков. Два символа в известной мере выразили полноту вечной жизни. Вот как пересказывает идеи Ницше В.В.Вересаев в своей работе «Аполлон и Дионис». Человек живет в своей отдельности, зная только узкое настоящее, ближайшие цели, замкнутые горизонты. В этой иллюзии держит человека Аполлон. Он – бог «обманчивого» реального мира. Околдованный чарами солнечного бога, человек видит в жизни радость, гармонию, красоту, не чувствует окружающих бездн и ужасов. Страдание индивидуума Аполлон побеждает светозарным прославлением вечности явления. Скорбь вычитывается из черт природы. Охваченный аполлоновской иллюзией, человек слеп к скорби и страданию вселенной.

И вот в это царство душевной гармонии и светлой жизнерадостности вдруг врывается новый, неведомый гомеровскому человеку бог – варварский, дикий Дионис. Буйным исступлением зажигает он уравновешенные души и во главе неистовствующих, экстатических толп совершает победное шествие по всей Греции.

Бог страдающий, вечно растерзываемый и вечно воскресающий, Дионис символизирует «истинную» сущность жизни. Жизнь есть проявление божества страдающего. Создавая миры, божество освобождается от гнета избытка и переизбытка, от страдания теснящихся в них контрастов и противоречий. Истинно существует только это первоединое, изначальное, наджизненное бытия; оно – вне всякого явления и до всякого явления. Явление же есть только уподобление.

Взор, однажды проникший в сокровенную «истину» жизни, уже не в состоянии тешиться обманчивым покрывалом Майи, блеском и радостью призрачного реального мира. Он теперь видит ужасы и скорби жизни, видит мир раздробленным, растерзанным. Видит и первопричину мирового страдания – расчленение первоначального, единого Существа на отъединенные, не согласимые между собой «явления». В пределах прежнего непонимания для человека уже нет возможности согласить чудовищные противоречия жизни, покрыть их каким-либо единством. Смысл жизни теряется.

Дионис касается души человеческой, замершей в чудовищном ужасе перед раскрывшеюся бездною. И душа преображается. В священном, оргийном безумии человек «исходит из себя», впадает в иступление, в экстаз. Грани личности исчезают, и душе открывается свободный путь к сокровеннейшему зерну вещей, к первоединому бытию. Это состояние блаженного восторга мы всего яснее можем себе представить по аналогии с опьянением. Либо под влиянием наркотического напитка, либо при могучем, радостно проникающем всю природу приближении весны в человеке прсыпаются дионисийские чувствования.

Однако зададимся вопросом: настолько точен здесь Ницше как культуролог, как специалист по греческой культуре? Ницше в своей книге все время говорит о дионисовой истине и аполлоновом «обмане». А вот В.Вересаев свидетельствует: сами эллины никогда не смотрели на Аполлона как бога «светлой кажимости» и «обманчивой иллюзии». В образе его нет ни единой черты, которая говорила бы о заранее преддрешенной иллюзорности воплощаемого им жизнеотношения. Для эллинов как Аполлон, так и Дионис, одинаково были живыми религиозными реальностями, каждый из них воплощал совершенно определенный тип религиозного отношения к жизни. Противопоставлять «истину» Диониса «обману» Аполлона может только убежденный приверженец Диониса⁵².

Но насколько важны для нас рассуждения Ницше, если он не обнаружил точности в качестве историка и культуролога? Можно ли говорить о предельно достоверной трактовке этих первоначал культуры? Справедливо ли вести речь о философской правомочности выдвинутой концепции? Вяч.Иванов, знаток античности, отвечает отрицательно. Он полагает, что исследование Ницше обнаружило всю несостоятельность не только философской и психологической, но даже исторической концепции философа-филолога. Не подлежит сомнению, пишет он, что религия Дионисова, как и всякая мистическая религия, давала своим верным «метафизическое утешение» именно в открываемом ею потустороннем мире. К тому же, по экспертизе Вяч.Иванова она была религией демократической по преимуществу и, что особенно важно, первая в эллинизме определила своим направлением водосклон, неудержимо стремившийся к христианству. В тяжбе пророков прошлое оказались не на стороне Ницше⁵³.

Но в чем же тогда философская значимость концепции Ницше? Насколько она интересна нам в постижении духа культуры, если опирается на неточное культурологическое знание? Мы по-прежнему пользуемся понятиями «аполлонической» и «дионисийской» культур. Их эвристическая ценность не снизилась. Гениальная интуиция Ницше позволила разглядеть в античной культуре два мощных первоначала. Это членение имеет отношение не к периодизации культуры, поскольку оба начала обнаруживают себя одновременно, и даже не к типологии культуры только. Немецкий философ пытался проникнуть в бытийственные основы культуры, показать ее корневые истоки, восходящие к человеческой природе.

«Быть» в культуре вовсе не означает обрести некое разностороннее знание о ней. Философ, обживая иные культурные космосы, обогащает философскую рефлексию, утончает метафизическое мышление. Но он рискует обрести оппонентов, которые лучше философа «знают» культурную эпоху.

«В акте творения человек трансцендирует самого себя как тварное существо, он поднимает себя над пассивностью и случайностью своего существования в область целенаправленности и свободы. Потребность человека в трансценденции – одно из начал любви, а также искусства, религии и материального производства»⁵⁴.

Как и Бердяев, Фромм придерживался представления, которое содержится в восточной философии, что «человек должен вторично родиться не в роде, а в духе»⁵⁵. По словам Фромма, «рождение человека в обычном смысле слова есть только начало рождения его в дальнейшем смысле. Вся жизнь индивида есть не что иное, как процесс саморождения. Фактически мы полностью рождаемся к моменту, когда умираем, но трагическая судьба людей заключается в том, что они умирают еще до рождения»⁵⁶.

Ясперс отмечал боязнь Канта приблизиться к трансценденции иначе, чем на путях разума и исполнения нравственного закона в мире. Лишь придав «своей жизни абсолютную ценность» можно понять трансценденцию. «В самом деле, – пишет Кант, – моральный закон в достаточной мере доказывает свою реальность и для критики спекулятивного разума тем, что к чисто негативно мыслимой причинности, возможность которой была непонятна этому разуму и тем не менее должна была быть допущена, добавляет и положительное определение, а именно понятие разума, непосредственно ... определяющего волю; таким образом, разуму, идеи которого всегда были за пределами, когда он хотел действовать спекулятивно, моральный закон впервые в состоянии дать объективную, хотя только практическую, реальность и превращает его *трансцендентное* применение в *имманентное*...»⁵⁷.

Постижение трансценденции в ее непосредственном созерцании, в знании ее не может быть формой истины человека в его конечном временном существовании. Для наслаждения или для созерцания, для рассуждения или восхищения... как конечной цели существования мира и самого человека, человеческий разум не создан, ибо он предполагает личную ценность – которую человек способен придать себе лишь сам – как условие, при котором лишь и может человек в его существовании быть конечной целью.

Кант не отрицает чтение «шифра в природе», не отвергает спекулятивную рефлексию. Но эти способы поведения разума суть только проявление убеждения, которое само по себе имеет смысл лишь по отношению к временному делению разума в существовании; через реальность своего действия, и только через нее, постигает разум трансценденцию.

То, что бытие трансценденции непостижимо ни через знание и непосредственный опыт, ни через какое бы то ни было окончательное понимание, ни через реальные события, ни через мистику – все это как бы говорится божеством, но не на непосредственно понятном языке, ибо если бы здесь нашим уделом было знание, то наша свобода была бы парализована. Дело обстоит так, как будто божество стремится создать высочайшее в нас – существующую из самой себя свободу – однако, для того, чтобы это было возможно, оно само должно скрывать себя.

Недостаточность разума, ощущаема на его границах, может привести к выводу, что «природа позаботилась о нас только как мачеха». Однако что было бы, если бы наш разум мог познать бытие Бога и сущность Бога? Кант задается вопросом: как обстояло бы дело, если бы Бог не был сокрыт? И отвечает: вместо борьбы, в которой человек после нескольких поражений все же способен приобрести моральную силу собственной души, «перед нашими глазами неотступно пребывали бы Бог и вечность в их страшном могуществе... Нарушение закона, конечно, избегалось бы, должное совершалось бы».

Однако «это были бы в большинстве случаев законные поступки, совершаемые из страха... и моральной ценности таких поступков ... не существовало. Поведение человека... уподобилось бы таким образом работе механизма, люди действовали бы как фигуры в театре марионеток, где каждая фигура правильно жестикулирует, но не в одной из них нельзя обнаружить жизни. Поскольку же мы созданы иначе, поскольку при всех усилиях нашего разума мы имеем лишь весьма смутную и неопределенную перспективу будущего, и властитель мира позволяет нам лишь предполагать его бытие и величие, а не лицезреть их и явно свидетельствовать, то нравственный закон, присутствующий в нас, ничего с уверенностью не обещая нам и ничем не угрожая, требует от нас бескорыстного внимания, и только когда такое внимание становится деятельным и господствующим, лишь тогда и прежде всего через это позволяет он заглянуть, и то лишь слегка, в царство трансцендентного – лишь таким образом может истинно моральный ... образ мышления иметь место. Итак, возможно, что недоступная исследованию мудрость, через которую мы существуем, заслуживает такого же уважения за то, в чем она нам отказала, как и за то, чем она позволила нам стать»⁵⁸.

К.Ясперс рассматривает жизненный путь человека и его судьбу как движение к подлинному человеческому бытию. Но для того, чтобы выйти за пределы повседневного существования, оторваться от наличного бытия, важно освоить опыт трансцендирования. Трактовки этого опыта в философской антропологии различны. По мнению К.Ясперса, выйти за пределы предметного бытия-в-мире человеку непросто. Оно схвачено огромной «силой притяжения», которая возвращает индивида в привычное житейское русло. Но чаще всего человек и не стремится выйти за рамки привычного круга. Его пугают возможные потрясения и он дистанцируется от возможностей преодоления самого себя. Опасность обнаруживается в том, что человек становится заложником гордыни, будто он есть уже то, чем мог бы быть. Разрыв данного круга, по Ясперсу, является «делом нашей свободы».

Растворение в наличном бытии однако может рождать и смутное ощущение, что за пределами нашего земного мира существует другой, иной. Почему же рождается такое предположение и отчего оно захватывает не каждого человека? Дело в том, что человечество постоянно получает сигналы из потустороннего мира. Мы сталкиваемся с такими явлениями, которые не в состоянии объяснить и которые заставляют нас воспринимать их как «некое чудо». С другой стороны, древние мистики, шаманы и сами, благодаря освоённой эзотерической практике, могли проникать в этот запредельный мир.

Австрийский психолог В.Франкл выразил идею такого смутного предощущения следующим примером. Собака, которой делают операцию, не понимает существа происходящего. Однако она с надеждой смотрит на хозяина и на ветеринара, полагая, что эти люди желают ей добра. Человек имеет не только инстинкты, но и сознание. Тем не менее он смутно догадывается, что за пределами его разума проступает некий мир, который философы назвали трансценденцией.

Трактовки данного феномена различны. Э.Фромм, анализируя человеческие потребности, в числе базовых надобностей называет и потребность в трансценденции. Человеку тесно в наличном существовании. Он пытается вырваться за его пределы. Это глубинная, чисто человеческая, трудноутолимая потребность. Фромм отмечал, что самосознание, разум и воображение – все эти свойства челове-

ка, которые далеко выходят за рамки инструментального мышления самых умных животных, делают возможным создание такой картины мира и места человека в нем, которая имеет четкую структуру и обладает внутренней взаимосвязью. Человек создаёт систему координат, некую карту природного и социального мира, без которой он может заблудиться и утратить способность действовать целенаправленно и последовательно. И совершенно неважно, во что именно он верит, считает ли он главной причиной всех событий магию или волшебство, или думает, что духи его предков направляют его жизнь и судьбу, верит ли он во всемогущего Бога, или же в силу науки, которая способна разрешить все человеческие проблемы. Просто человеку необходима система координат, жизненных ориентиров, ценностных ориентаций. Мир имеет для него определенный смысл, и совпадение его собственной картины с представлениями окружающих его людей является для него критерием истины.

К.Ясперс, анализируя трансценденцию, выстраивает оппозицию человеческой свободе. Чтобы преодолеть наличное бытие, человек должен обрести «моменты возвышенных состояний». Именно в эти миги личность ощущает свою связь с универсумом. Именно так, по К.Ясперсу, открываются истоки человеческого бытия, позволяющие сделать не только свободный шаг, но и ощутить некую директивность трансценденции. Здесь у человека обнаруживается переживание полноты жизни. Такие моменты редки. Но они расставляют опорные точки на всем жизненном пути человека. Человек выходит за рамки наличного существования и всем своим существом катапультируется в иное бытийное пространство, что и порождает новый образ существования.

О неизбывных «экзистенциальных мгновениях» писал и Н.А.Бердяев. История индивида и человечества есть результат проецирования моментов экзистенциального времени на объективированное историческое время. За канвой исторических событий всегда есть метаисторический план, обнаруживающийся, когда течение объективированного времени прерывается, в нем происходит нечто «чудесное», не объяснимое какой-либо исторической закономерностью или эволюционным шагом. Отношение исторического и метаисторического Н.А.Бердяев представил через оппозицию феноменального и нуменального, которые не изолированы друг от друга. Отметим, что экзистенциальное время не безлично.

Это время переживания полноты жизни конкретным индивидом, осуществляющим экзистенциальный порыв. Такое состояние преобразует не только самого переживающего человека (по Бердяеву, именно так рождаются подлинные творцы – гении), но и является началом всего значительного, великого, нового в истории.

Экзистенциальные порывы и в индивидуальном, и в надиндивидуальном смысле являются порождающими моментами, определяющими пути человека и человечества к вечности. История начинается в человеке и с человека. Человек, с которого начинается история, производящий нуменальную революцию, сам является «человеком-нуменом». С человеком-нуменом связано и важнейшее в философии история Бердяева понятие конца истории (конца мира в историческом времени) как конца исторического времени, реального, а не символического выхода к иному миру (Царству Божьему), к царству свободы. Антропологическое и онтологическое предстают, таким образом, в сопряженности. Человек – нумен – особый человек, мессия, носитель экзистенциального опыта «касания нуменального», «опыта потрясения» в личном и историческом существовании. Этот опыт и есть то, что именуется концом. Только мессия способен внести в застывший детерминированный мир новую страсть, новую преобразующую страстную волю. Усилиями таких людей возможно преодоление разрыва между индивидуально-личной судьбой и судьбой человечества. Позиция Бердяева привлекает стремлением перейти от обсуждения вторичного («символизаций») к первичному (самому бытию), к истокам исторического, без чего невозможно разрешение проблем современного человечества.

Для Хайдеггера чрезвычайно важна проблема отношения трансценденции к человеку и человека к трансценденции⁵⁹. Эта проблема всегда оставалась центральной при обсуждении мистического опыта. Анализируя истоки этой проблемы, автор описывает такие ситуации, когда трансценденция являет себя человеку «адекватно», не эманационно, оставаясь, однако, при этом трансценденцией. Человек же, созерцая явление трансценденции, вступает с ней в мистическое общение, в котором их единство не мешает их различию, и наоборот. Человек здесь не растворяется в Боге, потому что он созерцает божественную Личность, приобщение к которой и в нем раскрывает личность⁶⁰.

Хайдеггерианская трактовка события позволила ему в «Бытии и времени» определить самость Dasein и выйти за традиционные рамки представлений о человеке как субъекте. Был открыт путь постижения существа человека единственно возможным способом – из его отношения – связи (близости) с бытием. Его Хайдеггер полагал *несущим моментом* в определении существа человека и бытия. Здесь человек впервые становится человеком.

Событие – кульминационный момент, размечающий жизненный путь индивида, придающий определенность следующему за ним жизненному этапу. «Событие сбывается», и понимать его следует из того, *что* в нем сбывается. Предметная составляющая события определяет его характер. Но предметной стороной содержание события не исчерпывается, ибо оно – момент переживания полноты жизни и может быть представлено как своеобразный взрыв, молния, озарение. Событие всегда несет свет, который часто остается сам по себе незамеченным, но позволяет высветить нечто каждый раз вполне определенное, конечный род сущего, сбывающийся в нем. В каждом событии сбывается и сам индивид для определенного сущего. Это сущее и индивид обнаруживаются друг для друга, встречаются, находят друг друга. Это взаимосбывание, со-бытие.

Масштабом сбывающихся событий измеряется человеческая индивидуальность и наоборот, определяется и значение индивидуальности в общем историческом движении народа, культуры, человечества. Всякое событие есть «событие Я», событие самости. Человека следует осмысливать из события, ибо ему «быть собой дает событие и ничто кроме» События, в котором сбывается конкретный род сущего, переживается многими. Но пережить *событие предельное*, в котором открывается не нечто в свете, а сам свет, дано немногим. В таком событии индивид сбывается, рождаясь для сущего как такового.

ГЛАВА 4. ТЕЛЕСНОЕ ИЛИ ДУХОВНОЕ

Особенность постмодернистской трактовки человека состоит в выдвигании и преувеличении чувственно-волевой сферы человеческой субъективности. Разум как компонент внутреннего мира человека, напротив, подвергается резкой критике. В той мере, в какой гиперболизация сознания в классической философии оказывается объектом трезвой рефлексии, такая тенденция кажется в значительной степени оправданной. Однако дискредитация разума в постмодернистской философии связана с выдвиганием иной тематики, которая, как им мнится, составляет огромное достижение постмодернизма. Отсюда повышенный интерес к критике разума и метафизики, к проблемам бессознательного, культ телесности, наслаждения и желания, пола и гендера, диагностика власти и свободы.

Постмодернисты не без основания утверждают, что в философской классике человек нередко рассматривался как внетелесный субъект принятия решений. При этом тема телесности возникала непременно в дихотомической связке «тело-разум», «природное – социальное». Постмодернистская философия, напротив, обнаруживает глубинный интерес к теме тела и телесности. Поэтому человек трактуется нередко как чувственное существо, поведение которого регулируется инстинктами, а не разумом. Что же касается феномена «дух», который позволял философской классике выделять человека из природного мира, то он зачастую элиминируется или приобретает чисто биологическую аранжировку.

Человеческое тело в широком смысле этого слова есть основа душевной жизни. Тело и душа образуют витальное единство в противоположность единству духовному. Тело оказывает влияние на душевное начало, которое в свою очередь воздействует на тело силой воображения, чувствами, аффектами, настроениями. На свете более шести миллиардов неповторимых человеческих тел. Для человека его собственное тело как синтез телесного и духовного оказывается центральным объектом переживаний, наглядным воплощением его Я, по аналогии с которым он образует свой образ человека и мира. Но много ли человеку известно о своем теле, своем организме? Число открытий в этой области к началу XXI в. достигло значительных величин. И все-таки познание тела и телесности продолжает вызывать обостренный интерес. Это особенно характерно для прошлого века. Данная тенденция сохраняет себя и в наступившем столетии⁶¹.

Многие феномены, связанные с телесностью, в значительной степени игнорировались психологией, а сейчас стали предметом интенсивного изучения. В связи с постоянным вытеснением из сферы психологического знания таких понятий, как аффект, болезнь, смерть, устранилось и постижение телесности. Конечно, сама проблема имеет в истории философии солидные традиции. Мы можем рассуждать о постижении человеческого тела в античной философии, в эпоху Средневековья, в период Возрождения.

Наступил новый этап в рассмотрении телесности, которым ознаменовались последние десятилетия прошлого века. Отличительные черты этого этапа определяются признанием чрезвычайной сложности телесной реальности. Процессы взаимодействия тела и психики теперь не подвергаются сомнению. С одной стороны, выделение и изучение основных признаков телесности как феномена невозможно вне изучения биологических и физиологических механизмов жизнедеятельности тела (организма). С другой стороны, жизнь тела немислима вне психики.

Множественность потенциальных и уже развернувших свой потенциал подходов в психологии к изучению человеческого тела рождает крайне противоречивые, противостоящие друг другу концепции. Это нередко актуализирует тему тела, придает ей новое звучание или новую аранжировку. Человеческое тело подвергается

пуританскому осуждению, но вместе с тем вслед за Ш.Бодлером говорится о «величьи наготы». «Человек телесный» противопоставляется «человеку духовному».

Компьютерная революция сопряжена с наступлением на человеческое тело. Белковая форма жизни оказывается под угрозой в связи с массовым внедрением машин и механизмов. Перспективы геной инженерии, совершенствование средств, ведущих к искусственному производству потомства, изобретение препаратов, изменяющих личность, трансплантация органов, в особенности искусственных, – все это, разумеется, разрушает традиционное представление о биологической природе человека. И вместе с тем, как никогда ранее, показывает чрезвычайную сложность человека, его уникальность как явления природы, хрупкость. Многие исследователи подчеркивают, что бурный натиск техногенного мышления содержит в себе скрытый некрофильский импульс. Некоторые ученые проводят эксперименты, вживляя в биологический организм различные механизмы.

Существует тенденция слияния человека с компьютером. Так, одна американская компания разработала микросхему под названием VeriChip, которую предлагает имплантировать под кожу всем желающим. Такой микрочип способен нести информацию медицинского характера (допустим, попал человек в аварию – врачи считывают медицинскую карту со списком противопоказаний), с его помощью можно проследить за потерявшимися детьми и даже за преступниками. Это, разумеется, не виртуальная реальность, но заметный шаг к тому, чтобы связать все человечество в единую сеть.

Не менее интересен другой проект – MIThril. По существу, он представляет собой персональный компьютер, вшитый в одежду или кожу человека. «Умная» система будет постоянно изучать своего владельца (его привычки, поведение, распорядок дня), вести свой собственный график, входить в Интернет и вовремя делать подсказки. Например, напомнит вам о дне рождения любимой тетушки или подскажет оптимальный маршрут передвижения по городу. Роль монитора при этом будут выполнять очки пользователя. А в перспективе – и сетчатка глаза.

Упомянем также проект, который можно характеризовать как «саморазвивающийся цифровой образ». Встроенная в компьютер видеочамера отцифровывает образ пользователя. Микрофон запи-

сывает его речь. Этот процесс идет постоянно, изо дня в день, и программа начинает выстраивать виртуальный образ, все более приближая его к оригиналу. Машина копирует не только ваш внешний вид, но и мимику, интонации голоса, особенности поведения. Наступает момент, когда кибер-двойник становится самостоятельным – теперь он может реагировать на внешнюю ситуацию так же, как отреагировал бы оригинал.

В этом контексте о Майкле Джексоне писали в прессе, что он не простое человеческое тело, а киборг, состоящий наполовину из человеческого тела, а наполовину из компьютерных устройств. «Вообще, – пишет, скажем, В.П.Руднев, – компьютерная революция постепенно корректирует телесность человека. Раньше руки создавали орудия. Но когда они создали компьютер, они перестали быть нужны, теперь нужны только пальцы, чтобы набирать информацию (вот символ постиндустриального общества – общества информации). Но скоро и пальцы не понадобятся, останется только человеческий голос, записывающий в компьютер свою тоску по утраченной телесности»⁶².

Тело и телесные практики стали играть большую роль в авангардном искусстве XX в., но подлинно философское осмысление тела дали французские философы второй половины XX в., прежде всего Жиль Делёз и Жан Бодрийяр⁶³.

Американский психолог А.Лоуэн пишет: «Есть только одна бесспорная реальность в жизни каждого человека – это его физическое существование, или существование его тела. Его жизнь, его индивидуальность, его личность заключены в его теле. Когда тело умирает, его человеческое существование в этом мире прекращается. Не существует ни одной формы психического существования человека, которое было бы независимо от его физического тела»⁶⁴.

Э.М.Спирова в своих трудах выделяет четыре типологических подхода к проблеме телесности. Некоторые исследователи исходят из примата тела. Они полагают, что именно тело служит фундаментом человеческой идентичности, а телесные органы рожают определенные психологические феномены. Такой подход можно обнаружить у З.Фрейда и других его последователей (В.Райх, Ш.Ференци). Другой подход предполагает примат души. Тело при этом рассматривается как простоеместилище духа, который

«облагораживает» тело и позволяет человеку «отличаться» от животного организма. Элементы такого подхода можно проследить в философских работах М.Шелера.

Третий подход к проблеме телесности связан с представлением о дуализме души и тела, своеобразном психофизиологическом дуализме (Б.Спиноза). Наконец, можно указать на своеобразную «диалектику» подхода к этой проблеме. Предполагается, что ни один из названных элементов (душа и тело) не обладает статусом полной суверенности, примата или автономности. Тело одухотворено, а душа телесна, ее невозможно «развоплотить» в научном анализе, а дух «обесплотить».

Разделяя последний (четвертый в этой типологии) подход к проблеме телесности, Э.М.Спирова обратила внимание на тот факт, что в современной психологии сложился длительный этап, который связан с «реабилитацией» телесности, с восстановлением ее прав на обостренное исследовательское внимание. Разумеется, в результате такой установки «душа», «дух» приобрели вторичное значение, уступая место углубленной рефлексии о теле. Пришло время восстановить утраченный баланс, то есть вернуть духовности ее неоспоримую роль и смысл в определении человеческой целостности и идентичности.

В конце XIX – начале XX в. в концепции Зигмунда Фрейда первостепенное значение обретает телесная сторона личности. Фрейд рассматривает человека как животное, обращая внимание на его телесную природу, биологические потребности. Он много писал о раскрепощении телесности, которая была ущемлена культурой на протяжении нескольких веков. Этому посвящена его работа «Недовольство культурой».

В философской и психологической традиции вплоть до Фрейда никто не связывал соматические болезни и душевные. По работам Франца Александера, основателя психосоматической психологии, видно, что сначала все болезни лечили через душу. Существовал примат души. И первыми врачевателями были шаманы, которые с помощью специальных духовных техник лечили телесные недуги⁶⁵. Платон тоже опирался на анимистическую традицию и полагал, что излечение соматических заболеваний возможно только с помощью психотехник. Начиная с эпохи Возрождения, стали проводиться аутопсии, появились первые атласы человеческих орга-

нов, учение о клетке. Произошел переворот в медицине. Начали лечить тело человека и искать источник всех психических заболеваний в теле. В медицине стало закрепляться представление о том, что причина заболевания – вирус или физиологическая поломка. Против этой установки выступает психосоматическая психология. Причина заболевания может скрываться в глубинах психики, и заболевание будет носить чисто психогенный характер, как, например, у шизофреника⁶⁶.

Ф.Александр и его последователи в психосоматической психологии смогли понять аналитический смысл многих соматических заболеваний как выражение психического конфликта на очень ранних стадиях развития («архаическая истерия»), когда у младенца еще не сформирована психика, а соматические реакции являются ее эквивалентом. При такой фиксации раннего конфликта эмоциональная сфера не развивается (телесные реакции заменяют аффект), появляется «алекситимия» (отсутствие эмоций) и «оперантное мышление» (когда человек напоминает робота: не чувствует эмоций людей, с которыми общается, и основывает свое общение только на «информации»). В отличие от времен Фрейда, сейчас возможна аналитическая помощь таким пациентам.

Тело – источник телесных и душевных заболеваний. Это и сейчас распространенная точка зрения. Всякое лечение через дух считается возвращением к средневековым суевериям.

Фрейд же показывал, что психические факторы оказывают воздействие на биологические структуры. Неврозы как раз возникают не столько от тех или иных физиологических нарушений, сколько от различных житейских конфликтов, жизненных трудностей, которые способны приобретать острые, клинические формы. Фрейд раскрыл смысл симптома истерии и его роль в психической динамике. Влечение имеет значительную энергию. Но эта энергия блокируется, она не может получить естественной реализации. В этом случае энергия находит окольные пути выражения и проступает в патологических формах.

Фрейд соединяет две субстанции: душу и тело. Он показывает, что между ними существует не противостояние, а зависимость. Нельзя лечить тело и душу отдельно. Леча душу, мы лечим тело. Леча тело, врачуем душу. Это один из выводов, к которым приходит Фрейд в своей книге «Недовольство культурой». При этом

он рассматривает проблему соотношения души и тела в широком философском ракурсе. Фрейд начинает работу с вопроса: «В чем смысл жизни?» – и, обращаясь к этике эвдемонизма, отвечает, что смысл жизни в счастье. «А в чем счастье?» – В «психологическом здоровье», которое неразрывно связано с телесным удовольствием, удовлетворением телесных потребностей. Природный человек не был невротичным, так как его потребности удовлетворялись немедленно. Культура наложила на человека целый ряд запретов, прежде всего на проявление сексуальности. Таким образом, теорию сексуальности Фрейда, по сути дела, можно рассматривать как культ человеческой телесности.

Тело знает, то такое насыщение, трепетность, нега, страстность. Человек, прежде всего, животное. Он животное, потому что зависим от животного функционирования тела. Однако в нормальных отношениях он с трудом удерживает в уме, что первоначально он – животное. Он понимает, что в культуре доминируют эго-ценности, и что она организована на основе причинно- следственных взаимоотношений. Если он утрачивает свою животную природу, то становится автоматом. Если он отрицает ее, он становится бесплотным духом. Если он извращает эту природу, то становится демоном. Телесность проявляется в характерных движениях, позах, осанке, дыхании, ритмах, темпах, температуре тела, степени «протекания» физических процессов, его запахе и звучании. На свете много известных людей. Один из них Джо Видер, отец фитнеса. Именно благодаря Видеру бодибилдинг превратился из странного хобби заикленных на своей фигуре мужчин в настоящий спорт – массовый и уважаемый. С его легкой руки слово «фитнес» вошло в большинство языков мира. Видер привез в Америку Арнольда Шварценеггера и сделал его звездой. Он выпестовал обладателей всех высших атлетических титулов (Фрэнк Зейна, Серджио Олива, Ларри Скотта, Франко Коломбо). Он вынудил серьезных ученых обратить внимание на биодобавки.

Жизнь тела – одна из сквозных тем А.Лоуэна. «Мы должны согласиться с тем, – пишет Лоуэн, – что за несколько миллиардов лет, из которых складывается история эволюционного процесса на земле, тело приобрело настолько мудрый и прочный стержень, что наш сознательный разум в состоянии вообразить этот факт, но в ни в коем случае не способен полностью постичь и охватить его»⁶⁷.

Недоверие телу и фактический отказ от него делает невозможным осознание значимости телесного опыта. Между тем «телесный опыт – необходимая составляющая человеческого существования, условие его полноты и цельности». Телесный опыт – непосредственно-чувственный опыт. Он начинается прежде всего с регистрации ощущений. Без этого опыта нет и опыта рефлексии. Благодаря непосредственно-чувственной практике расширяются возможности всех органов чувств. Восполняется и увеличивается психический и общеэнергетический потенциал.

Продуктивна мысль Лоуэна: нашей основной и самой реальной действительностью является наше собственное тело. Наше Я – это вовсе не образ и не представление, обитающее где-то в недрах мозга, а весьма реальный, живущий и пульсирующий организм. Чтобы познать себя, мы должны ощущать свое тело. Потеря чувствительности в любой части тела означает потерю какой-либо частицы самого себя. По мнению А.Лоуэна, самосознание, представляющее собой первый шаг в терапевтическом процессе открытия самого себя, означает, что человек чувствует свое тело – все тело целиком, от головы до пят. Многие люди, находясь в состоянии стресса, теряют ощущение тела. Они уходят от тела в попытке сбежать и укрыться от действительности, что является реакцией шизофренического типа и образуют собой серьезное эмоциональное расстройство.

Как личность воспринимает самое себя? Что является основой ее идентификации? Идентичность – чувство тождественности человека самому себе, ощущение целостности, принимаемый им образ себя во всех своих свойствах, качествах и отношениях к окружающему миру. По мнению Фрейда, жизненная цель просто определяется программой принципа наслаждения. Этот принцип главенствует в деятельности душевного аппарата с самого начала; его целенаправленность не подлежит никакому сомнению, и в то же время его программа ставит человека во враждебные отношения со всем миром, как с микрокосмосом, так и с макрокосмосом. Однако можно ли обрести это наслаждение? Фрейд показывает, что страдания окружают нас с трех сторон: со стороны нашего собственного тела, судьба которого – упадок и разложение, непредотвратимые даже предупредительными сигналами боли и страха; со стороны внешнего мира, который

может обрушить на нас могущественные и неумолимые силы разрушения, и, наконец, со стороны наших взаимоотношений с другими людьми.

Источником страдания, по мнению Фрейда, становится наша собственная плоть. Вот почему, чтобы избежать невротических реакций, человек должен удовлетворять позывы тела. Тело является основой его идентификации. В самом деле, разве не тело дает нам реальное представление о себе. Человек не может произвольно менять телесные оболочки. Можно изменить свою внешность. Но тело – это рок, судьба человека.

Проблема отождествления (идентичности) раскрывается А.Лоуэном именно в этом направлении. Он отмечает, что на уровне сознания человек знает, кто он, но он все равно мучается вопросами, конфликтует сам с собой, сомневается в своих чувствах. Американский исследователь ставит проблему целостности личности. Разумеется, он не отождествляет человека только с телом. Поэтому много говорит о соотношения тела и сознания, тела и духа. Однако, по его мнению, только витальный аспект существования придает жизни смысл⁶⁸. Лоуэн говорит о невротике следующее: этому человеку не хватает отождествленности со своим телом, то есть того фундамента, на котором выстроена человеческая жизнь.

Эти рассуждения кажутся бесспорными. Человек – это прежде всего тело. Если нет тела, то нет и других феноменов – души, психики, духа... Вот они-то и надстраиваются над телесностью, которая является фундаментом человека. При всей своей кажущейся неопровержимости, эти рассуждения далеко не безупречны. Шаткость их в том, что они создают определенную модель человека, которая предполагает неизбежный «базис» и «надстройку», первичное и производное. В этом контексте целостность оказывается ни чем иным, как механическим восполнением тела «всем нетелесным, душевным, эмоциональным». Но, во-первых, следует «выправить» логику рассуждений А.Лоуэна. Верно, что без тела нет души и других феноменов. Но в той же мере нет души как «развоплощенной» сущности. Она «телесна». А, во-вторых, постижение личности начинается не только с тела. Ведь, как показала трансперсональная психология, человек способен начать «строительство» личности в ситуации трансцендентирования, то есть временного выхода за пределы собственной телесности.

Можно ли в этом смысле считать тело – фундаментом, на котором выстроена человеческая жизнь? Таким фундаментом, строго говоря, может быть и дух, который находится в слабом теле. Разумеется, разум, душа и дух – это аспекты живого организма. Но эти феномены не называются телом человека. Они проявляются в живом теле, но это вовсе не означает, что они выполняют какие-то телесные функции. У них другое назначение и совсем иная роль в постижении человека как целостности. Человек способен расщепляться (феномен шизофрении), но у нас нет оснований полагать, что это относится только к телу. На самом деле человек распадается на бестелесный дух и разочарованное тело. Человек – не агрегат, а тело – не ракета-носитель...

Мы говорим о мертвой личности – теле, – и таким же вторичным способом мы можем по меньшей мере думать о личности, лишенной тела. Личность не есть воплощенное «эго», но «эго» может быть бесплотной личностью, сохраняя логическое преимущество индивидуальности от имевшей его «личности». Личность способна терять свои отдельные атрибуты и вместе с тем оставаться личностью. Каждый из нас с легкостью представит себе свое индивидуальное выживание после телесной смерти, здесь не требуется большого усилия воображения. Бесплотная личность может понимать, наблюдать других, думать о них, сохранять память, эмоции и чувства; она теряет только тело, относящееся к ее опыту как ее собственное тело, и способность производить в физическом мире такие изменения, какие в телесном состоянии производит своими руками, ногами, голосовыми связками и т.д.

Тело мертвой личности может быть отождествлено с помощью обычных физических критериев и описано в обычных физических терминах. Но живая личность лишь в особых случаях – например, в физическом эксперименте, – может быть описана в терминах, подходящих для описания материальных тел, и только при том условии, если она одновременно не рассматривается как личность. Труп может быть отождествлен двояко; как тело отдельной личности и как особое материальное тело вообще без отсылки к личности.

Однажды к аборигенам далекого острова приехали этнографы – профессор с женой. Они начали изучать традиции племени. Но вот незадача – все островитяне ходили обнаженными. Профессор подумал, подумал над европейскими нравами и стянул

с себя одежды. Однако жена, воспитанная в иной культуре, колебалась. Толпы распаленных мужчин ходили за ней, мучительно стремясь выведать тайну скрытой плоти. Это стало невыносимым, и женщина переступила все нравственные устои. Однако, увидев ее обнаженной и без всякой тайны, мужчины сразу потеряли к ней всякий интерес...

Культура оказывает несомненное воздействие на восприятие тела. Древние эллины, как известно, создали культ человеческого тела. Они славили его, восхищаясь этим удивительным созданием природы. Даже боги у греков приняли облик человека. «Перечитайте Гомера, – пишет русский писатель В.В.Вересаев, – откиньте всех богов, которых он выводит. Вы увидите, что, помимо них, божественная стихия священной жизни насквозь проникает Гомеровы поэмы, так проникает, что выделить ее из поэм совершенно невозможно. Ко всему, что вокруг, человек охвачен глубоко религиозным благоговением»⁶⁹.

В греческой философии и искусстве природа человека, его облик, его образ – все это представлялось идеалом совершенства и гармонии. Поскольку сын природы воспринимался как перл создания, искусство стремилось воспроизвести, запечатлеть человеческое тело. Грек созидал мраморное тело бога и распоряжался им, делая его таким, каким хотел...

В средние века восторженное отношение к телесности утратилось. Однако в эпоху Возрождения опять стали любоваться красотой человека. Но что характерно для восприятия телесности в современной культуре? Нынешняя культура называется «телоцентричной», но она стала такой не сразу. В лучшем случае эта тематика находила свое отражение на полях философских маргиналий (С.Кьеркегор, Ф.Ницше, А.Арто, Ф.Кафка). Сейчас же наступил новый этап в рассмотрении телесности. Он сложился в последние десятилетия прошлого века. Отличительные черты этого этапа определяются признанием чрезвычайной сложности телесной реальности. Процессы взаимодействия тела и психики теперь не подвергаются сомнению. С одной стороны, выделение и изучение основных признаков телесности как феномена невозможно вне изучения биологических и физиологических механизмов жизнедеятельности тела (организма). С другой стороны, жизнь тела немислима вне психики.

Однако в XX в. проявилась и другая тенденция в осмыслении телесности. Отнюдь не принижая тематики тела, сторонники другой точки зрения полагают, что сводить идентификацию человека к его телесности неправомерно. Отстаивая право человека выступать, прежде всего, как конкретное тело, многие исследователи в немалой степени элиминировали духовные аспекты человеческой личности. Другая тенденция в оценке понятия «телесности» как раз и выражает стремление преодолеть эту ошибку. Так, французский философ П.Рикёр пытается истолковать понятие «личности» в духе «отступления» от диктата тела. Он называет личностями такие существа, которые отличаются от вещей и животных. Рикёр показывает, что тела и личности являются фундаментальными конкретностями в картине мира. «Первое: чтобы выступать в качестве личностей, личности должны быть телами. Второе: психические предикаты, отличающие личности от тел, должны быть применимы к той же сущности, что и предикаты физические, общие для тел и для личности. И третье: психические предикаты имеют одно и то же значение в приложении к самому себе или к другому...»⁷⁰.

Сторонники излагаемой мною точки зрения рассуждают так: если кибернетические системы – роботы и компьютеры – могут подражать человеческим процессам, и только сложность человеческого мозга делает предсказание и объяснение человеческого поведения более затруднительным, чем поведение какого-либо другого живого существа, то возникает впечатление, что наиболее отличительные и ценные области человеческого существования уничтожены бессердечной наукой. В конце концов, получается, что человек не более, чем часть природы, которую он исследует. Или, как выражается французский философ Ж.Деррида, можно сказать, что эти тенденции имеют в виду «вытеснить все метафизические понятия, включая сюда понятия души, жизни, ценности, выбора, памяти, которые до последнего времени, по-видимому, служили разграничению машины и человека»⁷¹.

Но неизбежно ли это? Философы названной ориентации отмечают, что на первых порах мы можем некритически согласиться с дихотомией тела и ума и рассматривать себя как ум, владеющий телом, – в конце концов, понятие самоконтроля – это понятие ума, контролирующего тело. Но иногда мы замечаем, что, кроме того, нам свойственно понятие самих себя, своей личности, которое ле-

жит за пределами как ума, так и тела. И можно воспитывать свой ум так же, как и тело, например, учить его владеть собственными мыслями и чувствами.

В философии XX в. стремление реабилитировать тело и телесность оказалось в значительной мере преобладающим. В рамках этой установки сформулированы весьма интересные теоретические положения, связанные с культом тела как основы человеческой идентичности. Однако эта установка в значительной степени исчерпала себя. Отождествляя себя с телом, человек не может достичь предельной самоактуализации. Поэтому в современной философии назрела потребность критического анализа данной установки, что позволяет вернуться к весьма важным традициям философской антропологии, позволяющим осуществлять человеческую идентификацию на уровне души и духа.

Интенсивное изучение человеческой телесности началось в XX в. Это было связано с рядом факторов. Во-первых, появилась немецкая философская антропология, которая сделала акцент на человеке как природном существе. Во-вторых, практика тоталитарных режимов показала тело как объект истязаний и мучений, что вызвало особое внимание к проблемам насилия над человеческой плотью⁷². В-третьих, тело стало объектом постмодернистской рефлексии.

Остановимся, к примеру, на концепции М.Фуко. Обращаясь к проблеме телесности, этот мыслитель прибегает к медицинскому, этическому и философскому дискурсу. Подобный анализ позволяет ему вводить различного рода классификации сексуальности. Конструкт тела имеет, по Фуко, мыслительную природу, что подсказывается конкретным подходом к телесности. Отсюда возможное положительное или отрицательное отношение к телу. В медицине, согласно Фуко, преобладает пневматическая, либо гидравлическая модель, в которой тело представлено как жидкостный агрегат. Все его движения обусловлены течением и давлением жидкостей внутри организма. По меркам гидродинамической модели создаются пневматические, либо энергетические модели. Режим сексуальности определяется в работе тела, которая осуществляется только как самодвижение души. Фуко пишет, что в некотором роде само тело устанавливает закон для тела, но душа «беспреданно грозит увлечь тело за пределы свойственной ему механики и исходных

нужд; это она побуждает выбирать неподходящее время, действовать в сомнительных обстоятельствах, противиться естественным предрасположенностям⁷³.

В работе «Пользование наслаждением» Фуко отмечает, что термин «сексуальность» появился довольно поздно, в начале XIX в. Данный факт, по его мнению, не стоит ни недооценивать, ни переоценивать. Он свидетельствует не просто о возникновении нового слова или о внезапном появлении того, что обозначается этим словом. Само же слово употребляется в связи с различными явлениями: развитием всевозможных областей познания, включая биологические механизмы воспроизводства или же индивидуальные (социальные) варианты поведения; с установлением свода правил и норм, отчасти заданных традицией, отчасти новых, которые опираются на соответствующие религиозные, судебные, педагогические, медицинские учреждения. «Мой замысел, – пишет Фуко, – заключался в том, чтобы построить историю сексуальности как опыта – если под опытом понимать внутрикультурную соотнесенность между областями познания, типами норм и формами субъективности»⁷⁴.

В книге «Надзирать и наказывать» Фуко анализирует политическую историю тела. Тело оказывается местом или пространством представления закона и власти. Фуко стремился «исследовать метаморфозу карательных методов на основе политической технологии тела, которая может рассматриваться как общая история власти и объектных отношений»⁷⁵. Технология власти становится видимой на пересечении эпистемологического и юридического дискурсов, которые предъясняются в тюрьме как социальном теле. В системе власти тело становится телом производительным и телом подчиненным. Несмотря на то, что технология тела обычно диффузна и не может быть выражена в целостной дискурсивной связности, тем не менее некоторые социальные аппараты и институты «проводят в некотором смысле микрофизику власти, поле действия которой простирается между большими делами власти и собственно телами с их материальностью и силами»⁷⁶. Фуко полагает, что «отношения власти проникают в самую толщу общества; они не локализируются в отношениях между государством и гражданами или на границе между классами и не просто воспроизводят – на уровне индивидов, тел, жестов и поступков – общую форму закона или правления»⁷⁷,

но в непрерывности порядков распределения власти предьявляют специфичность ее механизма и модальностей познания. Анализ политического захвата тела и микрофизики власти становится «исследованием» «политического тела» как совокупности материальных элементов и техник, служащих оружием, средствами передачи, каналами коммуникации и точками опоры для отношений власти и знания, которые захватывают и подчиняют человеческие тела, превращая их в объекты познания»⁷⁸.

Феномен телесности как неразличности «внутреннего» и «внешнего» стал предметом многих философских рефлексий в прошлом веке. (П.Валери, С.Беккет, Ж.Делёз). Порою слово «телесность» замещается другими словами («поверхность», «ландшафт»).

Возьмем, к примеру, попытку французского философа Клода Лефора, который в работе «Промежуточное тело» комментирует книгу английского писателя Дж.Оруэлла «1984» с двух главных точек зрения. Лефор выделяет взгляды, жесты, позы, придающие непрерывность реальности, о которой повествует Оруэлл, прошлому, которое вспоминает Уинстон, грезам Уинстона. Нынешние отношения героя с О.Брайеном и Джулием тем самым сплетены с его детством и образом его матери. «Под именем тела Лефор подразумевает все сущности, которые Мерло-Понти пытается совокупно осмыслить в «Зримом и незримом»: узел, который связывает чувствующего с чувствующим, хиазм чувствительности, тело феноменологическое; а также скрытую, особую организацию пространства-времени, фантазм, тело психоаналитическое. Тело, соединяющееся с миром, которому оно принадлежит, им утвержденное и его утверждающее; а также тело, из мира выбывающее – во тьме того, что оно потеряло, чтобы здесь родиться»⁷⁹.

Ж.Бодрийяр описывает четыре модели тела в современной культуре.

1. Для медицины базовой формой тела является *труп*. Иначе говоря, труп – это идеальный, предельный случай тела в его отношении к системе медицины. Именно его производит и воспроизводит медицина как результат своей деятельности, под знаком сохранения жизни.

2. Для религии идеальным опорным понятием тела является *зверь* (инстинкты и вожеления «плоти»). Тела как свалка костей и воскресение после смерти как плотская метафора.

3. Для системы политической экономии идеальным типом тела является *робот*. Робот – это совершенная модель функционального «освобождения» тела как рабочей силы, экстраполяция абсолютной и бесполой рациональной производительности (им может быть и умный робот-компьютер) – это все равно экстраполяция мозга рабочей силы.

4. Для системы политической экономии знака базовой моделью тела является *манекен* (во всех значениях слова). Возникнув в одну эпоху с роботом (и образуя с ним идеальную пару в научной фантастике – персонаж Барбареллы), манекен тоже являет собой тело, всецело функционирующее под властью закона ценности, но уже как место производства *знаковой* ценности. Здесь производится уже не рабочая сила, а модели значения – не просто сексуальные модели исполнения желаний, но и *сама сексуальность как модель*.

Таким образом, в каждой системе, независимо от ее идеальных целей (здоровья, воскресения, рациональной производительности, раскрепощенной сексуальности), нам оказывается явлена новая форма продуктивного фантазма, составляющего его основу, новая форма бредового видения тела, образующего ее стратегию. Труп, зверь, машина или манекен – таковы те негативные идеальные типы тела, те формы его фантастической редукции, которые вырабатываются и запечатлеваются в сменяющих друг друга системах.

Удивительнее всего то, что тело ничем не отличается от этих моделей, в которые заключают его различные системы, и вместе с тем представляет собой нечто совершенно иное – радикальную альтернативу им всем, неустранимое отличие, отрицающее их всех. Эту противоположную виртуальность тоже можно назвать телом. Только для нее – как материала символического обмена – нет модели, нет кода, нет идеального типа и управляющего фантазма, потому что не может быть системы тела как анти-объекта.

Тема репрессированного тела – ведущая в работах А.Лоуэна. Он пишет: «Человек воспринимает реальность только через собственное тело. Воздействие внешней среды связано с ее влиянием на тело и ощущения. Человек откликается действиями, направленными на среду. Если телу не достает живости, то и воздействие среды, и отклики ослаблены. Живость тела означает живость того, что человек делает, воспринимая реальность и активно откликаясь

на нее. У всех есть опыт хорошего самочувствия, когда мы тонко и остро воспринимаем окружающий нас мир, и напротив, когда мы подавлены, мир теряет яркость и словно выцветает»⁸⁰.

Однако когда тело «мертво», человек с трудом воспринимает влияние среды, его способность откликаться на ситуации затруднена. Эмоционально мертвый человек, по Лоуэну, обращен внутрь себя: чувства и действия подменяются размышлениями и фантазиями, а реальность компенсируют образы. Чрезмерно развитая ментальная активность, подменяющая контакт с реальным миром, создает фальшивую живость. Несмотря на умственную активность, на физическом уровне заметна эмоциональная «омертвелость», тело остается «мертвым» и безжизненным.

По мнению А.Лоуэна, конфликт между телом и Я может быть незначительным, но может быть и тяжким. Невротичное Я доминирует над телом, шизоидное Я отрицает тело, а шизофреническое – диссоциируется с ним. Невротичное Я боится иррациональной природы тела, пытаясь просто подчинить его. Когда телесный страх выражается паникой, Я начинает отрицать тело для того, чтобы выжить. Если страх тела перерастает в ужас, Я диссоциируется с ним, полностью отрывая личность от того, что порождает шизофреническое состояние.

Лоуэн показывает, что конфликт между Я и телом порождает расщепление личности, влияющее на все аспекты существования и поведения. Эмоциональное здоровье личности невозможно без ее единства и полноценного контакта с реальностью. При шизофрении личность разъединена с реальностью или уходит от нее. Шизоидное состояние лежит между крайними точками здоровья и заболевания; это значит, что единство личности сохраняется благодаря силе рационального мышления, а уход от реальности проявляется как эмоциональный отрыв.

Американский исследователь считает, что предвзятость против тела появляется из-за отождествленности с животной природой человека. Цивилизация прогрессировала, чтобы возвысить человека над животным. Усилия прогресса породили несравнимое ни с чем эго человека; это должно было освободить его сияющий дух; это расширило и увеличило его сознание. Тело человека должно было очиститься, его чувствительность обострилась, оно стало более разносторонним. Однако в этом процессе тело как представи-

тель животного было опорочено. Но область животного включает влечение и вожделение, радость и боль, а ведь именно на этой основе развивается здоровая подвижность организма. Ребенок рождается животным. Если в процессе обретения цивилизованности и приобретения знаний он отвергает животный аспект своего существования, то становится отчаявшимся индивидом с шизоидной личностью. Эго и тело образуют единство. Мы не можем отвергнуть одно ради другого, Мы не можем быть людьми, если не будем животными.

Таким образом, телесность человека не тождественна телу (соем-биологическому организму), его свойствам и качествам. Телесность – это качество, сила и знак телесных реакций человека, формирующихся с момента зачатия в процессе всей жизни. Она не является продуктом одного лишь тела: это отдельная реальность – результат деятельности триединой природы человека. В этом смысле телесность – дочерний феномен. Телесность образуется в контексте генотипа, половой принадлежности и особенностей индивида в процессе его адаптации и самореализации.

В отличие от индивидуального тела, одного и единственного в жизни человека, телесность переменчива: характер ее меняется в соответствии со знаком телесно-чувственных процессов. Эти изменения не тождественны процессам развития, взросления или старения, но перечисленные процессы влияния на нее и в ней проявляются. Поскольку ее формирование зависит от внешних и внутренних условий, то значительные изменения этих условий влекут за собой изменения телесности человека. На состоянии телесности отражаются мотивации, установки и, в целом, система смыслов индивида, поскольку она хранит обобщенное знание человека и представляет собой материальный, видимый аспект души.

Так же, как и тело, телесность призвана выполнять охранительную и поддерживающую функции в адаптационных процессах, и в этом ее первое назначение. Уровень развития телесности (диапазон) позволяет человеку в той или иной степени «резонировать» с миром и духовно совершенствоваться, что является другим ее назначением. Третьим, последним назначением телесности является обеспечение разъединения души и тела в момент смерти. Телесность сводит воедино «несводимый» дуализм идеального и материального, души и тела, «высокого» и «низкого». Более того,

именно наличие телесности как реального феномена делает несостоятельным противопоставление энергий психики и тела, утверждая их синтез и единую биопсихическую структуру «человек»

Жизнь тела – это одна из сквозных тем А. Лоуэна. «Мы должны согласиться с тем, – пишет Лоуэн, – что за несколько миллиардов лет, из которых складывается история эволюционного процесса на земле, тело приобрело настолько мудрый и прочный стержень, что наш сознательный разум в состоянии вообразить этот факт, но в ни в коем случае не способен полностью постичь и охватить его»⁸¹.

Равны ли друг другу разум и тело? По мнению Лоуэна, это кажущееся равенство есть результат ограниченности того кругозора, который доступен сознательному разуму, умеющему наблюдать лишь то, что находится на поверхности явлений. Он считает, что именно та часть нашего тела, которая погружена во тьму, то есть наша бессознательная и подсознательная половина, поддерживает безостановочное течение нашей жизни.

«Возможно, самая большая из всех иллюзий – это вера в то, что сознательный разум контролирует тело, и что изменив характер своего мышления, мы можем изменить и наши чувства»⁸². Проблема «забвения тела» поставлена Лоуэном правильно. Откристаллизованный за миллионы лет, свойственный телу принцип природной целесообразности, нарушается в угоду представлениям и социальным установкам, из-за болезней, нормированности общественной жизни и темпов цивилизации.

«Человек подчиняется личностной целесообразности, – замечает Е.Э.Газарова, – и характерные психосоматические паттерны... выполняют определенную роль в контексте этой целесообразности: роль защиты личности. Даже в условиях безопасности человек не может позволить себе проявления непосредственности и спонтанности, и это – тревожный знак: в связи с невостребованностью тело забыло естественные реакции»⁸³.

Недоверие телу и фактический отказ от него делает невозможным осознание значимости телесного опыта. Между тем «телесный опыт – необходимая составляющая человеческого существования, условие его полноты и цельности»⁸⁴. Телесный опыт – непосредственно-чувственный опыт. Он начинается прежде всего с регистрации ощущений. Без этого опыта нет и опыта рефлексии.

Благодаря непосредственно-чувственной практике расширяются возможности всех органов чувств. Восполняется и увеличивается психический и общеэнергетический потенциал.

Продуктивна мысль Лоуэна: нашей основной и самой реальной действительностью является наше собственное тело. Наше Я – это вовсе не образ и не представление, обитающее где-то в недрах мозга, а весьма реальный, живущий и пульсирующий организм. Чтобы познать себя, мы должны ощущать свое тело. Потеря чувствительности в любой части тела означает потерю какой-либо частицы самого себя. По мнению А.Лоуэна, самосознание, представляющее собой первый шаг в терапевтическом процессе открытия самого себя, означает, что человек чувствует свое тело – все тело целиком, от головы до пят. Многие люди, находясь в состоянии стресса, теряют ощущение тела. Они уходят от тела в попытке сбежать и укрыться от действительности, что является реакцией шизофренического типа и образуют собой серьезное эмоциональное расстройство.

Человек выражает свои проблемы смысловыми интеллектualiзациями и техническими формулировками. Многие пытаются преодолеть ощущение нереальности самих себя и своей жизни. Отчаяние, когда образ, созданный ими же, оказывается пустым и бессмысленным. Отождествление, основанное на образах и ролях, меняется. Отчуждение от друзей, от работы. Отвергнута романтическая любовь, секс компульсивен, работа механистична, а стремления эгоистичны.

Нельзя сказать, что образы нереальны, но их реальность отлична от телесного феномена. Образ обретает реальность, когда объединяется с чувством или ощущением. «Ментальное здоровье» предполагает, что образ совпадает с реальностью. Образ затмевает личностную человеческую индивидуальность. Образ легче убить, чем человека. Образ собственного ребенка – подогнать ребенка под образ, который, как правило, ничто иное, как проекция бессознательного отцовского образа себя. Ребенок, которого принуждают измениться, чтобы соответствовать родительскому бессознательному образу, утрачивает ощущение Я, чувство тождественности и теряет контакт с реальностью... Воспитанный на представлениях об успешности, популярности, сексапильности, интеллектуальном и культурном снобизме, статусе, самопожертвовании и т.д., чело-

век видит и других как образы, вместо того, чтобы видеть в них людей. Окруженный образами, пытаясь соответствовать своему собственному образу, он переживает фрустрацию и обманчивое эмоциональное удовлетворение. Образ – это абстракция, идеал и идол. Тело попадает в услужение образу. Отчужденные индивиды создают отчужденное общество.

Представители «новой французской волны» также развивали концепцию «репрессированного» тела. Однако первым, кто аранжировал эту тематику в современном звучании, был, очевидно, Б.Спиноза. Конечно, телесную организацию человека он объяснял законами механистического детерминизма. Решая проблему соотношения телесного и духовного, Спиноза утверждает параллелизм этих двух субстанций. В «Этике» он пишет о том, что ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому. Человек, по мнению Спинозы, существует как единство во взаимосвязи тела и души. Тело принадлежит атрибуту протяжения, а душа – атрибуту мышления. Человек явлен посредством этих двух атрибутов. Но эти атрибуты не связаны друг с другом, фактически не воздействуют друг на друга. Это означает, что ни тело не может влиять на душу, ни душа на тело. Внутренняя взаимосвязь обусловлена существованием души. Но она не может быть выражена через взаимосвязь частей тела. Именно на эту философскую идею обращает внимание Ж.Делёз в своих попытках найти истоки современной трактовки телесности⁸⁵.

Ж.Делёз утверждал, что Б.Спиноза был первым, кто обратил внимание на тело как на нечто логически равноценно существующее без приоритета душевных состояний. Он провел принцип параллелизма душевных состояний и изменений тела. По мнению французского философа, у Спинозы тело выступает в качестве модели, как нечто удивительное, которое имеет состояния, выходящие за пределы нашего разумения. Соответственно принципу параллелизма, такие же состояния должны быть и в душе. Спиноза считал, что человек существует как единство во взаимосвязи тела и души. Тело принадлежит атрибуту протяжения, а душа атрибуту мышления.

Человек представляется посредством двух атрибутов. А раз они не связаны друг с другом, то есть не могут воздействовать друг на друга, то тело не может влиять на душу, а душа – на тело.

Внутренняя взаимосвязь выражается через существование души, но она не может быть представлена через взаимосвязь частей тела. Внутренняя взаимосвязь частей тела, которые предъявляют существенные взаимосвязи, может выражаться через существенные взаимосвязи с другими телами или через внешние действия тела. Порядок расположения и взаимосвязи внутренних частей тела определяется идеей тела или существованием тела как целого.

Одновременно, порядок расположения частей выражается в способности тела к существованию, которая предъявляет сущность тела или силу и способность существования. Тело, таким образом, оказывается некоторой идеей существования и порядком взаимосвязи существенных частей, пропорцией движения и покоя. Порядок взаимосвязи внутренних частей выражается как способность к существованию через взаимосвязь тела с другими телами, то есть через внешнюю взаимосвязь. Но она же предъявляет тело как целое и выражается идеей тела. Душа как идея этого тела так связана с ним, что она и это тело образуют единое целое. Но при этом роль тела такова, что тело дает душе возможность воспринять его самого и через него и другие тела. Это вызывается ни чем иным, как движением и покоем вместе, так как в теле нет других вещей, кроме этих, посредством которых оно могло бы действовать. Поэтому все, что происходит в душе, кроме этого восприятия, не может быть, по убеждению Делёза, названо телом.

При рассмотрении проблемы «репрессированного тела» есть две возможности. Первая – рассматривать тело как «тело мысли» и второе – представлять его как «мышление телом». Если мы обратимся к концепции М.Мерло-Понти, то для него недостаточно представлять тело как пучок пространственных отношений. Он трактует тело как способность видения и движения. Мерло-Понти полагает, что загадочность тела в способности быть видимым и видящим. Оно видит себя видящим, осязает осязающим, оно видимо, ощутимо для самого себя. Это своего рода самосознание, однако не в силу своей прозрачности для себя, подобной прозрачности для себя мышления, которое может мыслить что бы то ни было, только ассимилируя, констатируя, преобразуя в мыслимое⁸⁶.

Мерло-Понти показывает: поскольку мое тело видимо и находится в движении, оно принадлежит к числу вещей, оказывается одной из них, обладает такой же внутренней связностью и, как

другие вещи, вплетено в мировую ткань. Однако поскольку оно само видит и само движется, оно образует из других вещей сферу вокруг себя, так что они становятся его дополнением или продолжением. Вещи теперь уже инкрустированы в плоть моего тела, составляют часть его полного определения, и весь мир скроен из той же ткани, что и оно.

Возрастающий фетишизм телесного в нашей культуре обнаруживает на самом деле глубочайшее отрицание людьми своего тела. В своем стремлении исправить, подогнать тело под навязываемые обществом стандарты, человек по факту отказывается от собственной природы. Нет ничего плохого в стремлении человека заниматься боди-билдингом или здоровым питанием. Это естественная тенденция, исходящая из «биологической мудрости» самого организма, но подключение всего многочисленного современного арсенала «исправляющих» средств, как- то тренажеры, фитнес, биодобавки, модная одежда и модная еда – это не столько здоровое отношение к телу, сколько необходимость соответствовать определенному культурному образу. Тело утрачивает свою подлинность. Диктат и навязывание телу определенных жестких рамок противоестественен самой человеческой природе. Этот диктат и порождает такой социокультурный симптом, как репрессированное тело.

Итак, в той мере, в какой человек выявляет свою специфическую природу, он не может быть сопоставлен с животными. К.Ясперс ставит вопрос: в какой мере уникальность человека определяет природу его болезни? Если говорить о болезнях тела, то наше сходство с животными столь велико, что опыты над последними позволяют познать жизненно важные соматические функции человека – пусть даже применение результатов этих опытов представляет значительные трудности. Но понятие душевной болезни человека, считает Ясперс, относится к совершенно иному измерению. Причиной болезни могут быть такие качества человеческого, как неполнота, открытость, свобода и разнообразие возможностей. В противоположность животным человек не наделен врожденной, совершенной способностью к адаптации. Ему приходится самостоятельно искать путь в жизни. Человек не есть готовая форма, он формирует себя сам. В той мере, в какой он все-таки представляет собой готовую форму, он близок к животным⁸⁷.

Однако не всё в душевной болезни может быть объяснено с привлечением одних только естественнонаучных категорий. Человек как создатель духовных ценностей, как существо верующее и нравственное пребывает за пределами того, что доступно эмпирическому исследованию. Изучение особенностей жизни животных убеждает нас в том, что предков человека среди зоологических форм нет. Как животные, так и человек представляют собой ветви единого древа жизни. Контраст между человеком и животными помогает понять действительную основу человеческого бытия.

Миллионы людей на земле отождествляют свое существование только с телом. Они рассматривают человека по аналогии с вещью. Пока вещь новая, она приносит радость. Но потом она ветшает. И тогда ее существование прекращается. То же и человек.

Архиепископ Иоанн Сан-Францисский утверждает, что человек, который в земной жизни не освободился от той или иной страсти, перенесет ее в потусторонний мир. Там его душа будет пребывать в непрестанной жажде греха и похоти. И он предлагает читателя его книги проделать простой опыт. Пусть курильщик не покурит двое-трое суток. Что он будет испытывать? Известное мучение, смягчаемое еще всеми развлечениями жизни. Но отнимите жизнь со всеми ее дарами. Страдание обострится. Страдает не тело, но душа, живущая в теле, привыкшая через тело удовлетворять свою похоть, свою страсть⁸⁸.

Сама душа, по-видимому, остается для нас непостижимой: мы либо исследуем ее как нечто, обладающее физическим существованием, либо пытаемся понять ее содержательную сторону. В духе же мы усматриваем значащее, осмысленное содержание, с которым душа соотносится и которое ею движет. Сфера духа одушевлена, неразрывно связана с душой и основана на ней.

«Основной феномен духа состоит в том, что он вырастает на психологической почве, но сам по себе не имеет психической природы; – пишет К.Ясперс, – это объективный смысл, мир, принадлежащий всем. Отдельный человек обретает дух только благодаря своему соучастию в обладании всеобщим духом, который передается исторически и дан человеку в форме, соответствующей каждому данному моменту... Значимая субстанция объективного духа не подвержена болезни. Но болезнь отдельно-

го человека может иметь в качестве своей первопричины то, как именно человек соучаствует в жизни объективного духа и воспроизводит этот дух»⁸⁹.

Еще одно фундаментальное феноменологическое качество духа, по Ясперсу, состоит в том, что он может стать реальностью, только его принимает или воспроизводит душа. В соответствии с клиническим замыслом нашей работы, стоит сказать несколько слов о психопатологии духа. Сам дух, как таковой, не может заболеть. Поэтому данное слово – психопатология – содержит в себе некоторое противоречие. Однако носителем духа является наличное бытие. Болезни, которые затрагивают наличное бытие, влияют на реализацию духа.

Люди по-разному оценивают собственное клиническое состояние. Они могут полагать, что ими движут «страсти души». Они способны винить себя и считать свои действия злыми и греховными. Они могут, в конце концов, осуждать не себя, а богов или демонов. Они способны усматривать истоки своих бед в поступках других людей, которые их околдовывают. Поэтому одни видят в духовном опыте покаяние, другие – самовоспитание, третьи – отправления культа, четвертые – молитву, пятые – посвящение в таинство.

Тело использует собственные части для символического выражения мира, именно с помощью тела человек вторгается в мир, понимает его и вносит в него свои значения. Шопенгауэр подчеркивал, что если бы мы относились к телу как к обычному объекту познания, у него было бы отнято самое существенное – его одушевленность.

ГЛАВА 5. ИНДИВИДУАЛЬНОЕ ИЛИ СОЦИАЛЬНОЕ

Сократовское «Узнай себя» в истории философии получило самые различные толкования. Одно из значений данного девиза расшифровывается как наказ взять себя, отдельного, изолированного человека и приступить к его изучению. Именно из такой установки, судя по всему, исходил А.Шопенгауэр, когда он утверждал, что в себе самом человек черпает истинное духовное и жизненное богатство. «Вступая в общество, – писал он, – нам приходится отрекаться от 3/4 своего «я», чтобы сравниться с другими»⁹⁰. Истинный, глубокий мир, по мнению А.Шопенгауэра, в изоляции, в уединении. Во всяком случае, в известном противостоянии расхожим социальным предрассудкам и иллюзиям. Человек может находиться в совершенной гармонии только с самим собой, – таков вывод. Чтобы подчеркнуть самодостаточность личности, ее отчужденность от других, Шопенгауэр уточняет: достичь такой гармонии нельзя ни с другим, ни с возлюбленной⁹¹. Интровертному философу такой ход мыслей представляется правомерным.

Однако в истории философии доминирует иная установка. В призыве «Узнай себя» многие мыслители ощущали явную опасность. «Познавший себя – собственный палач» (Ницше). По этому поводу В.В.Бибихин пишет: «Что-то не так с этим правилом, познай себя, в нем заложена какая-то не видимая с первого взгляда неожиданность, ловушка, причем такого рода, что она грозит еще неизвестным нам образом поставить нас в тупик, расстроить наши планы, нарушить наше гладкое или, наоборот, несчастное чело-

веческое существование, и так, что нам после этого нечем будет крыть: дескать, узнай себя; не знал – вот и заблуждался, теперь же расхлебывай. Догадываясь об этом подвохе, люди молятся о том, чтобы не познавать себя»⁹².

Хайдеггер ставит проблему аутентичного существования человека. В нем, именно в нем, раскрывается сущность человека. В этом и обнаруживается протест против понимания человека по лекалам вещности. Все, что человек создал, все, что сотворено его руками, волей, разумом, может быть, а может и не быть. Иное дело – существование. Это простор, это обновление, это прорыв. Сущность человека есть существование.

Но вот парадокс. Оказывается, мало кто стремится к этой подлинности. Ведь это так ясно: человек может обрести себя только путем реализации собственного жизненного проекта.

Его уникальность обнаруживается именно в этом ощущении незаместимости, уникальности. Отчего же он, этот человек из всех сил старается быть как все, устранить свою невсеобщность? Резонов для этого много. Аутентичное существование не охватывает собой все бытие, это всего лишь один из предлагаемых способов бытия. Можно ввергнуть себя в нескончаемый поток испытаний, потрясений, непреложных выборов. Но можно и укрыться в недрах социальной анонимности. Жить на уровне Любого. Не напрягаться, не лезть из кожи вон. Разумеется, в этом случае Dasein разрушается, деградирует.

Однако в таком выборе есть и положительные резоны. Есть несомненная выгода в том, чтобы умышленно жить на уровне das Man. Бог с ней, с оригинальностью, с уникальностью. Социум зорко следит за тем, чтобы люди соотносились с его принципами и вознаграждает за усердие, верноподданничество, конформизм. Так с какой же стати отвергать эти заведомые преимущества?

Хайдеггер отдает себе отчет в том, что аутентичное существование не только напрягает. Оно еще сопряжено со страхом и ужасом. Как только человек вступает на путь, который предлагает ему быть абсолютно уникальным, незаменимым, его охватывает тревожное смятение. Истоки такого анализа мы находим в философии Б.Паскаля. По мнению Е.Н.Левичевой, религиозная антропология Паскаля продолжает преемственность духовной традиции, идущей от учения Августина, пунктирной линией (в качестве аль-

тернативной рационализму Нового времени позиции) продолжается в веках, имеет много параллелей с учением Кьеркегора о человеке, наконец, ее основные интенции так или иначе становятся значимыми для современного философского экзистенциализма, сформировавшегося после Первой мировой войны (Некоторые исследователи прямо возводят начало экзистенциализма в Европе к Паскалю (например, П. Тиллих), в этой связи становится бесполезным исследование критериев различия между экзистенциальным и экзистенциалистским подходами (скажем, у Хайдеггера)⁹³.

Кьеркегор считал, что, не выбрав добровольно и сознательно себя как субъекта, имеющего высшее предназначение, невозможно вступить в свободные отношения с Богом (а именно так Кьеркегор мыслил смысл человеческого существования – свободное бытие перед лицом Бога). Кьеркегор обращал внимание на парадоксальное сочетание в человеке конечности и бесконечности, временности и вечности, которое можно объяснить с помощью такой категории, как «интерес», или заинтересованность в существовании. Её можно также обозначить как «страсть».

Датский философ описывает три способа существования человеческой экзистенции. Эстетический способ существования оценивается Кьеркегором как мнимый и даже опасный. Эстетик зависим от внешних условий, подвержен сиюминутному (по выражению Кьеркегора – «раб минуты»). Он постоянно меняет «маски», отдаваясь разного рода наслаждениям (чувственным, интеллектуальным, художественным и др.), уходя от бремени личностного самоопределения, от выполнения задачи реализации своего единого, сущего «я», которая поставлена перед каждым Творцом. Этический способ существования предпочтительнее в силу его созидательности (этическое впервые делает человека единичным, уникальным), однако неидеален, так как осуществляется в рамках всеобщего. Эстетическое и этическое должны в конце концов приводиться субъектом в гармонию – так, чтобы эстетическое подчинялось велениям этических категорий.

Однако этическая стадия существования не обладает полнотой подлинности и надежности. Единственно подлинным способом существования Кьеркегор считает религиозный, наиболее адекватное выражение которого явлено в христианстве. Религиозный человек также находится в состоянии постоянного экзистенциального вы-

бора, но его действие – это не эстетическое и даже не этическое высматривание из конечного ряда альтернатив (такой выбор таит в себе опасность усреднения), а предпочтение абсолютных требований, предъявляемых человеку Богом (которые иногда могут вступать в противоречие с общественной этикой).

Хронологическое понимание кьеркегоровских «стадий», даже с учетом внезапного перехода из одной «стадии» в другую через «прыжок», является, по мнению Е.Н.Левичевой, недопустимым упрощением его учения о человеческом существовании: термин «стадия» Кьеркегор понимал не только и не столько хронологически, сколько сущностно и содержательно, свободно заменяя его, допустим, словами «сфера» и «метаморфоза». Последовательная смена «стадий» существования является желанным, но далеко не единственным путем развития человеческой личности.

Можно сказать, она является даже исключением: отнюдь не все индивиды достигают уровня подлинной религиозности, и даже этического уровня существования. Для реконструкции особенностей антропологии Кьеркегора была использована гипотеза о необходимости различения понятий «стадия» и «уровень» существования, чтобы показать не только последовательную смену эстетического, этического и религиозного способов существования, но и сложную внутреннюю структуру и динамику экзистенции.

Страх оказывается неустранимой экзистенциальной тревогой. Человек незаместим, однако в социальной практике такая взаимозаменяемость широко практикуется. Но Хайдеггер, последовательно продумывая идею аутентичного существования, указывает на ситуацию, в которой человек не может быть заменен. Таким событием оказывается для человека факт его смерти. Здесь другой не может его заменить. Прекращая земное существование, человек совершает предельно индивидуальный «поступок». Именно в этой ситуации проступает в «чистом виде» идея аутентичного существования. Существование человека обретает целостность, завершенность. Однако это последняя возможность человека, она же и подводит черту под его земной судьбой.

Смерть сама по себе экзистенциальна, но мертвый человек подобен вещи. Ведь он, наконец, обрел законченность и полноту. Утрачено главное, что определяет сущность человека – вечное

устремление, порыв. Именно Dasein обладает этим свойством. Человек, следовательно, может сохранить собственную аутентичность, если он мужественно и открыто признает смерть как последнюю и неизбежную возможность. Такую установку Хайдеггер называет бытием к смерти. Мое бытие в собственной смерти и выявляет подлинность человеческого существования, глубокую и неисчерпаемую индивидуальность его мира.

Однако все ли способны к аутентичному существованию, если оно обязывает бесстрашно принимать факт собственной конечности и без страха глядеть в глаза смерти? Здесь и проходит испытание на прочность, на подлинность. Многие именно поэтому делают иной выбор. Они готовы окунуться в das Man, слиться с ним, буквально утонуть в нем, поскольку именно das Man не подвержено смерти, обладает бессмертием. Гораздо целесообразнее уйти в суету социальной жизни, приглушить зов аутентичности повседневными хлопотами, устранить страх смерти, подменяя его будничной торопливостью, которая, разумеется, не уничтожает мысль о невозвратной гибели, но во всяком случае создает некий суррогат наполненной жизни.

Тем не менее, забота обуславливает повседневное бытие Dasein. Ведь отделаться от мысли о смерти непросто. Страх смерти, утверждает Хайдеггер, окрашивает все страхи. Но одно дело общая неотчетливая, беспредметная боязнь, которая обнаруживается на уровне das Man. Реальный повод для страха отодвинут, отстранен, заглушен суетностью. И хотя реальной причины для страха вроде нет, индивид все-таки ощущает внутреннее беспокойствие. Он пугается при мысли о растворении в Ничто, о возможности уничтожиться. В этом случае его неконкретная боязнь переплавляется в тревогу.

Повседневное бытие Dasein не может устранить тревогу. Более того, оно окрашено ею. У тревоги, как подчеркивает Хайдеггер в марбургских лекциях, два лика, точнее сказать, два признака. Тревога включает в себя открытость и деградацию. В первом признаке предполагается возможность прорыва, движения к подлинному бытию. Во втором тревога подвержена деградации, поскольку обнаруживает «бытовой» аспект Dasein. Именно в данном случае обнаруживается поверхностная социальность, пустота общественного бытия.

Хайдеггер делает акцент на индивидуальном бытии человека. Он раскрывает феноменологию человеческой аутентичности. Но в обществе есть и *другие* люди. Как мы можем убедиться в том, что они тоже существуют? Хайдеггера мало интересует даже их физическое, телесное обнаружение. Они действительно есть, поскольку представлены разнообразными наличными вещами. Это может быть топор, кандалы, промышленное предприятие, политическая партия, музей. Они фактом своего существования способны выявить многообразные социальные связи, в том числе и те, которые существовали когда-то. К.Марксу было достаточно указать на мельницу или сельфактор, чтобы охарактеризовать и особенности социального устройства. Оказавшись возле Готического собора, можно получить ясную манифестацию несомненного факта, что в прошлом жили другие люди, что человечество располагает историей, что другие цивилизации являются реальным фактом. Обнаружив древнее стойбище, можно уверенно полагать, что именно здесь ступала нога доисторического человека.

Известная парадоксальность мысли Хайдеггера заключается в том, что нет вообще никакой необходимости обнаруживать путем наблюдения и изучения других людей. Здесь не нужны никакие манифестации. «Другие» находятся внутри нас, творя нечто вроде *das Man*. Поначалу каждый человек считает себя глубоко индивидуальным, самобытным. Однако, осваивая нормы социальности, человек одновременно возвращает в себе конформистское начало.

В современном философском сознании можно обнаружить две разные трактовки соотношения индивидуального и социального. С одной стороны, речь идет о культуре индивидуального. «Ад – это другие», – данная мысль Сартра отчетливо раскрывает эту интенцию. Вместе с тем многие философы, в том числе М.Бахтин, М.Бубер, Э.Левинас и другие, выстраивают концепцию, смысл которой состоит в том, что подлинно человеческое раскрывается именно в общении, через встречу одного человека с другим.

Эта установка скорее восходит к Л.Фейербаху и В.Дильтею, нежели к Э.Гуссерлю. Феномен бытия, онтологический принцип вообще он выводит из факта встречи личности с личностью, диалога личности и мира, личности и Бога. Американский социальный психолог и философ Джордж Герберт Мид, американский психоаналитик Г.С.Сэлливан, лидер гуманистической психологии

Э.Фромм согласен с М.Бубером в том, что П.Пфутце называет «социальное Я» (the social self). Однако концепция М.Бубера не исчерпывается этим понятием. Он проводит демаркацию между прямыми, взаимными отношениями, которые выражают идею диалога, взаимного духовного обогащения и признания, и косвенными контактами, которые оказываются безличными.

Встреча с другим квалифицируется как «со-бытие». Человек не способен выразить глубокое внутреннее содержание, если он не является участником глубинного, значимого общения. Не случайно М.Шелер подчеркивал, что Другой изначально «впечатан» в нас. Понять себя можно только через других. Таким образом, в философии стали описывать множественность типов коммуникации. Эти формы общения и раскрывают различные аспекты социального бытия. Основные типы отношения «Другой» можно представить следующей классификацией:

1. Субъект-объектное отношение («Я-Оно») объективации, опредмечивания, обладания.

2. Субъект-объектное отношение («Я-Он») противоборства, конфликта, состязательности,

3. «Мы-подобные» безличные отношения массовых индивидов, предстающие в трех различных вариантах: а) обезличенная массовость тоталитарного типа, подчиняющаяся приказу, идеологической манипуляции; б) конформистская массовость потребительского общества, где главную роль играет психологическая манипуляция; в) массовость повседневности постмодернистского общества, основанная на игре символов.

4. Отношение «Я-Ты», субъект-объектное отношение «Я-Оно» за цель выхода принимает свое Я. Я утверждает себя носителем воли, активности, самости, основой существования иного. Другой становится обезличенным средством моего существования. Смысл, значение Другому задает Я. Присваивая опредмеченного Другого, индивид утверждает себя в качестве субъекта. Инкорпорация Другого должна усилить субъективные свойства индивида. Однако позиция: «Я есть то, чем обладаю, и что я потребляю» весьма шатка и неустойчива. Субъект-потребитель сам превращается в объект, становится заложником того, кого он превращает в свою собственность. Лишаясь Другого, индивид-субъект исчезает сам⁹⁴.

В ряду оригинальных категорий М.М.Бахтина, имеющих конкретный философский смысл – «внезаходимость», «не-алиби в бытии», «диалог», «полифонизм», понятие «Другой», как нам кажется, играет ключевую роль. Речь идет вовсе не о том, чтобы принизить мировоззренческий смысл других основных, не менее значимых слов, помогающих М.М.Бахтину выразить собственное мировосприятие. Вполне понятно, что приведенные понятия взаимосвязаны и выражают философию Бахтина в своем внутреннем сцеплении.

И все же какое понятие служит истоком? Что позволяет выстроить последующую иерархию содержательных категорий? Казалось бы, проще всего проследовать здесь за самим Бахтиным. Созданная им в 20-х гг. работа, названа публикаторами «К философии поступка»⁹⁵. В ней целая россыпь ключевых слов – «событие», «событийность», «поступок», «не-алиби в бытии». Именно названные понятия, включись они своевременно в содержательный строй европейского мышления, могли бы оказать на него исключительное воздействие. Это отмечает, в частности, Э.Ю.Соловьев: «Подробный сравнительный анализ «Бытия и времени» М.Хайдеггера и «К философии поступка» М.М.Бахтина не входит в нашу задачу. Заметим лишь, что автор «К философии поступка» гораздо ближе к методологическим новациям современной философской герменевтики, чем создатель «фундаментальной онтологии», на которую она ссылается как на свое ближайшее провозвестие. И если бы работа «К философии поступка» увидела свет в 20-х гг. (а не в 1986 г., как это случилось на деле), то это, возможно, привело бы к форсированному развитию всего герменевтического направления в Западной Европе еще в предвоенный период»⁹⁶.

Следовательно, может быть, именно это движение от теоретического к практическому разуму, который, по словам М.М.Бахтина, «принимает ответственность за каждый целокупный акт своего познания»⁹⁷, и позволяет найти ключ к философии Бахтина, к ее целостному и последовательному изложению? Тогда повторим вслед за мыслителем, что моя единственная жизнь есть сплошное поступление и вообще может быть рассмотрена как некий сложный поступок⁹⁸, и, склоняясь к практическому разуму, приступим к феноменологическому анализу должествования как своеобразной категории поступка, как некой установки сознания.

Разумеется, размышление о жизни как ответственно-рискованном открытом становлении-поступке может быть истоком свободного и всесторонне развернутого философского построения. Так оно, собственно, и получается из логики работы «К философии поступка». Становящийся поток жизни постоянно демонстрирует участно-действенное переживание. Бытие преисполнено «кликнутости». Отсюда как будто прямое движение мысли к идее диалога и полифонизма, ко всей системе иных понятий, которые возникнут при анализе поэтики жанров, эстетики словесного творчества, мира культуры. Бытие есть, следовательно, некое исплинское пространство бесконечных вопрошаний и откликов, беспредельного самораскрытия жизни.

Но действительно ли самобытное рефлексирование Бахтина начинается с онтологии «живой жизни» и вечной череды субъективно-ответственных поступков, мира человеческих действий? Такое предположение как будто прямо вытекает из содержания работы «К философии поступка», но оно все же требует, как нам кажется, критического разбора. С позиции всего обширного и разнообразного наследия Бахтина вполне возможна, на наш взгляд, и иная логика воспроизведения его философского мышления.

Творческий путь Бахтина может быть расценен, по его собственному признанию, как становление и развитие единой философской идеи. На рубеже 10–20-х гг. Бахтиным владел замысел – создать «первую философию», беспредпосылочное учение о бытии. На основании нового бытийственного созерцания это учение в проекте должно было вывести из кризиса европейскую мысль – преодолеть роковой разрыв между «миром культуры» и «миром жизни», в чем, согласно Бахтину, состоял основной порок современного «теоретизма». Свое учение Бахтин представлял в качестве системы, имеющей, однако, характер не отвлеченной метафизики, но нравственной философии. Вольно или невольно, он следовал установке Канта на приоритетность «практического разума» в построении самообоснованного мировоззрения⁹⁹.

Главной категорией нравственной онтологии Бахтина стало понятие «бытия-события», к которому был приравнен «ответственный поступок» человека. Гносеологическая проблема при этом решалась на основе интуиции «участного», то есть приобщенного к бытию мышления. Свое учение Бахтин изначально мыслил синкретически.

Оно включало в себя этику и эстетику, оно определялось в качестве философской антропологии. Хотя «первая философия» Бахтина не осуществилась в виде задуманной системы, ее ключевые представления выразились в конкретных разработках. Культурология, «металингвистика», теория литературы, «историческая поэтика» и т.д. суть модусы единой гуманитарной дисциплины Бахтина, различные развороты фундаментальной проблемы человеческого бытия.

Суть учения Бахтина вытекала из представления о незавершенности, свободной открытости, «внезаходимости» человека. «Человек, – писал он, – никогда не совпадает с самим собой». В нем есть то, что не поддается «овнешняющему определению» и раскрывается только «в акте свободного самосознания и слова». Он всегда находится «в точке выхода», нетождественности с самим собой. К нему неприменимы никакие конечные атрибуты и навязанные закономерности. Человек свободен, и ничто не может быть предсказано или определено помимо его воли (см. интерпретацию этой концепции П.С.Гуревича в книге К.Эмерсон)¹⁰⁰.

С этих позиций Бахтин отвергал материалистическое понимание истории. Индивидуализация личности, на его взгляд, совершается не в сфере социальности, а в сфере сознания. Критерий социальности исходит из принципа единства бытия. Но единство бытия неизбежно превращается в единство сознания, которое в конечном счете трансформируется в единство одного сознания. И при этом совершенно безразлично, какую метафизическую форму оно принимает: «сознания вообще» (*Bewusstsein überhaupt*), «абсолютного Я», «абсолютного духа», «нормативного сознания» и пр. По мнению Бахтина, важно лишь то, что рядом с этим единым и неизбежно одним сознанием уже не может сосуществовать «множество эмпирических человеческих сознаний». Последние оказываются как бы случайными и даже вовсе ненужными. Очевидно, что на почве философского монизма личность полностью закрывается для познания. Поэтому «подлинная жизнь личности доступна только диалогическому проникновению в нее, которому она сама ответно и свободно раскрывает себя». В диалогизме Бахтин находил ключ к раскрытию сущности человека, его индивидуальности¹⁰¹.

Диалогизм означал плюрализацию философской антропологии. Для Бахтина первостепенное значение имело не само Я, а наличие вне себя другого равноправного сознания, другого равно-

правного я (ты). Человек реально существует в формах я и другого, причем форма другого в образе человека преобладает. Это создает особое поле напряжения, в котором происходит борьба я и другого, борьба «во всем, чем человек выражает (раскрывает) себя вовне (для других), – от тела до слова, в том числе до последнего, исповедального слова».

Где нет борьбы, нет живых я и другого, нет ценностного различия между ними, без чего невозможен никакой ценностно весомый поступок. Я и другой, – констатировал мыслитель, – суть основные ценностные категории, впервые делающие возможной какую бы то ни было действительную оценку, а момент оценки или, точнее, ценностная установка сознания имеет место не только в поступке в собственном смысле, но и в каждом переживании и даже ощущении простейшем: жить – значит «занимать ценностную позицию в каждом моменте жизни, ценностно устанавливаться». Но это достигается только через живое и длящееся взаимодействие с другим: само по себе сознание отдельной личности еще лишено ценностного критерия. Для него не существует нравственно и эстетически значимой ценности моего тела и моей души.

В своей особенности я остается в рамках успокоенной и себе равной положительной данности. В его ценностном мире нет именно *меня* как самоопределившегося сознания, как сознания, способного на ценностное мироотношение. Такое я не может успокоенно замкнуться на самом себе; оно станет искать выход за границы себя, где тотчас обнаружит *другого*. И это не просто *еще один*, по существу *такой же* человек, а именно *другой* в смысле ценностной категории – иной окрашенности жизни, иного переживания. Приютившись в другом, я не растворяется в нем, не становится нумерическим повторением его жизни. Напротив, оно возвышается до постижения своей «внезаходимости и неслиянности», своей привилегии на единственность и оригинальность.

Бахтин представлял человека в новом измерении – в его завершенности и открытости миру. Его человек выступал гарантом неизмеримости будущего. Ничего окончательного в мире еще не произошло, последнее слово мира и о мире еще не сказано, мир открыт и свободен, еще все впереди и всегда будет впереди, – таков оптимистический итог философии диалогизма. Бахтинское учение

о диалоге всеобъемлюще, и потому бытие не только личности, но и народа раскрывается как диалог с другими народами, в котором народ только и может обрести свое *я*.

По Бахтину, только в точке соприкосновения двух сознаний, двух голосов в диалоге, и рождается смысл в бытии. Когда в общении мысль одного обменивается на мысль другого, то результатом этого всегда становится наращивание мысли, то есть смысл. Новация Бахтина в том, что он показывает, как внешние сферы смысла могут выражаться и выражаются (в частности, в романах Достоевского) не в «прямом слове», посредством различных форм «непрямого слова». Оговорка, недосказанное слово, случайная реплика в разговоре содержательны, в равной мере, как и «прямое слово», развернутая речь. Диалог осуществляется в речи, но происходит он также и между культурами. Если любая культура – набор ценностей, а главная функция смысла – быть выраженным и разделяемым, то диалог с культурой неизбежен в силу этого определения. Поэтому Бахтин и вводил понятие «большого времени», в котором только и возможно общаться, например, с Шекспиром.

Понятие «большого времени» принадлежит бахтинской герменевтике, соответствуя восприятию и интерпретации культурного феномена, созданного в глубокой древности. При встрече с таким «большим временем», разделяющее события творчества и рецепции, «воскрешает» и при этом непрерывно преобразует забытые, «умершие» и погребенные в «авторской» эпохе, в «малом времени», культурные смыслы; большое время – время «диалога культур». Одна из целей введения Бахтиным категории «большого времени» – указать, в полемике со Шпенглером, на герменевтическую плодотворность временного отстояния интерпретатора от эпохи создания произведения. Когда поздний Бахтин настаивает на том, что в «большом времени» «нет ничего абсолютно мертвого»: у каждого смысла будет свой праздник возрождения», то, возражая Шпенглеру, он постулирует герменевтическую «открытость» ушедших с исторической сцены культур.

В итоге для Бахтина речь выливается в непрестанное ожидание, ожидание слова со стороны другого. Диалогичность является также характеристикой слова («двухголосое слово»). «Двухголосое слово» принципиально двунаправлено, оно движется к своему адресату и от него обратно, кроме того, оно не замкнуто на субъекте высказы-

вания, поскольку всегда отягощено дополнительными смысловыми обертонами, значениями. Оно всегда тяготеет к контексту. И здесь очень важно замечание самого Бахтина: «Риторические жанры знают разнообразнейшие формы передачи чужой речи, притом в большинстве случаев остро персонифицированные. Риторика широко пользуется резкими переакцентуациями переданных слов путем соответствующего обрамления контекстом. Для изучения различных форм передачи чужой речи, различных способов ее оформления риторические жанры – благодарнейший материал.

Язык перенасыщен чужими мыслями, интенциями и экспрессивными коннотациями. Он буквально источает их, выполняя роль социально-исторического контекста, который обступает нас и не дает нам молчать, заставляет говорить. Бахтин, бесспорно, надперсоностичен, и его диалогизм имеет мало общего с диалогизмом, например Бубера. Диалогизм Бахтина можно и нужно сближать с диалогизмом Бубера, но выводить – нельзя. У Бахтина акценты другие: я не выбираю диалог, меня к нему принуждают. Вся жизнь есть непрестанное давание ответов и задавание вопросов. Даже молчание здесь невозможно по желанию, по выбору, это не молчание исихаста, свободно его избравшего, это молчание вынужденное, он всего лишь пауза между вопросом и ответом, пауза, которую надлежит скорее заполнить. Исихаст и в молчании говорит, в форме внутренней речи. В этой традиции молчание не противостоит языку, если хотите, оно всего лишь его инобытие. А в русле развиваемых Бахтиным взглядов молчание абсолютно противоположно языку, поскольку оно его упраздняет, где есть молчание, там нет места для языка, следовательно, для человека. Человек – это то, что и как он говорит, Выведя на авансцену язык (другого), Бахтин однозначно устанавливает детерминацию, выраженную им в лапидарной формуле: «Чем я должен быть для другого, тем Бог является для меня». Другой дан для меня через язык и посредством языка. Чужая реплика, чужое высказывание, чужая речь – это единственная форма существования *другого*. Роль другого в философии Бахтина играет язык.

В отличие от Ухтомского, Бахтин не стремился этизировать антропологию. Да это и было невозможно. Все морализаторство Ухтомского основывалось на идее приведения к слиянию, тождеству сущности я и другого. У Бахтина же отношение к другому как раз знаменовало ценностное отграничение и самоутверждение

личности. Поэтому проблему души он вообще считал проблемой эстетики, а не этики, что, несомненно, диссонировало с общим строем русской мысли.

Труд Бахтина «К философии поступка», как это нетрудно заметить, воссоздает панораму мировоззренческих исканий начала прошлого века. Автор пытается, обрисовав наличную идейно-нравственную ситуацию, обозначить в ней и свое место, определиться по отношению к выявившимся духовным размежеваниям. При этой предпосылке и возникает, по нашему мнению, иллюзия известной сближенности позиции Бахтина с философией жизни, постигающей вечный поток саморазвертывания бытия и многообразных воплощений многоликой воли¹⁰².

Бахтин сам указывает на все для него ценное, что содержит в себе это философское направление, и хотя он довольно четко преодолевает границы философии жизни, все же может сохраниться впечатление, что существенного разрыва с этой традицией нет: поэтика «живой жизни», пронизанная перекрестными «окликаниями», обретает лишь более развернутое осмысление. Прерывается ли традиция, если слепая и всепроникающая воля замещается нравственно ответственным поступком?

На самом деле философия Бахтина, обнаружившая обостренный интерес к архетипическим проявлениям жизни во всей ее подробности и беспредельности, тотчас же дистанцируется от того философского направления, которое эту жизнь обезличивает, деперсонализирует. Человек у него не растворяется в потоке жизни, а, напротив, служит началом философской рефлексии. Вот почему круг занятий Бахтина можно прежде всего определить как философскую антропологию¹⁰³.

Мир окликаний – это мир человеческих отношений. «Эстетический рефлекс живой жизни принципиально не есть саморефлекс жизни в движении, в ее действительной жизненности, он предполагает внаходящегося, другого субъекта вживания»¹⁰⁴.

Если сопоставить работу М.Бахтина «К философии поступка» не только с современными ему теоретическими исканиями, а с духовным опытом человечества (Бахтин постоянно раздвигает рамки культуры, везде выявляя ее человеческие истоки), то именно понятие другого окажется первоначалом его самобытной рефлексии. Именно здесь, как нам кажется, обнаружится его глубинное вхождение в философскую традицию и переосмысление ее основ.

Философия в целом есть постижение человеком себя самого и окружающего мира. Кто такой я? Некий парадокс или открытие философского мышления состоит именно в том, что я ничего не могу сказать о себе, не соотнеся себя с другим. Вот почему, по мнению Бахтина, «участное мышление» преобладает во всех великих системах, осознанно и отчетливо, особенно в средние века, или бессознательно и маскировано в системах XIX и XX веков. Но выяснив эту внутреннюю связь собственной концепции с философской традицией, Бахтин тут же разрывает ее. Другой в его понимании – это, строго говоря, не философская категория в обычной трактовке, не умозрительная абстракция, а нечто, укорененное в самой жизни, принадлежащее ей и вместе с тем лишь дискретно входящее в философию. Именно поэтому содержание другого разум не способен в принципе ухватить полностью и без остатка.

Как раз с этой позиции Бахтин развертывает полемику с философской традицией в ее логико-гносеологических (немецкая классическая философия) и интуитивистских (философия жизни, экзистенциализм, персонализм) формах. В философии, как она складывалась на протяжении веков, есть понятие «человека», «я», «объекта», «мира», но в известной степени нет «другого» в более конкретном смысле как суверенной инстанции, как незаместимой и значимой для меня личности. Даже средневековая интуиция, воплощенная в понятии «альтер-эго», не выражает идеи абсолютной равнозначности «я» и «ты».

Но разве немецкая классическая философия, например, не раскрывает богатейший мир человеческой субъективности? Нет, не раскрывает, ибо «другой» в этой системе, если бы такое понятие фигурировало, это объект, вещь, он, но вовсе не реальное существо «в единстве бытия, нас равно объемлющем...»¹⁰⁵. Субъект в немецкой классической философии всегда тождествен и самодостаточен в своей субъективности, а объект всегда тождествен и самодостаточен в своей объективности. Субъект-объектные отношения принципиально исключают равноправность сторон, ибо разум направлен на познание вещи, объекта, чужого мира, зависимого от активной субъективности.

Не менее последовательно и глубоко критическое погружение Бахтина в иную традицию, которая противостоит панлогизму, культивируя интуицию, вживание, отстранение от теоретического

разума. Но, как выясняется, интуитивистские типы мировосприятия (философия жизни, экзистенциализм, персонализм) тоже далеки от диалога и полифонизма, хотя причины отстранения здесь совершенно иные. Бахтин опять-таки называет имена разных мыслителей – А.Шопенгауэра, Ф.Ницше, А.Бергсона, В.Дильтея, репрезентирующих, пусть и в разной степени, философию жизни. Он непосредственно обращается и к экзистенциализму, феноменологии. В наследии Бахтина обнаруживается множество скрытых полемических ходов, не всегда обозначающих конкретного оппонента. Однако, следуя за мыслью Бахтина, нетрудно восстановить контуры этих размежеваний.

Другой как самодовлеющая реальность, чужд, например, интуитивному самопогружению персонифицированной воли, как она трактуется, скажем, философией жизни. Во всех вариантах данного направления «жизнь» воспринимается как абсолютная, бесконечная, динамичная первооснова мира. Она многолика и изменчива, в своем развертывании порождает неисчислимое многообразие окружающего. Ее нельзя уловить с помощью эмоций или разума. Единственное средство ее постижения – интуитивное сопереживание.

Как считают постмодернисты, человек сегодня не способен сохранить свое Я. Он вынужденно растворяется в социальных связях, в отношениях с другими. Различного рода познавательные и социальные проекты, которые представлены постмодернизмом, содержат идею устранения «Субъекта». Еще М.Фуко, выстраивая гносеологическую программу разработанной им *генеалогии* (имеется в виду его работа «Ницше, генеалогия, история») говорил о вынужденном принесении в жертву субъекта познания. Он писал о том, что в наши дни мыслить можно только в пустом пространстве, где уже нет человека.

Освободившееся место в постмодернизме заняло безличное поле, лишенное, как писал Ж.Делёз, синтетического сознания личности или субъективной самоидентичности. Я отныне обозначается как *вакация* (от лат. *vacatio* – освобождение). Постмодернисты считают, что феномен Я связан лишь с определенной культурной традицией, которая на самом деле исторически преходяща.

Социетальность – сущностное определение человека. Что же касается атомизации, то это скорее исторический эпизод, вынужденный ответ на ущербность сообщества, захваченного социаль-

ным хаосом, феноменом тотального отпадения жизненно важных скреп общества. Социальный хаос – особый способ организации сверхсложных систем, которые находятся в далеких от равновесия состояниях. Порой общество действительно рассыпается, дезинтегрируется. Но это вовсе не закон социальной истории. Есть и социальная сплотка, и чувство оправданного единения, и рождение новых социальных смыслов, воссоздающих целостность общества.

Известно, что Ж.Ж.Руссо пытался понять, как существование множества личных волей может составить общую волю? Он полагал, что расслоение на богатых и бедных – это первая ступень неравенства. Вместе с тем он думал над тем, сохраняется ли индивидуальная воля в «общей воле» или она исчезает в социальном растворе? Логичным завершением поступательного развития неравенства Руссо считал превращение государственной власти в деспотизм, чреватый общественным напряжением и хаосом. В современной социальной философии не случайно возникло разделение понятий «общества» и «социума».

Нередко они кажутся синонимами. Но теперь часто говорят о терминологическом различии общества и социума. Обычно под обществом разумеется идеальное социальное устройство. Социум как социологическое понятие выражает, как правило, нестабильные общественные отношения, переходные состояния, неполные связи. Высшая форма социума – общество как целостная социальная система. Понятие социума служит обозначением неупорядоченной, неорганизованной и неиерархизированной совокупности социальных структур. Социум – не целостность, а некий конгломерат, диффузное образование, интересное именно своими социальными руинами (или «осадками», как их называет Б.Вальденфельд). Превращаясь в социум, общество утрачивает центрацию и обретает мозаичность

Известный польский фантаст Станислав Лем заметил в своей «Кибериаде», что существование – состояние, как правило, банальное. Оно поэтому и лишено интереса. Если мы хотим изучить и понять тот или иной феномен, лучше всего наблюдать его именно в ситуации, когда он по сути дела не существует или находится в кризисном состоянии. В той же мере сокровенная тайна человека открывается в тот миг, когда он приближается к антропологической границе, живет на пределе своих возможностей и ресурсов. Социальная философия законно проявляет интерес к обществен-

ной патологии, чтобы выстроить идеал общества. Утраченные свойства общества – крайне интересный феномен исторической мысли именно благодаря отсутствию названных качеств.

Не существовать можно по-разному. Общество, в котором утрачиваются его существенные черты, продолжает функционировать, обнажая сокровенное социальное ядро. То, что не является сущим, вдруг оказывается весьма значимым, неотъемлемым, невосполнимым. Такова истинность парадокса, подмеченного С.Лемом. Мы характеризуем общество как феномен, рожденный многообразием социальных связей. Это положение кажется единственно точным для диагностики общества. Но что, если эти связи торчат, словно прутья в арматуре? Как быть если они начинают изолироваться друг от друга?¹⁰⁶.

Разумеется, у общества как социального феномена есть надежный критерий – многообразие и эффективность общественных связей. Все мы, обитающие в этом мире, связаны между собой определенными узами. Мать лелеет свое дитя. Если она откажет ему в опеке, оно просто погибнет. Но мать и не собирается бросить на произвол судьбы родное чадо. Между ней и ребенком – кровнородственные отношения. Не будь таких уз, человечество перестанет существовать. Что станет, если бросить маленьких детей, где нет ни любви, ни заботы, ни взаимного общения, ни воспитания? Не случайно З.Фрейд, размышлявший над тайной появления феномена, которого нет в природе, то есть общества, увидел возможную разгадку в простом социологическом факте: в первобытном стаде объявились экземпляры, готовые взять на себя ответственность за тех, с кем они и не связаны никаким родством. Это бескорыстие и рождает социальные отношения.

Но что происходит с обществом, в котором бескорыстие оказывается бесполезным рудиментом? Чем чревато стягивание многочисленных социальных нитей к извлечению пользы из дальнего и ближнего? Каковы социальные последствия этого одиночества в толпе или экзemplярности в процессе рвущихся общественных связей? Что случится, если пренебречь кантовским предостережением о недопустимости видеть в человеке средство, а не цель? Во что может мутировать общество, в котором наличествует сложная социальная структура, усложняется стратификация, но утрачивается единение, коммуникативность, реальный полифонизм?

ГЛАВА 6. ИДЕНТИЧНОЕ ИЛИ РАСПОДОБЛЕННОЕ

Мир человеческий – это единая осмысленность, в основе которой лежит постоянная, трудно насыщаемая потребность человека проникнуть в собственное личностное ядро, осознать себя как индивидуальное, неповторимое существо. Человек стремится познать самого себя. Все его попытки найти в себе специфически человеческое свойство или дать автохарактеристику отражают, в конечном счете, действие механизма идентизации. Но это чувство – весьма редкий феномен. Оно – удел избранных. Пожалуй, лишь чисто теоретически можно представить себе такую личность, которая проникла в ядро собственной субъективности, постигла себя, создала внутренне устойчивый образ своей индивидуальности. Однако именно та часть психики, которая называется Я, дает возможность человеку вести себя ответственно, соотносясь с моралью, с интересами других людей. Я – зрелый сегмент человеческой психики, внутри которого и происходит процесс идентификации.

Индивид, заброшенный в мир таинственных вещей и явлений, просто не в состоянии самостоятельно осознать назначение и смысл окружающего бытия. Он нуждается в системе ориентации, которая дала бы ему возможность отождествить себя с неким признанным образцом. Вот почему огромную роль в культурологии играет проблема культурной идентичности.

Впервые такого рода механизмы были рассмотрены в психологической концепции Фрейда, возникшей на основе психопатологического наблюдения, а затем распространены на «нормальную» ду-

ховную жизнь; Фрейд рассматривал идентификацию как попытку ребенка (или слабого человека) перенять силу отца, матери (или лидера) и тем самым уменьшить чувство страха перед реальностью.

Современные исследования позволяют значительно расширить представление об этом механизме. Мир человеческих переживаний чрезвычайно сложен. В основе многих эмоциональных состояний, какими являются, например, любовь, нежность, страдание, сочувствие, ответственность, лежит нечто такое, что неизменно предполагает взгляд не только на самого себя, но и на других. Ведь эти чувства по самому своему определению «открыты», «направлены» на иной объект. Следовательно, глубинная потребность человека состоит в том, чтобы постоянно видеть перед собой какие-то персонифицированные образы.

Разумеется, человек, прежде всего, ищет их в ближайшем окружении. Но оно так знакомо и подчас однообразно. Иное дело – экран. Здесь творится необычный, иногда эксцентричный образ, на котором зримо воплощаются мои собственные представления о естественности, нежности, глубине чувства. Обратимся, например, к образу купринской колдуньи, созданному киноактрисой Мариной Влади (1955). Скуластая, с прозрачными глазами, она пронзила сердца миллионов людей. Образ так убедительно символизировал возвращение к естественности: вот она, босоногая, с распущенными по плечам белокурыми прядями, настоящее дитя природы...

Гораздо чаще человек – существо мятущееся, постоянно меняющее собственные представления о самом себе. Индивид живет в мире напряженных и противоречивых мотивов, стремлений и ожиданий. Ему постоянно нужна опора. Он все время пытается соотносить свое поведение с персонифицированным образом. Девочки играют в дочки-матери – это непреходящий, постоянно воспроизводимый ритуал игры. Идеал многих юношей персонифицировался в Джоне Ленноне – пусть зыбкая, но мода. Государственный чиновник стремится уподобиться вышестоящему. Кавалькады рокеров... Неформалы со своей эмблематикой... Люди пытаются выразить себя опосредованно, через систему ритуалов, стереотипов, готовых образцов.

Эта потребность отыскать и сотворить себе кумира, конечно же, сформировалась не сегодня. Брижит Бардо – идеал французской молодежи 50-х гг. А что, собственно, в ней? «Конский

хвост», основательно подведенные глаза с накладными ресницами, крупный, чуть капризный рот. Но разве дело в деталях? Кинозвезда, неизменная героиня многих (неравнозначных в художественном отношении) фильмов, инфантильная, притягательная, золотоволосая девушка. Этот кинообраз приобрел символический характер, Брижит Бардо рисовали во фригийском колпаке – эмблеме Франции. В журналах мод появились манекенщицы, копирующие ее позы, прическу. Грим под Брижит Бардо оказался в огромном спросе.

Или вот еще один образ из того же десятилетия. Мэрилин – платиновая блондинка, секс-символ Голливуда. Тут уже и трагическая судьба, которая придавала особый оттенок ее красоте, не только подражание героине, но и размышление о человеческом долготерпении и страдании, что таятся под маской очаровательной соблазнительницы.

Вполне понятно, что в основе персонификации лежит не только телесность, внешний облик, но и психологический тип личности. Например, В.Маканин открыл тип «барачного» человека, живущего между городом и деревней, принявшего невзыскательность быта за норму жизни, скученность и постоянные битвы с соседями – за норму человеческих отношений. Или, скажем, тип разочарованного романтика 60-х гг. («Один и одна»). А образ барда, рожденный песенной лирикой ушедших десятилетий? Тип «тургеневской девушки», долго служивший точкой отсчета для женских образов, созданных русской литературой...

Как-то в одной из детских радиопередач прозвучала фраза про эвенкийских мальчиков. Она мгновенно соткала в сознании ребят некий экзотический образ. Казалось бы, что тут феноменального? В стране есть и другие дети – буряты, казахи, удмурты. Но про других, как оказалось, нам пока неинтересно. А вот эвенкийский мальчик – это вообще нечто удивительное. Со всех концов страны пошли письма на радио. Ребята писали эвенкийскому мальчику. Редакция целый год поддерживала переписку. Сколько новых тем появилось! А ведь об этом никто и не помышлял.

Но вот вопрос: почему образ не похож на своего прототипа? Как происходит процесс отчуждения сущности от явленного на экране? Отчего один конкретный человек на экране вдруг вызывает массовое возбуждение, а другой – нет?

В 1943 г., например, американская радиозвезда Кэт Смит обратилась к слушателям с призывом приобретать военные облигации и добилась невероятного успеха. Миллионы женщин мгновенно отождествили себя с образом, который диктовался звучащим из приемника голосом и одновременно вырастал из внутреннего мира радиослушательницы.

Богатую актрису, не имеющую семьи, сочли за скромную и бережливую хозяйку, за мать, встревоженную опасностью, которая угрожает ее детям. Так что же, создатели передачи сознательно стремились к такой мистификации? Ничего подобного. Она возникла стихийно, в результате коллективного заблуждения слушателей. Случай с Кэт Смит, с ее радиомарафоном может до конца объяснить лишь ситуация, сложившаяся в США в канун военного кризиса, когда миллионы смятенных людей искали спасения в символах семьи, дома, прочного домашнего быта.

В современном мире происходит процесс распада идентичности. Постмодернисты обозначают этот процесс как кризис идентификации. Они показывают, что сегодня индивид не располагает теми условиями, которые обеспечивали бы ему возможность адекватного и целостного восприятия самого себя. Самотождественность личности разрушилась. Само понятие «кризис идентификации» было предложено Дж. Уардом. Оно относится, прежде всего, к отдельному человеку, но описывает также и состояние современной культуры.

Чем же обусловлен данный процесс? Ловушкой оказывается открытость индивида по отношению к другому. Но ведь именно через других реализуется механизм идентичности. Однако индивида, который пытается выстроить коммуникацию, ждет разочарование. Там, где он рассчитывал отыскать некое человеческое содержание, оказывается пустота. Субъекта нет, а есть только социальные роли. Социальное замещает индивидуальное. Там, где человек рассчитывал обрести подтверждение своей самотождественности, он наталкивается на безличные социальные позиции. Идентификация подменяется процессом позиционирования, безличное тиражируется и даже клонируется, как подметил Ж. Бодрийяр. Там, где индивид рассчитывал на встречу с субъектом, обнаруживается просто социальный статус, некое место. Оказывается, человек выступает под неким псевдонимом, что гарантирует ему после смерти по-

лучение эмблемы. Противостояние индивида и социума рождает не глубинный поиск тождественности, а «коллаж идентификаций» (Лерн). На социальном поле вместо личности обнаруживается всего лишь знак текста, пустое имя, «0».

Субъект отныне расщепляется на Я и Другого. Выстраивается линия Я-Другой-Иной-Чужой. В этом спектре человек вынужден расстаться с процессом глубинного постижения себя через Другого. Он отныне занят иной работой. Надо не столько соотнестись с Другим, сколько обозначить дистанцию, которая выразит близость или чуждость окружающих людей. Рождается не взаимообогащение личностей, а механическое сопоставление разных социальных точек в дискурсе социальных систем. Встреча с другим предполагает теперь возможность покрыть своим Я Другого или позволить Другому покрыть меня. Такой захват индивида описывается через лексику каннибалистического поглощения (психоанализ Фрейда). Другие варианты связаны с процессом замещения другого человека или полным ускользанием субъекта. Я нередко приспосабливается к Другому, к его образу и подобию. В свою очередь Другой обретает власть над конкретным индивидом. Означаемое утрачивает свою конкретность. На поверхности оказывается поток означающих. Субъект выступает у Лакана как эффект первичности означающего.

Прежде говорилось об идентификации конкретного содержания. Но что можно идентифицировать сегодня? Пустое место? Но стоит ли длить идентификационный дискурс в ситуации распада субъекта и объекта, социального и индивидуального, внутреннего и внешнего? Действительный процесс идентификации предполагает не удвоение преднаденного, не отражение его и даже не расщепление на образ и подобие.

Идентификация как процесс постоянного место-нахождения себя предстает как способ существования на пределе самого себя, само-выписывания, где означающее полностью совпадает с означаемым, письмо самого себя (Нанси). Поскольку встает вопрос о вычеркивании места, или об имени места, то мы должны рассматривать этот процесс как вычеркивание тела субъекта («тело дает место существованию» – Нанси).

Известно, что в мире существует более 2000 языков, и все они чем-то непременно отличаются друг от друга. Культурная идентификация – самоощущение человека внутри конкретной культуры.

Расовые, этнические, религиозные и иные формы дискриминации в конечном счете коренятся в эволюционной потребности индивида в определенных формах групповой идентификации. Группы, которые сумели добиться какой-то сплоченности, возможно, выжили лучше, чем те, которые не сумели ее добиться. Все общества обладают тем, что американский футуролог Э.Тоффлер назвал «психосферой», которая охватывает их идеи, начиная от общности и идентичности. Таким образом, идеи «принадлежности» или «общности» и акт идентификации с другими оказываются одной из фундаментальных скреп всех человеческих систем.

Индивидуальная и групповая культурная идентичность изменялась в соответствии с историческими волнами парадигмальных преобразований. Например, в течение десяти тысяч лет господства на планете сельского хозяйства индивиды чрезвычайно прочно идентифицировались с семьей, кланом, деревней, другими группировками, которые при всем том захватывали индивида при появлении на свет. Индивид рождался уже как член семьи и расовой группы. Он всю жизнь проживал в деревне, в которой родился. Религия задавалась ему родителями и местным сообществом. Таким образом, базисные индивидуальные и групповые культурные привязанности определялись при рождении. Групповая идентичность обычно оставалась постоянной на протяжении всей жизни человека.

После промышленной революции глубинная человеческая потребность в культурной идентификации сохранилась, но ее индивидуальная и групповая природа заметно изменилась. Отныне индивида поощряли за то, что он идентифицировался с нацией вместо Деревни. Классовое сознание служило еще одной формой идентификации и системы культурных предпочтений. Разделение породило совершенно новые культурные группировки. Сложился новый слой идентичности. Хотя многие из прежних форм идентификации сохранились, они были интегрированы с новым слоем того, что можно назвать идентифицирующими признаками. Некоторые из прежних идентификаций утратили свою эмоциональную силу, в то время как новые ее приобрели.

Промышленная революция ослабила семейные формы культурной идентификации, это выразилось, скажем, в том, что забота о престарелых была снята с детей и возложена на государство.

Национальные привязанности стали сильнее, а местные связи слабее. Но и в этом случае господствующие идентификации, кроме профессиональных связей, по-прежнему фиксировались или в значительной степени предопределялись уже при рождении.

В современную эпоху характер культурной идентификации также меняется. При переходе к более гетерогенному, более дифференцированному обществу нам следует ожидать гораздо большего разнообразия идентификаций и группировок. Во всех высокотехнологических странах политическая жизнь все больше сегментируется, потребительский рынок отражает все более разнообразные индивидуальные и групповые потребности. Все большее число субкультур отпадает от господствующих ценностей общества. Те же самые центробежные процессы действуют внутри самих меньшинств.

Что касается расовых, этнических и религиозных подгрупп в каждом обществе, то они сегментируются на меньшие, более разнообразные мини-группы. Уже просто неверно считать чернокожих американцев гомогенной группой или включать в одну группу всех выходцев из Латинской Америки. Если говорить по существу, то меняется само понятие, конституирующее политически значимые меньшинства. Различия, которые раньше считались незначительными, приобретают культурное и политическое значение.

Не случайно мы становимся свидетелями агрессивной самоорганизации со стороны таких групп, как престарелые, страдающие физическими недостатками, гомосексуалы, ветераны войны, которые считают, что массовое общество несправедливо обходится с ними. Возникают новые идентификационные группы, и этот бурный социальный процесс получает решающее ускорение благодаря демассифицированным средствам массовой информации – специально адресованным публикациям, кабельному телевидению, спутникам связи, видеокассетам и т.п.

Кроме того, индивид оказывается все менее связан контекстом своего рождения и получает больше возможностей выбора в самоопределении. Конечно, мы по-прежнему рождаемся как члены семей и расовых групп, однако очевидно, что с нарастанием современных цивилизационных преобразований многие люди приобретут большую возможность в выборе культурной идентичности в соответствии с усилением индивидуальности и гетерогенности в

новой социальной структуре. Заметно ускоряются отныне и темпы социальных и культурных изменений, так что идентификации, которые выбираются, становятся все более кратковременными. Новые формы самоотождествления накладываются на прежние, возможно, более глубоко укорененные, слои расовой и этнической идентичности.

Этническое сознание предполагает идентификацию индивида с историческим прошлым данной группы и акцентирует идею «корней». Миросозерцание этнической группы вырабатывается с помощью символов общего прошлого – мифов, легенд, святынь, эмблем. Эта культурно-историческая преемственность в жизни этноса – величина динамическая и переменная. Так, американские ирландцы представляют собой более поздний, своеобразный вариант ирландского этноса, сформировавшийся в особых экономических и политических обстоятельствах. Этот этнос обладает некоторыми собственными символами и историческими воспоминаниями, что отнюдь не колеблет этнического единства ирландцев по обе стороны океана.

Идея этноса включает представление о социокультурной групповой специфике, а также о физических и квазифизических отличительных признаках. Причем сознание «особенности», «непохожести» на других разделяется самими представителями данного этноса, а не только фиксируется посторонним взглядом. Этнос – категория соотносительная, лишенная смысла вне полиэтнической системы отношений. К примеру, понятие «датский этнос» наполняется конкретным социальным содержанием лишь в том случае, если рассматривать Западную Европу как некую единую систему, а Данию – как ее составную часть. Англичане представляют собой один из этносов Великобритании (этническое большинство) постольку, поскольку наряду с ними существуют шотландская, уэльская и ирландская этнические группы (меньшинства).

В этом смысле любую этническую культуру, независимо от ее масштабов и удельного веса, следует мыслить как субкультуру в рамках плюралистической культуры данного общества. Этнос не обязательно характеризуется единством территорий или кровным родством. Этнические группы крупнее кровнородственных и соседских групп, они более разбросаны и разветвлены. Народы диаспоры, подвергшиеся превратностям рассе-

яния, миграций, коллективного изгнания, сохраняют ярко выраженную этническую определенность даже в случае отсутствия исходной или новообразованной территориальной базы.

Этнические категории обладают символической, эмблематической, знаковой природой как для сознания самих членов этнической группы, так и для посторонних. Поэтому символические аспекты территориальной и языковой общности подчас оказываются существеннее реальных; например, Иерусалим как символ исторической родины евреев или мечта черных мусульман о создании собственной страны на землях Миссисипи или Алабамы.

Единство этноса опирается на целостность этнической структуры, на функционирование этнического «субобщества», общины. Этническая структура – это арена наглядного проявления и воплощения этнической культуры и текущей жизни. Ежедневный труд, соседские отношения, совместная религиозная практика, политическая активность, экономическое поведение, досуг и развлечения – все это может быть в той или иной степени формой культурной идентификации.

Американскому социологу Г.Абрамсону принадлежит типология персонификаций, воплощающих в себе формы культурной идентификации.

Тип «традиционалиста». Это лица, разделяющие ценности данной культуры и интегрированные в соответствующую структуру. Автор подчеркивает новаторский дух этнических традиционалистов – представителей культурных меньшинств, компенсирующих творческими начинаниями маргинальность и неустойчивость своего общественного положения. Шотландцы в Британской империи, евреи в христианском мире, армянские и греческие купцы в диаспоре, китайцы Юго-Восточной Азии нередко оказываются инициаторами нововведений.

Тип «пришельца»-неофита. Сюда относятся люди, которые включены в структурную систему этнических связей, но не имеют наследственных корней в соответствующей этнической культуре – она не составляет их внутреннего духовного достояния, не интериоризована ими. Ранняя идентификация «пришельца» протекала за пределами культурной общности, к которой он прикнул. Он ощущает себя на пороге совершенно нового культурного опыта. Отсюда чувство неуверенности и маргинальности,

более острое, нежели маргинальность «традиционалиста», который одиночество среди иноплеменников компенсирует взаимопониманием с соплеменниками. Врастая в чужую структуру, человек предварительно или одновременно вживается в ее культурные ценности и символы.

Тип «изгнанника». Он противоположен «пришельцу»-неофиту. Речь идет об утрате первичных социальных связей с соплеменниками при сохранении этноса и символических традиций родной культуры. Духовный опыт изгнанника – это прежде всего опыт изоляции и одиночества. Житейские типы «изгнанника» встречаются на разных уровнях социально-классовой системы: китаец-прачка или владелец ресторана, иностранный чернорабочий, еврей при дворе немецкого князька в XVII–XVIII вв.

Тип «евнуха». Это лица, лишённые памяти о каком-либо культурном прошлом, не обремененные никаким традиционно-символическим наследием и в повседневной жизни не вросшие в какую-либо социокультурную среду. В отечественной литературе такой тип именуется, по Ч.Айтматову, «манкурт», т.е. человек, лишённый корней. «Евнух» – тип, противоположный «традиционалисту». Классическим его образцом можно считать евнуха при дворе восточного деспота. Евнух в гареме, янычар в войске, телохранитель-кавас в иностранном посольстве, христианин-веротступник, ставший визирем при стамбульском дворе, – таковы формы утраты прежней культурной идентичности в эпоху османского владычества.

В современную культурологию входит еще одно понятие, служащее оппозицией нормальной, культурной идентичности, – «маргиналь». Это слово появилось во Франции как имя существительное в 1972 г. Маргиналами стали называть тех, кто сам отвергает общество либо оказывается отринутым им. Маргинальность – это не состояние автономии, а результат конфликта с общественными нормами, выражение специфических отношений с существующим общественным строем. Маргинальность не возникает вне резкого реального или вымышленного столкновения с окружающим миром.

По мнению французского социолога А. Фаржа, уход в маргинальность предполагает два совершенно различных маршрута:

либо разрыв всех традиционных связей и создание собственного, совершенно иного мира;

либо постепенное вытеснение (или насильственный выброс) за пределы законности.

В любом варианте, будь то результат «свободного» выбора или следствие процесса деклассирования, который провоцируется напуганным обществом, маргинал обозначает не изнанку мира, а как бы его омуты, теневые стороны. Общество выставляет отверженных напоказ, чтобы подкрепить свой собственный мир – тот, который считается «нормальным» и светлым.

Современная демократия ориентируется на растворение социо-культурных групп в обезличенном «массовом» обществе, не на индивидуальную и групповую идентичность людей, а на общество как многоединство. Эта концепция, по мнению Е.Б.Рашковского, исходит из принципа единства человеческой природы в живом многообразии ее конкретных проявлений. Принцип соблюдения человеческого достоинства людей различных культурных ориентации и убеждений – вот краеугольный камень современного демократического, плюралистического и правового общежития.

Несмотря на то, что словарь нового мышления подготовлен всего несколько лет назад, можно констатировать, что трактовка понятия уже во многом устарела. Говоря о маргиналах, мы сегодня имеем в виду не только аутсайдеров общества, которые могут взять на вооружение тоталитаристские и человеконенавистнические идеологии. Проблема не только в том, чтобы обезопасить общество от маргинальных групп. Маргинальность вообще становится универсальным феноменом. Многие люди оказываются как бы между культурными обозначениями. В мире немало людей, которых называют полукровками. Многие не могут четко идентифицировать себя ни с одной культурой. Они оказываются между, допустим, традиционной и современной культурами, между различными вероисповеданиями и т.д.

Современное общество плюралистично. Поэтому каждый человек вынужденно взаимодействует с различными эталонными культурными системами. Он включен в различные социальные миры. Это и порождает маргинальность, поскольку каждый из миров предъявляет человеку специфические и противоречащие друг другу требования.

Господствовавшая в предшествующие столетия универсализирующая тенденция развития культуры в XX в. сменилась бурным ростом национального и расового самосознания. Не уди-

вительно, что в начале века многим исследователям казалось, будто национальные различия стираются. Но не будем торопиться с выводами.

В связи с этой ситуацией рождается группа вопросов. Насколько сейчас возможна национальная идентификация и каковы ее границы? Каковы современные формы мессианизма? Что явится альтернативой современному национализму? Обсуждение этих вопросов стимулирует интерес к культурологии. Многие актуальные проблемы осмысливаются сегодня в специфических культурологических терминах.

Национализм – идеология культурного верховенства той или иной нации. В русской философии этой теме уделяли немалое внимание многие мыслители, в частности Н.А.Бердяев. В жизни каждой нации, по его мнению, складываются периоды расцвета и увядания, времена высшего напряжения духовных сил и отрезки истории, когда обнаруживается слабость конкретных наций. Поэтому в мозаике культур рождается определенная иерархия. Нация, следовательно, – не абстрактно-социологическая, а историческая категория. Она является порождением своеобразной исторической действительности. Бытие нации не определяется и не исчерпывается ни расой, ни языком, ни религией, ни территорией, ни государственным суверенитетом, хотя все эти признаки важны для обнаружения национального бытия.

В советские времена в классе учились представители разных национальностей. Однако большая часть этих детей были обрусевшими. Приобщаясь к русской культуре, ребята не ощущали в полной мере болезненных проблем национальной идентичности. К тому же идеология национализма осуждалась. Воспитанные в традициях интернационализма, школьники не несли тяжелого бремени острых этнических проблем.

В наши дни ситуация радикально изменилась. Не только в России, но и в других странах вопрос об этнической тождественности оказался запутанным и мучительным. В самом деле, кого сегодня в США можно с полным правом назвать американцем? Коренных индейцев, тропических негров, выходцев из Старого Света или недавних иммигрантов, создавших собственные этнические города и поселки? К изучению этой проблемы привлечены сегодня этнографы, психологи, социологи, философы.

Возникли новые и подчас неожиданные подходы к, казалось бы, давно изученной проблеме. «Что такое национализм по своей сути: политический принцип или инструмент эмоционального сплочения?»¹⁰⁷. Заметим, что связь национализма с реальным этническим сознанием в данной работе, основанной на многочисленных западных источниках, вроде бы даже не возникает. Ценность статьи в том, что она раскрывает психологическое измерение проблемы.

К.С.Шаров справедливо отмечает, что взаимное проникновение и смешение разнородных национализмов может быть и относительно безопасным для наций, и представляющим для них серьезную угрозу. При этом расшатывание национальных сообществ может осуществляться как внешними, так и внутренними националистическими противоречиями. После распада СССР в 1991 году некоторые государства Восточной Европы и Прибалтики оказались в ситуации «сцепленных» националистических программ, имевших в своей основе антисоветские настроения. Из-за этого формирование многих социальных институтов в них проходило по похожим сценариям. Но это пример «мирного» взаимодействия национализмов.

Хуже, если взрывчатая сила национализма разносит сообщество в пух и прах. Но как обуздать эту мощную деструктивную силу? Вероятно, прежде всего, ее нужно изучить, составив достаточно рельефный социопсихологический портрет различных разновидностей национализма. Когда фашистский режим в Германии стал укрепляться, известный немецкий философ Т.Адорно вместе с американскими коллегами завершил огромное исследование, которое называлось «Авторитарная личность». Нет сомнений в том, что эта работа сохраняет свое значение и сегодня, поскольку в ней содержится социологический инструментарий, позволяющий перейти от общих призывов и заклинаний к реальному рассмотрению назревшей проблемы.

Цель исследования Т.Адорно состояла в том, чтобы выявить скрытый смысл мнений, которые выражали участники эксперимента. В ходе количественного анализа постепенно вырисовывалась «концентрическая» структура предрассудка. Антиеврейские и антинегритянские настроения оказались не самостоятельными установками, а проявлением более общей расистской установки.

Последняя же в свою очередь оказалась обнаружением социального мышления и поведения определенного типа, в основе которого коренится какое-то глубокое психическое предрасположение.

Источниками для фиксации стереотипных настроений послужили фразы из ежедневных газет, типичные остроты обывательских разговоров, реплики о представителях разных этносов. Так удалось зафиксировать основные комплексы, бытующие в национальном сознании. Т. Адорно установил, что невежество и путаница возникают как при отсутствии необходимой информации, так и при ее переизбытке. Но особенно ценно – исследователь показал, что страх и нежелание думать стимулируются всей системой образования. Нет сомнения в том, что именно школьный класс оказывается той площадкой, где обнаруживают себя противоречия этнических взаимоотношений.

В классе, кроме русских, украинцев, евреев, казахов, могут оказаться африканцы, выходцы из исламских государств, немало и полукровок, которые переживают мучительный процесс идентификации. Каким должно быть образование в полиэтническом пространстве? Как учителю выходить из трудных ситуаций, не оскорбляя национальной тождественности ребенка? К примеру, индийский мальчик привык даже к родителям обращаться на «вы». Он просто потрясен тем непочтительным тоном, которым ребята разговаривают с педагогом. Арабский мальчик, с детства знающий, что можно мечтать о невозможном, как это принято в его культуре, огорчен тем, что его называют «вруном». Воспитанный в исламских традициях ребенок поражен тем, что видит изображение Бога в учебнике, поскольку в его культуре это считается кощунством. Грузинский подросток оскорблен стремлением учителя сломить его самолюбие. Негритянский мальчик уязвлен тем, что получил нелестную «кличку». Девочка японских кровей изо всех сил пытается «не потерять лицо», страшится коллективного мнения, но совсем не испытывает потребности в том, чтобы пооткровенничать с подругой.

Разность ментальностей обнаруживает себя и в учебном процессе. Кто-то с трудом поднимается на вершины абстрактного мышления, постоянно требует конкретных иллюстраций, картинок. Кому-то вообще не интересны разного рода примерчики, он жаждет мыслительной активности. Иному тяжело писать, он чело-

век устной культуры. Как справиться со всем этим разнообразием? Но главное – каким образом создать в классе дружную, рабочую атмосферу, помочь ребятам преодолеть этнические предрассудки.

К этим проблемам нельзя подходить сугубо инструментально. Важно осознать, что ситуация изменилась не в отдельном классе или отдельной школе, а в мире в целом. В новом столетии особую остроту приобрела проблема интеграционных культурных процессов. Разумеется, и прежде давали о себе знать сложности взаимодействия разных этносов в рамках поликультурных государственных образований. Противостояние Ирландии и Англии в рамках Великобритании, курдские конфликты в Турции и Ираке, противоречия между басками и испанцами, цепь конфликтов на Балканском полуострове. Но за последнее время ситуация радикально изменилась. Что же произошло во всем мире и, прежде всего, в нашей стране?

Широкую популярность в гуманитарном блоке знаний до недавнего времени получила концепция мультикультурализма. Она зародилась в конце XIX – первой половине XX века. Такие исследователи, как М.Херсковиц, Ф.Боас, К.Клакхон специально изучали взаимоотношения культур, рас, народов. Представленная культурными антропологами концепция аккультурации рассматривала контакты культур как двусторонний процесс. Однако реальная историческая практика далеко не всегда подтверждала выводы ученых.

К тому же американские и латиноамериканские исследования рассматривали в основном влияние европейской культуры на культуры других народов. Обратное воздействие фиксировалось формально и зачастую без особых аргументов. Крайне редко фиксировались спонтанные преобразования, приводящие к видоизменению двух культур, вступивших в контакт.

Однако концепция мультикультурализма сохраняла свою научную респектабельность. Предполагалось, что хорошим примером гармоничного сосуществования разных культур может служить Америка. Долгое время в США был популярным своеобразный праздничный ритуал, который символически отражал процесс мирной ассимиляции разных культур. На площади сооружался огромный плавильный тигль. К нему со всех сторон шли в национальных костюмах представители экзотических культур, они под-

нимались на помост, входили вовнутрь сооружения и выходили с другой стороны, облаченные уже в сюртуки, жилеты, шляпы. Так выражалась идея плавной американизации разных этносов.

Исследователи отмечали «пограничность» американской культуры. Находясь на стыке цивилизаций, Америка пыталась найти теоретическое обоснование проблемы сосуществования разных этносов. Порой оно виделось в виде многообразия самодостаточных культур, в других случаях как последовательный процесс ассимиляции концепции («Доктрины Явственной судьбы», «Плавильного котла»). Иногда на теоретическом горизонте появлялись радикальные теории этноцентризма, афроцентризма, полицентризма. Нередко «инаковые» культуры утверждали собственную культурную исключительность, самодостаточность, превосходство над другими этносами. В этом варианте мультикультурный радикализм порождал национализм и расизм «наоборот» («upside down»), этнокультурную фрагментацию и сепарацию, перевертывание изначального смысла культурной множественности.

В результате особую остроту приобретала проблема культурной идентичности. Закрепившиеся представления об американской культуре как культуре в основе своей англосаксонской, отбросили на задворки цивилизационных процессов как представителей ряда европейских этнокультурных групп, так и представителей неевропейских рас и этносов. Оказалось, что культурному подавлению и процессам аккультурации подвергается ряд европейских, азиатских, семитских и африканских общностей. И вновь обозначился акцент на нетождественности многих культур.

Тем не менее мультикультурализм старался удержать позицию расового и этнического разнообразия в США. При этом одни исследователи ставили вопрос о неизбежном существовании доминирующей культуры, другие же – считали ее излишней. В американском сознании начался процесс, в ходе которого происходил пересмотр представлений о расовой и этнической иерархии. Проблема самоценности маргинальных, бесписьменных культур, которые считались до некоторых пор варварскими, получила развитие в концепции культурного релятивизма (М.Херсковиц, Ф.Боас). Согласно этой концепции, каждая культура, независимо от уровня ее производительных сил, имеет принципиально тот же уровень сложности, ценности и самобытности, что и любая другая. Каждая

культура начинает рассматриваться как явление уникальное, не подлежащее кросс-культурному анализу. Сторонники такого взгляда отвергали обязательность критерия прогресса.

Так сложился определенный комплекс представлений о том, как следует осуществлять культурную политику в условиях полиэтничности – от полной ассимиляции «инаковых» культур до навязывания доминирующей культуры. Разумеется, американский мультикультурализм имеет солидный практический аспект. В США разворачивались государственные программы, которые включали в себя социальные, образовательные и культурные аспекты. Одна из важнейших целей политики мультикультурализма – создание и поддержание социокультурного равновесия в обществе.

Конец XX – начало XXI века ознаменовались крушением идеи мультикультурализма. Идея равенства наций и государств стала подвергаться резкой критике. Американский социолог Патрик Бьюкенен пишет: «Неужели все наши рассуждения о равенстве народов – не более чем самообман? Неужели происходящее сегодня – только прелюдия к возобновлению схватки за власть над людьми и народами, схватки, которую богатый, но оскудевающий людьми и вымирающий Запад, с его отвращением к войне, взращенном на бойнях и ужасах двадцатого века, обречен проиграть?»¹⁰⁸.

Вот некоторые узловые точки разворачивающихся на наших глазах этнических и культурных конфликтов. Мексика исторически настроена против США, мексиканцы, мягко говоря, недолюбливают северного соседа. Они считают, что американцы лишили их страну половины законной территории. Ныне в США граждане мексиканского происхождения составляют не менее одной пятой от общего количества жителей страны плюс как минимум миллион добавляется к их числу каждый год. У мексиканцев не только иная культура – в массе своей они принадлежат к другой расе, а история и житейский опыт подсказывает, что людям разных рас сложнее ассимилироваться, нежели «родичам по расе». Шестьдесят миллионов граждан США, претендующих на немецкое происхождение, ассимилировались в Америке полностью, чего не скажешь о миллионах выходцах из Азии и Африки, и поныне не имеющих равных с белыми прав.

В отличие от иммигрантов прошлых лет, навсегда порвавших с отчизной перед тем, как взойти на борт корабля, мексиканцы отнюдь не порывают связей с родиной. Миллионы из них не испыты-

вают ни малейшего желания учить английский язык или принимать американское гражданство – их дом Мексика, а не Америка, и они кичатся тем, что по-прежнему остаются мексиканцами. В Америку они пришли, чтобы получить работу. Вместо того чтобы постепенно ассимилироваться, они создают в американских городах «маленькие Тихуаны» – все равно как кубинцы с их «Малой Гаваной» в Майами. Разница между мексиканцами и кубинцами лишь в том, что первых в Америке в двадцать раз больше, нежели вторых. Они имеют собственное радиовещание и телевидение, собственные газеты, фильмы и журналы. Мексиканские американцы создают в США испаноязычную культуру, отличную от американской. Иначе говоря, фактически становятся нацией внутри нации.

Волны мексиканской иммиграции накатываются ныне уже не на ту Америку, которая принимала у себя европейцев. У других американских меньшинств сложилась убежденность в тезисах расовой справедливости и этнического равенства. Эти тезисы поддерживает и их культурная элита, которая отказалась от идеи Америки как «плавильного тигля» и ратует за прелести мультикультурализма. Сегодня этническим меньшинствам «настоятельно рекомендуется» придерживаться национальной идентичности – разумеется, вследствие этого мы наблюдаем резкий всплеск национализма.

Если рассматривать глобализацию как естественное следствие всемирной технологической революции, то без глобальной миграции не обойтись. «Иммиграция, – считает Бжезинский, – является экономической и политической необходимостью для более процветающих стран со стареющим населением, а эмиграция может выполнять роль клапана для регулирования поднимающегося демографического давления в более бедных и густонаселенных странах «третьего мира».

Одним из самых значительных событий 2007 года стал произошедший весной взрыв цивилизационных напряжений в Европе, особенно во Франции. Вспомним пылающий Париж, толпы бунтующих мусульман-французов, создавших условия для крупнейшего политического кризиса в Европе. Адекватных шагов для снятия этого напряжения Европа и Франция сделать не смогли, напротив, только утвердили радикально мусульманскую часть своего населения во мнении, что она может решать свои проблемы посредством бунта, саботажа, поджогов, терроризма. Это очень серьезные события,

поскольку плацдармы иных цивилизаций в теле коренных народов Старого Света могут проявить себя очень быстро и даже под влиянием толчка извне (со стороны тех же США), дабы Европа никогда уже не стала равным игроком в геостратегической сфере и не мешала Штатам проводить свою гегемонистскую внешнюю политику.

Однако не вся Европа сделала из этой трагедии правильные выводы. Например, власти туманного Альбиона испугались настолько, что британские законодатели запретили в канун Рождества вывешивать христианские рождественские символы в офисах и на предприятиях, чтобы не обидеть работающих там мусульман. Но такая политкорректность унижает христиан и одновременно вызывает к ним и к английским властям презрение мусульман.

К 80-м гг. прошлого века в Советском Союзе назрели серьезные кризисные явления. Национализм и национальные движения развивались и усиливались за счет упадка советской системы. После распада СССР в начале 90-х гг. национализм на постсоветском пространстве на короткий период достигает своей высшей точки, что вызвало военные конфликты. Но уже после 1993 г. на большей части постсоветского пространства начинается процесс стабилизации национальных противоречий. Национальные идеалы во многом утрачивают свою привлекательность в глазах граждан вновь образованных государств, поскольку большинству из них национальные конфликты и распад СССР не принесли ничего, кроме новых трудностей.

Однако сегодня национальные напряжения нашли отражение и в нашей Кондопоге. Эффективные решения межэтнических проблем пока не выработаны, что подтверждает: Россия в этом смысле находится в тупике и выход из него должен быть найден как можно быстрее, иначе жить придется с мыслью о том, что междоцивилизационная война может быть развязана на территории страны в любой момент...

Культура постмодерна принципиально ацентрична. Иначе говоря, она отказывается от признания существования приоритетных (как в пространственном, так и в ценностном измерении) точек и осей. Национальные традиции, сами культуры сегодня находятся в интенсивном процессе смешивания. Ж.-Ф. Лиотар показывает, что эклектизм является нулевой степенью общей культуры. По радио слушают реггей, в кино смотрят вестерн, на ланч идут в McDonalds, на обед – в ресторан с общей кухней, употребляют

парижские духи в Токио и одеваются в стиле ретро в Германии. Универсальные традиции не рождаются, поскольку сталкиваются ценности и установки принципиально несовместимые. Принцип линейности, который соответствовал развитию традиционной культуры, утрачен. Культура становится «монстром», в который вплетены радикально отличные и притом самостоятельные, равноправные парадигмы. Здесь нет возможности создать даже «временный консенсус» для языковых игр. Тем более выработать некие универсальные мета-предложения.

Как может вести себя человек внутри данного культурного коллажа? Ему предстоит утвердить собственную позицию, но это невозможно, поскольку пестрота культурных феноменов заставляет его обживать их без оценки и контроля. Разве можно в этой ситуации зафиксировать самоидентифицированность своего Я и своей личности. Даже индивидуальная биография не получает в таких условиях собственной онтологической подтвержденности. Если индивидуальная судьба могла оцениваться, допустим, А.П.Чеховым, как «сюжет для небольшого рассказа», то для культуры постмодерна такая определенность ускользает. Биография превращается в демонстрацию множественного варьирования автономных, релятивных версий биографии – в диапазоне от текста Р.Музиля «О книгах Роберта Музиля» до работы Р.Барта «Ролан Барт о Ролане Барте».

Личность отождествляет себя через различные повествования. Но в какой мере все это относится к конкретному человеку? История жизни индивида не воссоздается, а изобретается, конструируется. Рождаются феномен, который постмодернисты, опираясь на разнохарактерные клинические истории, называют «кризисом судьбы». Индивидуальное жизнеописание утрачивает статус судьбы. Она превращается в некий «рассказ-повествование», который отрывается от почвы реальной истории. Возникают версии, но какая из них предпочтительнее, достовернее? На этот вопрос нет ответа.

Может быть, в каждом индивиде заложено тайное стремление избавиться от идеи своего существования, от своей сущности с тем, чтобы обрести способность размножаться и экстраполировать себя во всех направлениях? Но последствия такого распада фатальны. Всякая вещь, теряющая свою сущность, подобна человеку, потерявшему свою тень; она погружается в хаос и терется в нем¹⁰⁹.

Однако следует подчеркнуть, что сами постмодернисты не отказываются от разработки коммуникационной программы, которая могла бы воскресить субъекта. Свое вдохновение они черпают в «диалогической философии», которая оконтурилась во второй половине XX в.

«Вся реальная жизнь – это встреча» В диалогическом видении мы становимся личностями в том, что М. Бубер называет отношением «Я-Ты» – прямым, взаимным, настоящим отношением между личностью и тем, кто приходит встретить его или ее, как противостоящее непрямому, невзаимному отношению «Я-Он». «Я-Ты» есть диалог, в котором другой воспринимается в ее или его неповторимой инаковости и не сводится к содержанию моего опыта. «Я-Он» есть монолог, субъект-объектное отношение познания и использования, которое не допускает существования другого как цельной и уникальной личности, а лишь абстрагирует, редуцирует и категоризирует. В «Я-Он» лишь часть человеческого существа – рациональная, эмоциональная, интуитивная, чувственная – вступает в отношение; в «Я-Ты» все существо вступает в отношение целиком.

Со свободной личностью контрастирует индивид, который характеризуется произвольной самоволей или своеволием, постоянно стремится использовать внешний мир для своих целей. Это не значит, что свободная личность действует лишь внутри себя. Напротив, только он или она видят новое и неповторимое в каждой ситуации, тогда как несвободная личность видит лишь свое сходство с другими. Но то, что приходит к свободной личности извне, есть лишь предусловие его или ее действия, не детерминирующее его природу. Несвободная личность делает волю к власти ценностью в себе, отделенной от воли к диалогу, неизбежным результатом чего является использование других для своих целей.

Это верно даже относительно доктора и психотерапевта, которые предоставляют другим техническую помощь, не вступая в отношения с ними. Помощь без взаимности, писал М.Бубер, это самонадеянность, попытка практиковать магию. Как только у помогающего пробуждается даже в самой тонкой форме желание господствовать над пациентом, пользоваться им, или же трактовать волю последнего быть подчиненным не как ложное условие, подлежащее лечению, тогда возникает опасность фальсификации, которая хуже всякого знахарства.

Отношение к Другому является определяющим в эпоху плюрализма и массовой коммуникации. Другой может выступать в разных ипостасях.

1. Другой как посторонний, чужой, носитель угрозы;
2. Другой как партнер по коммуникации, необходимое звено диалога и самоидентификации;
3. Другой – во мне.

Очевидно, в условиях единого многополярного мира непродуктивен враждебный подход к инаковости Другого. Вместе с тем позиционирование Другого есть необходимый момент консолидации, инкорпорации культурного организма. Это и сплачивает социум, и одновременно является условием существования демократического общества, когда свобода каждого есть условие свободы для всех и каждый свободен только в той степени, в какой свободны другие. Информационное общество предполагает тотальную коммуникативность, и Другой – это не только необходимый партнер по коммуникации, но и то, что позволяет индивиду не повторяться до бесконечности.

Автокоммуникативный способ передачи информации от Я к Другому – во-мне предполагает бесконечный диалог с самим собой, являющийся основой самоанализа и размышления вообще. Наиболее зримо автокоммуникация происходит в снах и воспоминаниях, видениях и галлюцинациях как психических состояниях, проявляющих собственное Оно-Бессознательное, причем Оно выступает как язык, речь Другого, инакового к «Я». Человек детерминирует организацию мира, а именно: организация хаоса происходит путем проекции субъективного сознания на реальность; иными словами, индивид выносит свою внутреннюю сущность на границу с внешним пространством, помещая себя на воображаемой оси, организующей мир. Макрокосм конституируется моделями и законами микрокосмоса, человек выступает вынесенным «механизмом», проецирующим образы микромира на макромир на основе принципа случайности, или субъективной игры, или потока ассоциаций.

Проблема Другого-во-мне связана с двойничеством. Двойник выступает воплощением амбивалентности и двойственности всего сущего, выражая ложную ценность, он есть симулякр реальной ценности. В двойничестве нельзя точно определить место наблюдателя;

к тому же наблюдатель в любой момент может исчезнуть, оставив взамен своих двойников. Неразличимость клонов, их неотличимость от оригинала снимает проблему авторства повествователя.

Н.А.Бердяев рассматривал проблему личности как основную для философии. Когда человек рождается, он осознает себя индивидом. Он может сказать о себе: «Я». Но означает ли это, что сформировалась личность? Нет, Я – это изначальная данность. Личность же, по мнению Н.А.Бердяева, не есть данность, она складывается, развивается, обогащается, становится собою. В этом существенное отличие индивида от личности. Безликость не нуждается в самоотжествлении. Идентичность – привилегия личности.

ГЛАВА 7. ТВОРЧЕСКОЕ ИЛИ СТЕРЕОТИПНОЕ

Человек по натуре своей творец. Творчество – вид деятельности человека, порождающий новые и неповторимые ценности, идеи, предметы, отличающиеся оригинальностью, а также совокупность свойств личности, включенной в процесс творчества.

Ни одна область целенаправленной людской активности, как и человеческая деятельность в целом, не была предметом столь пристального изучения и внимания, как творчество. Это деятельность, направленная на создание никогда ранее не существовавшего, поэтому оно отличается неповторимостью, оригинальностью и уникальностью. В результате творчества создаются новые объекты и качества, схемы поведения и общения, новые образы и знания. Творчество – многоликий феномен. Поэтому разные грани творчества становились предметом исследования в различные эпохи. Внутри творчества проступали разные аспекты – объектный, эмоциональный, информационный, коммуникативный, психологический, личностный.

Кто является субъектом творчества? Можно поставить этот вопрос иначе: творит природа или человек? Если рассматривать «креативность» в качестве онтологической основы мира, то возможен и такой ответ: и природа, и человек... Идея «творящей природы» не нова. Ее можно обнаружить в мифах всех народов. Пантеизм как учение о том, что есть Бог, немыслим без этой мировоззренческой установки. Универсум живет, растет в процессе творческого сознания и свободно развивается в соответствии с внутренне присущим

ему стремлением к жизни, жизненным порывом. В той же мере психический индивид, по А.Бергсону (1859–1941), представляет собой текучее, не связанное разумом неделимое многообразие. Жизнь может быть постигнута благодаря собственному переживанию, интуиции. «Я вдыхаю запах розы, и в моей памяти тотчас воскресают смутные воспоминания детства. По правде сказать, эти воспоминания вовсе не были вызваны запахом розы; я их вдыхаю с самим этим запахом, с которым они слиты. Другие воспринимают этот запах иначе. Вы скажете, что это все тот же запах, но ассоциированный с различными представлениями. Я с вами согласен, но не забывайте, что вы сначала исключили из разных впечатлений, полученных от розы, все личное. Вы сохранили только объективный аспект, то, что в запахе розы относится к общей области и, так сказать, к пространству. Впрочем, лишь при этом условии можно было дать розе и ее запаху особое название. И тогда пришлось бы для различения наших индивидуальных впечатлений присоединить к общей идее запаха розы специфические свойства».

Творчество – это антропологический, психологический феномен. «Творчество природы» – действительно, не более чем метафора. отождествление «творчества природы» с «творчеством человека» на самом деле обедняет сам феномен. Он лишается demiургического, человеческого измерения. Именно благодаря появлению сознания, сложного и неисчерпаемого мира психики рождается огромный потенциал творчества.

В процессе творчества некоторые ученые-естествоиспытатели выделяли несколько стадий – от зарождения замысла до момента, когда в сознании возникает новая идея. Поскольку озарение происходило на интуитивном уровне, решающая роль творчества отводилась иррациональным факторам. Однако экспериментальная психология показала, что в процессе творчества сознательное и бессознательное, интуитивное и рассудочное дополняют друг друга.

Исследования акта творчества получили интенсивное развитие в связи с разработкой новой системы тестов, поскольку прежние давали низкую оценку способностей, когда испытуемые проявляли нестандартность мышления (М.Г.Ярошевский).

Интерес к акту творчества, к личности гения – характерные черты нового времени, выраженные в современных направлениях философии – экзистенциализме, прагматизме, неопозитивизме.

Юнг отмечает сходство духовного творчества в медитации и «благоговейного созерцания», рождающего озарение. Предпринимаются попытки технического моделирования процесса поиска и открытия нового знания

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 определенных 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: те же народы и чаще всего те же люди ведут себя то как варвары, то как цивилизованные существа.

Исследовав социальную практику фашизма, Ж.Батай задает ся вопросом: не несет 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 ее врожденным свойством. Каждый человек, пусть в изначальном, дремлющем состоянии, но заражен садизмом. Но как оценивать это обнаружение человеческой природы? Возможно, это некий атавизм, нарост, который некогда выполнял определенную функцию, стал ненужным, и стоит только пожелать – и его можно удалить. Но есть и другое предположение. Разрушительность – неотъемлемая часть человека, его «сердцевина». Трудно предположить, что верно первое предположение, которое позволило бы человеку построить мир без войн и насилия. Но не безнадежна и вторая версия. Здесь приобретает актуальность подавление этой привычки, этой бесчеловечной практики – такова 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 этой тяги,

3. известную неизбежность этой тяги, которая позволяет обновлять жизнь, не позволяет 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 мне кажется, еще не получили должного признания в европейской науке. Разрушительное в человеке философски переосмыслено Фроммом как проблема зла в индивиде, в социуме, в истории, в жизни человеческого рода.

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

В те годы изобретатель психоанализа принимается вычислять загадочное «стремление к смерти». Оно вырисовывается потихоньку, по ту сторону принципа наслаждения, свиваясь и клубясь под

шумным воркованием и лукавыми проделками Эрота. Однако после 1918 г. и особенно после 1945 г., образ человека стал невообразимым, а идея человечности обрела двусмысленность. В мрачной тени планетарных курганов из мертвых тел возникают предварительные вопросы: что бесчеловечно в человеке? Что заставляет отчаиваться? Именно на эти вопросы нужно ответить в первую очередь.

«Крушение иллюзий» Фрейда можно рассматривать как разочарование, как внезапное прозрение. Ужасные испытания вырывают людей из обманчивых убежищ, выхватывают из конфетно-розовых снов. Обнаруживается трагически-жестокий урок реальности. И все же Фрейду не удалось осознать полную меру падения человека. Фромм отмечает, что он был настолько проникнут духом своей культуры, что не смог выйти за определенные, обусловленные его границы. «Эти границы не позволили ему понять даже некоторых его больных и мешали ему разобраться в нормальных людях, а также в иррациональных явлениях общественной жизни»¹¹⁰.

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

Вот еще парадокс, на который обращает внимание Э.Фромм. Разрушительность почти всегда облекается в рационалистические одежды. Иначе говоря, она не просто существует, но еще и обос-

новывается, обретая собственные резоны и аргументы. Пожалуй, нет ничего на свете, что не использовалось бы как рационализация разрушительности, – восклицает Фромм. Любовь, долг, совесть, патриотизм – их использовали и используют для маскировки разрушения самого себя и других людей.

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

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

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

Фромм рассматривает феномен разрушительности через образ Танатоса у Фрейда. Австрийский психиатр понял, что деструктивные тенденции столь же важны, как и сексуальные влечения, пришел к выводу, что в человеке проявляются два основных стремления: стремление к жизни, более или менее идентичное сексуаль-

ному «либидо», и инстинкт смерти, имеющей целью уничтожение жизни. Фрейд предполагал, что инстинкт смерти, сплавленный с сексуальной энергией, может быть направлен против самого человека, либо против объектов его. Кроме того, он предположил, что инстинкт смерти биологически заложен во всех живых организмах и поэтому является необходимой и неустранимой составляющей жизни вообще. Жизнь вопиет, защищаясь от смерти.

Важная антропологическая проблема может быть сформулирована вопросом: человек – добр или зол. В древнейшей философии мы находим полярные точки зрения на эту проблему. Китайский философ Мэн-цзы полагал, что человек изначально добр. Заставлять человека творить зло – значит принуждать человека совершать нечто противоестественное. «Человечность – это сердце человека»¹¹¹. Но вот и противоположная точка зрения Сюнь-цзы: «Человек имеет злую природу»¹¹².

Зло в истории философии рассматривается как некая универсалия культуры. «Оно охватывает негативные состояния человека: старение, болезнь, смерть, нищету, униженность, – и силы, вызывающие эти состояния: природные стихии, общественные условия, деятельность людей. Понятие морального зла определяет то, чему противодействует мораль, что она стремится устранить и исправить: чувства, взгляды, намерения, поступки, качества, характеры»¹¹³.

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

Зло имеет собственные истоки. Русский философ С.Л.Франк писал: если бы человек был безгрешен, если бы вся жизнь человека была религиозно освящена, составляла бы гармоническое богочеловеческое единство, Бог сам действовал бы в человеке. Но фактически человек есть греховное существо. Наряду с автономной волей, выражающей его связь с Богом, он обладает еще самочинной волей, которая сама есть условие греха и которая влечет его к греховным действиям, разрушая или по крайней мере повреждая нормальную, гармоничную основу его бытия. Автономная воля – стремление к добру и правде – практически неотделима в душевной жизни от воли самочинно-греховной. Конкретно к ней

всегда примешивается элемент произвольности, корысти, гордыни и пристрастия. Праведное моральное негодование неразличимо слито со злобой¹¹⁴.

Праведное моральное негодование неразличимо слито со злобой, ненавистью и мстостью и легко в них вырождается. Активное противоборство злу незаметно переливается в греховное властолюбие, в гибельный деспотизм. Исторический опыт показывает, что все духовно-общественные движения, направленные на благоую цель, нередко вырождаются, увлеченные греховными силами властолюбия и корысти, переходят в состояние, когда лозунги добра и святости становятся лишь лицемерным прикрытием греховных человеческих вожделений, и жизнь не только совершенствуется, а, напротив, начинает еще больше страдать от господства зла. Всякая власть развращает, невольно склоняет человека к самовозвеличиванию.

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

Христианство, как оно представлялось первым своим проповедникам, вовсе не стремилось к какому бы то ни было общественному перевороту: вся задача его состояла в религиозно-нравственном возрождении отдельных людей ввиду наступающей кончины мира. Признавая государство только как сдерживающую, репрессивную силу, христиане отнимали у него всякое положительное, духовное содержание. Для первоначальных христиан вселенная разделялась на два царства – царство Божие, состоявшее из них самих, и царство злого начала, состоявшее из упорных язычников. Такое воззрение развивалось, например, Августином Блаженным в его книге «О граде Божием».

Христиане считали, что надлежит не искушаться видимым господством зла и не отрекаться ради него от невидимого добра – это подвиг веры. Зло кажется повсеместным, неуничтожимым. Действительно, для служения добру человеческая природа кажет-

ся вполне готовой и пригодной. В достижении общественного идеала все дурные страсти, все злые и безумные стихии человечества найдут себе место и назначение. Такой общественный идеал стоит всецело на почве господствующего в мире зла. Он не предъявляет своим служителям никаких нравственных условий, но ему нужны не духовные силы, а физическое насилие. Такой идеал требует от человечества не внутреннего обращения, а внешнего переворота.

Русские религиозные философы считали человеческую природу злой в своем исключительном эгоизме и безумной в своем стремлении осуществить этот эгоизм. Человек, который, к примеру, основывает свое право действовать и переделывать мир на свой манер, по своему существу убийца. Он неизбежно будет насиловать и сам неизбежно погибнет от насилия.

Зло бывает или безусловное (как, например, смертный грех, вечная гибель), или же относительное, то есть такое, которое может быть меньше другого зла и сравнительно с ним должно считаться добром (например, хирургическая операция для спасения жизни). В.С.Соловьев иллюстрирует эту мысль таким примером. Всякий согласится, что выбрасывать детей из окошка на мостовую есть само по себе дело безбожное, бесчеловечное и противоестественное. Однако если во время пожара не представляется другого средства извлечь несчастных младенцев из пылающего дома, то это ужасное дело становится не только позволительным, но и обязательным. «Очевидно, правило бросать детей из окошка в крайних случаях не есть самостоятельный принцип наравне с нравственным принципом спасания погибающих; напротив, это последнее нравственное требование остается и здесь единственным побуждением действий; никакого отступления от нравственной нормы здесь нет, а только прямое ее приложение способом хотя неправильным и опасным, но таким, однако, который в силу реальной необходимости оказывается единственно возможным при данных условиях»¹¹⁵.

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

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

Эрих Фромм в своей работе «Душа человека» ставит вопрос: «человек – волк или овца?». Одни полагают, что люди – это овцы, другие считают их хищными волками. Обе стороны могут привести аргументы в пользу своей точки зрения. Тот, кто считает людей овцами, может указать хотя бы на то, что они с легкостью выполняют приказы людей, даже в ущерб себе. Он может также добавить, что люди снова и снова следуют за своими вождями на войну, которая не дает им ничего, кроме разрушения, что они верят любой несурзаице, если она излагается с надлежащей настойчивостью и подкрепляется авторитетом властителей – от прямых угроз священников и королей до вкрадчивых голосов более или менее тайных оболыстителей.

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

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

Однако если большинство людей – овцы, то почему они ведут жизнь, которая этому полностью противоречит? История человечества написана кровью. Это история никогда не прекращающегося насилия, поскольку люди почти всегда подчиняли себе подобных с помощью силы. Эти люди были не одиноки, они располагали тысячами других людей, которых умерщвляли и пытали, делая это

не просто с желанием, но даже с удовольствием. Разве мы не сталкиваемся повсюду с бесчеловечностью человека – в случае безжалостного ведения войны, в случае убийства и насилия, в случае беззащитной эксплуатации слабых более сильными? А как часто стоны истязаемого и страдающего существа наталкиваются на глухие уши и ожесточенные сердца. Такой мыслитель, как английский философ Томас Гоббс, из всего этого сделал вывод: человек человеку – волк. И сегодня многие из нас приходят к заключению, что человек от природы является существом злым и деструктивным, что он напоминает убийцу, которого от любимого занятия может удержат только страх перед более сильным убийцей.

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

Может быть, есть другое, лучшее объяснение этого удивительного противоречия? Может быть, ответ прост и заключается в том, что меньшинство волков живет бок о бок с большинством овец? Волки хотят убивать, овцы хотят делать то, что им приказывают. Волки заставляют овец убивать и душить, а те поступают так не потому, что это доставляет им радость, а потому, что они хотят подчиняться. Кроме того, чтобы побудить большинство овец действовать как волки, убийцы должны придумать истории о правоте своего дела, о защите свободы, которая якобы находится в опасности, о мести за детей, достигнутых пулей, о поруганной чести.

Не означает ли это, что существуют как бы две человеческие расы – волки и овцы? Кроме того, возникает вопрос: если это не свойственно их природе, то почему овцы с такой легкостью соблаз-

няются поведением волков, когда насилие представлено в качестве их священной обязанности? Может быть, сказанное о волках и овцах не соответствует действительности? Может быть, и в самом деле отличительным свойством человека является нечто волчье и большинство просто не проявляет этого открыто? А может, речь вообще не должна идти об альтернативе? Может быть, человек – это одновременно и волк, и овца, или он – ни волк, ни овца?

Итак, является ли человек по существу злым и порочным, или он добр по своей сути и способен к самоусовершенствованию? Ветхий Завет не считает, что человек порочен в своей основе. Неповиновение Богу со стороны Адама и Евы не рассматривается как грех. Мы нигде не находим указаний на то, что это неповиновение погубило человека. Напротив, это неповиновение является предпосылкой того, что человек осознал самого себя, что он стал способен решать свои дела. Таким образом, этот первый акт неповиновения в конечном счете является первым шагом человека на пути к свободе¹¹⁶.

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

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

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

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

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

Новая книга известных социологов Элвина и Хейди Тоффлер «Война и антивоина». Авторы предостерегают человечество о том, что грядет война кошмарная. Причем не только по способам истребления людей, но и по фантастической возможности манипулирования сознанием народов. Книгу можно рассматривать как колоссальное предостережение, связанное с судьбами человечества. Отнеситесь к войне с полной серьезностью, заклиная авторы, она этого заслуживает. Сразу вспоминаются строчки французского философа Ж.П.Сартра: «когда человек зачарованно начинает смотреть в бездну, бездна начинает смотреть на него». Читатель не найдет в этой работе анализа самого феномена войны, не отыщет

никаких психологических или антропологических откровений. Война – это реальность. Надо сразу переходить к анализу современного состояния вещей.

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

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

Чего все же недостает книге супругов Тоффлер? Простого и естественного вопроса – «Почему война?». Именно так названа известная переписка З.Фрейда и А.Эйнштейна. Потрясенные первой мировой войной, они пытаются осмыслить неизбежность войны. Наивный Фрейд полагал, что войны могут быть предотвращены наверняка, если человечество объединится в установлении центральной власти, которой будет передано право вершить правосудие над всеми конфликтами интересов. Существуют два необходимых для этого условия: создание верховной власти и наделение ее необходимой силой. Примерно так же рассуждают и супруги Тоффлер. Установить контроль, обеспечить наблюдение. Вразумить. Однако мы знаем сегодня, что наличие ООН и наделение ее всякими правами вовсе не помешало НАТО бомбить Югославию.

В наши дни рассуждения Фрейда вызывают легкую улыбку. Пытаться избавиться от агрессивных склонностей людей бесполезно. Нет такой расы или такого региона земли, где жизнь проходит в спокойствии, где нет ни принуждения, ни агрессивности. Не возникает вопроса о полном избавлении от человеческих аг-

рессивных импульсов. И все же, достаточно, мол, изменить их направление до такой степени, чтобы эти инстинкты не искали своего выражения в войне. Против разрушения следует пустить в ход Эрос. Все, что способствует росту эмоциональных связей между людьми, будет работать против войны. Следует также подчинить инстинктивную жизнь диктатуре разума. Наивно. Однако это не избавляет социологов, философов, прогнозистов и психологов от постановки такого вопроса.

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

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

Мортификация принимает различные формы и становится специфической проблемой современности. По сути, это блокирование чувств, эмоций и самих восприятий, что само по себе напоминает смерть. В крайних условиях, например, в лагерях смерти, это явление принимает предельные формы, буквально превращая людей в «ходячие трупы». Но в то же время психическая *mortificatio* есть

и защитный механизм, способный избавить индивид от крайнего психического стресса. Так, смерть близкого человека всегда включает онемение, неспособность поверить в случившееся, что облегчает затем травматический опыт и его символическое осмысление.

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

Многие идеи, выраженные в работе Э.Фромма, широко обсуждаются в современной философской и психологической литературе. Философы анализируют жестокость, которая укоренилась в человеческой природе. Современность оказалась безжалостной. Могущество бесчеловечности и действенность ненависти претерпевают ужасные мутации. «Влюбленное в экологию поколение, – пишет французский философ Андре Глюксманн, – мучилось «выходом из ядерной эпохи» и вот, само того не ведая, оказалось перед горизонтом, к которому еще труднее подступиться, чем к тому, откуда они собирались изгонять демонов. Снова приходится мыслить немыслимое, оставить эру водородной бомбы, чтобы вступить в эпоху бомбы человеческой»¹¹⁷.

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

Терроризмом является умышленная агрессия против гражданского населения, неизбежно захватывающая врасплох и беззащитного. Одеты ли захватчики заложников или убийцы младенцев в

униформу или нет, используют ли бесполезное оружие или нет, это ничего не меняет. Провозглашают ли возвышенные идеалы – тоже ничего не меняет. Считается только явное намерение, осуществляемое в конкретных действиях с целью стереть с лица Земли не важно кого. Систематическое обращение к захвату средств передвижения, к убийству с помощью смертников наибольшего количества прохожих наудачу определяет стиль специфического противостояния жизни. Новый терроризм объявляет об отрицании всего. Без табу. Без правил. Без стыда и совести. Зачем ему скрывать свою безумную ненависть? Он машет ей как волшебной палочкой.

Традиционная война, какой бы дикой ни была, имеет свой конец. Зато война террористическая, предоставленная безграничному буйству, не знает перемирия. Она заменяет демонстрацию силы демонстрацией ненависти, которая, питаясь собственными гибельными последствиями, становится неугасимой. Сегодня захваченная школа, завтра взорванная ядерная электростанция? Почему нет, если этих террористов не заботит ни смерть окружающих, ни их собственная? Бесполезно рассуждать об их небесных или земных мотивах. Их нужно судить по их делам. Это убийцы детей, худшие из убийц, враги человечества, подонки, упивающиеся «живым и восхитительно извращенным ощущением» проливаемой крови, как говорил Варлам Шаламов. Они – первая фигура хаоса.

А.Глюксманн пытается проследить антропологические истоки жестокости. Он отмечает, что нигилизм реет над человеческими, слишком человеческими различиями, он по ту сторону добра и зла, бытия и небытия, истины и лжи. «Ницше, гораздо более эйфорический, чем о нем говорят, открыл три стадии согласия на жестокость, чтобы воспеть их триумфальное следование друг за другом: после верблюда, который терпит, является лев, который преступает и крушит, наконец – дитя, «невинность и забвение», вечное возвращение, позволяющее себе все что угодно, поскольку не ведает смерти. Давайте научимся различать за розовым нигилизмом Заратустры черный нигилизм эскалации конца света, когда взрослые, прикинувшиеся детьми, освободив себя «святым словом утверждения» с ошеломляющей легкостью превращаются в убийц этих самых детей и кричат, что неповинны в избиении младенцев»¹¹⁸.

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

Гуманистические формулы кажутся непогрешимыми. Однако какова их изнанка? Инженер Верно из романа А.Платонова постоянно воображает «радостную участь человечества». Но он все же размышляет, сколько гвоздей, свечек, меди и минералов можно химически получить из тела умершей. «Зачем строить крематории? – с грустью удивился инженер. – Нужно строить химзаводы для добычи из трупов цветометзолота, различных стройматериалов и оборудования...».

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

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

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

Многообразие естественных ритмов, если дополнить рассуждение Фромма, некрофил хотел бы подменить искусственной пульсацией, безжизненным шевелением, устремленным к окончатель-

ной остановке. Этот пункт назначения не имеет ничего общего с нирваной, где блаженство рождено воссоединением с духом. Здесь всевластие распада, самодержавие смерти... Бытие разворачивает себя в механических конвульсиях, предвещающих финальное распыление. Жизнь предстает как торжествующая трагедия смерти. И аналог этих автоматических ритмов, понятное дело, можно отыскать в феномене техники.

Преклонение перед этой псевдожизненной пульсацией не упало с неба. Ему предшествовал некий вывих сознания, которое отвергло универсальность и полнозвучие бытия. Человек, по словам М.Волошина, разъял вселенную на вес и на число. Освободил заклепанных титанов. Вселенная предстала перед ним как черный негатив. Прав был поэт, сказав, что точно так осознала бы мир сама себя постигшая машина.

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

Фромм показывает, что стремление к жизни и тяга к разрушению не являются взаимно независимыми факторами. Они связаны обратной зависимостью. Чем больше проявляется стремление к жизни, чем полнее жизнь реализуется, тем слабее разрушительные тенденции. Чем больше стремление к жизни подавляется, тем сильнее тяга к разрушительности. Разрушительность – это резуль-

тат непрожитой жизни. Индивидуальные или социальные условия, подавляющие жизнь, вызывают страсть к разрушению, наполняющую своего рода резервуар, откуда вытекают всевозможные разрушительные тенденции – по отношению к другим и к себе.

Работа Фромма содержит в себе не только философско-антропологические прозрения и открытия. Она заставляет аналитично и с предельным вниманием отнестись к историческому творчеству. Жизнь человеческого рода, если не соотнести ее с предостережениями философской антропологии, может быть чревата глубинными разрушительными последствиями. Они пагубны не только для социума, но способны деформировать самого человека, его природу. Эти размышления, направленные на насыщение человеческой души «любовью к жизни», способны придать философской рефлексии Фромма социальную глубину и конкретность.

ГЛАВА 8. МУЖСКОЕ ИЛИ ЖЕНСКОЕ

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

Все рассмотренные до сих пор основные экзистенциальные феномены, по мнению Финка, суть не только существенные моменты человеческого бытия, но также и источник человеческого понимания бытия, не только онтологические структуры человека, но и смысловой горизонт человеческой онтологии. Тот род и способ, каким мы понимаем бытие, как мы рассматриваем многообразное сущее, как мыслим себе очертания вещи, делаем различие между безжизненным и одушевленным бытием, между видами и родами разнооформленных вещей, как мы толкуем сущность и существование, различаем действительность и возможность, необ-

ходимость и случайность и тому подобное – все это определено и обусловлено своеобразием нашего разума, структурой познавательной способности. Но ведь наш разум есть разум открытого смерти и смерти предуготовленного существа, разум действующего, трудящегося и борющегося создания, разум преимущественно практический, наконец – разум творения, раздвоенного на две полярные формы жизни и томящегося по единению, исцелению и восполнению. Наш разум не безразличен по отношению к основным феноменам нашего существования, он неизбежно является разумом конечного человека, определенного и обусловленного в своем бытии смертью, трудом, господством и любовью.

Финк отмечает, что конечность человеческого разума постигается недостаточно, когда ее истолковывают в качестве ограниченности, суженности, стесненности, то есть пытаются определить через дистанцию, отделяющую человеческий разум от некоего гипотетического разума божества или мирового духа. Измеренный божественной меркой, человеческий разум оказывается несущественным, убогим, жалким, тусклым огоньком, изгнанным в дальние дали от сияния, озаряющего вселенную. Разум бога не знает ни смерти, ни труда, ни господства над равным, ни любви как стремления по утраченной другой половине своего бытия. Считается, что божественный разум безграничен, закончен, завершен и блаженно покоится в себе. Для нас непостижимо, каким образом бог понимает бытие, исходя из своего всемогущества, всеприсутствия и всезнания. Но поэтому он и не может быть меркой для конечного человеческого разума. Всякая попытка уподобить себя богу есть высокомерие. Неоднократно в истории западной метафизики создавалась трагическая ситуация, в которой истолкование бытия человеком связывалось с желанием поставить себя на место божественного разума или хотя бы по аналогии снять «дистанцию», перебросить мостик между конечным и бесконечным бытием с помощью *analogia entis*. С этой традицией следует порвать, если мы готовы вступить в истину нашего конечного существования и адекватно воспринять нашу антропологическую реальность.

О том, как Эрос в своей последней смысловой глубине отнесен к бессмертию смертных, Платон высказывает в «Пире» устами пророчицы Диотимы: тайна всякой человеческой люб-

ви – воля к вечности во времени, влечение к устоянию, к длительности именно конечного во времени человека, гонимого раздирающим потоком времени, знающего о своей бренности. К тому, что без труда дается бессмертным богам в их самодостаточности, стремятся смертные люди, которые не в состоянии уберечь свое бытие от разрушительной силы времени, – и они почти обретают вечность в объятии. Возможно, доставляемое Эросом переживание вечности содействовало выработке человеческого представления о вечности и бессмертии богов, содействовало возникновению понятия бытия, разделившего смертное и бессмертное: бытие во времени и бытие по ту сторону всякого времени. Возможно, в человеческой любви коренится та поэтическая сила, что создала миф, и тогда Эрос на самом деле оказался бы старейшим из богов.

В мировой философской литературе, посвященной любви, два имени нередко соседствуют – Платон и Фрейд. Да, по глубине и мощи идей, направленных на постижение феномена, австрийского ученого можно поставить рядом с античным мудрецом. Два глубочайших переворота в постижении Эроса. Натолкнувшись на одинаковые обнаружения человеческой природы, Платон и Фрейд создали две радикально противоположных концепции. Один стремился к философскому истолкованию Эроса, другой – к научному. Опыт этой контроверзы поучителен.

Фрейд нередко ссылается на «божественного Платона», пытается отыскать у античного мудреца основу для собственных прозрений. Тот и другой трактуют Эрос как изначальную мощную страсть. Но как объяснить это поразительное обнаружение человеческой природы? Многообразные проявления Эроса – таинство. Их нельзя осознать из чисто натуралистических предпосылок. Платон сразу же отказывается от такой попытки. Иное дело Фрейд.

Природа, разумеется, могла позаботиться о том, чтобы тела созданий оказались анатомически разными. Но неужели разделенность плоти может объяснить огромную силу страсти? Трепетное, многообразное и неодолимое влечение трудно выводится из простой констатации – мужчина совсем иначе устроен, нежели женщина. Остается загадкой, как появился половой инстинкт. Фрейд признает, что наука еще мало знает о происхождении пола. Луч гипотезы, сообщает он, не проникает в этот мрак неведения.

У Платона вообще иная – мифологическая, философская конструкция. Она может показаться наивной, надуманной. Зато эта версия глубже, метафизичнее. Она заставляет обдумать возможные следствия из однажды сделанного допущения. Само оно восхитительно: когда-то мужчина и женщина были чем-то единым. Глубинные и парадоксальные обнаружения Эроса – из этого первоначала...

Платон вложил в уста Аристофана в «Пире» слова, которые разъясняют нам, что наше тело имело раньше совсем иной вид, чем теперь: «Прежде всего, люди были трех полов, а не двух, как ныне, – мужского и женского, – ибо существовал еще третий пол, который соединял в себе признаки этих обоих». Все, однако, у этих людей было двойным; у них, значит, было четыре руки и четыре ноги, два лица, двойные половые органы и т.д. Зевса уговорили разделить каждого человека на две части, «как разрезают перед засолкой ягоды рябины или как режут яйцо волоском... И вот когда тела были таким образом рассечены пополам, каждая половинка с вожделением устремилась к другой своей половине, они обнимались, сплетались и, страстно желая срастись, умирали от голода...»¹¹⁹.

Андрогин – существо, сочетающее в себе мужское и женское начала, мужские и женские половые признаки, также называемое гермафродитом по имени греческого бога, сына Гермеса и Афродиты. Андрогиния (от греч. andro – мужской и gyn – женский) – смешение традиционных мужских и женских качеств. Интересно, что тема андрогинности возникает в мифологии разных народов. Двуполыми чертами наделялись боги, перволюди, мифические предки. По всему миру находят двуполых богов плодородия. Иногда встречается расщепление мифологического образа на мужской и женский при сохранении одного имени: Агни-Агнайн, Главк-Главка, Янус-Яна, Либер-Либера и др. Знаменитый миф, воспроизведенный в «Пире» Платона, повествует о первых людях, которые, будучи разделены Зевсом на две части, с тех пор ищут каждый свою половинку. Похожие представления засвидетельствованы в Упанишадах («Брихадараньяка»).

Многие мистики полагали божество двуполым: в даосизме и тантризме в этом качестве часто изображалась пара влюбленных. В явном виде подобная концепция выражена в герметическом корпусе. «Ум же бог, будучи муже-женского пола и являясь жиз-

нью и светом, породил словом другой Ум – Демиурга». «И когда исполнился период, весь половой союз был разорван по воле бога, все обополюе существа вместе с Человеком разделились и стали мужские и женские сами по себе». Идея сочетания мужского и женского начал часто встречается у гностиков. Христианский гностицизм изобилует представлениями о том, что только воссоединившееся человечество обретает всемогущество, вечную жизнь и Царствие Небесное. Апокрифические евангелия от Фомы и Филиппа приводят слова Иисуса о том, что два станет одним, а разделенное воссоединится.

Фигура, воплощающая соединение противоположностей, играла чрезвычайно важную роль у алхимиков, откуда ее воспринял Якоб Бёме. Согласно Бёме, София, Божественная Премудрость, отделилась от Первоначального человека, когда тот попытался установить господство над ней. Мистик сопоставляет этот эпизод с распятием Христа. Всякая любовь мужчины к женщине есть в действительности мистическая тоска по своей утраченной части, Божественной Мудрости.

Миф об Андрогине выражает тоску по расколотости человеческого бытия. Человек пытается обрести утраченную цельность. Эрос есть величайшая неостановимая страсть, смутное томление по единению, таинственная устремленность людей, обреченных на смерть, к некоей вечной жизни. Влечение и утрата, гибель и обретение... Эту догадку Платон высказал в «Пире» устами пророчицы Диотимы: тайна всякой любви – тоска по вечности, стремление человека устоять перед разрушительным потоком времени. Гонимый страхом смерти, человек возрождает себя в другом существе. Любовь – это вызов вечности перед фактом человеческой бренности.

Согласно Платону, рождение пола – разрыв в первоначальной, единой и могучей природе. Переживание вечности, которое достигается в Эросе, обеспечивает постижение божества, бессмертного и неустрашимого. Бытие разделено на два мощных потока – бытие во времени и бытие вне всякого времени. Любовь – это томительное чувство воссоединения в целостное бытие, в одну индивидуальность. Несомненно, зачатки самых различных переживаний Эроса есть в каждом человеке. Будучи целомудренным, он знает подземные толчки страсти. Предаваясь вожделению, испытывает

силу земных наваждений. Трепеща от дьявольских внушений, обретает себя в живой любви. Ведая об утонченных изысках страсти, вместе с тем догадывается о ее исчерпанности... Любовные чувства архетипны. Но культура, безусловно, оказывает воздействие на эротику. Господствующие стандарты определяют форму массовых переживаний. Аскетизм замещает оргиастические страсти, сексуальное буйство то и дело сменяется целомудрием.

В древние времена, как на Востоке, так и на Западе существовало единое онтологическое представление о двух началах: мужском и женском, результатом взаимодействия которых и является развитие и становление всего сущего. Такие мыслители древности, как Платон, Аристотель, Плотин в своих учениях отталкивались от этого взаимодействия как источника происхождения жизни. В мистериальных культах каждый раз возобновлялось это «происхождение», особенно это относится к культу Диониса. В традиционной китайской космогонии, появление Инь и Ян знаменует собой первый шаг от недифференцированного, хаотического (хунь дунь) единства к многообразию.

Миф об Андрогине содержит в себе кристаллизацию бессознательного, смысл которого отражает представление о слитности мужского и женского. Понятие бисексуальности неразрывно связано в истории психоаналитического движения с именем В.Флисса. Это понятие существовало в философской и психиатрической литературе 1890-х гг., однако именно Флисс познакомил с ним Фрейда, как об этом свидетельствует их переписка. В.Флисс придавал большое значение фактам, указывающим на биологическую бисексуальность. Для него бисексуальность – это универсальный человеческий феномен, вовсе не ограниченный случаями патологической гомосексуальности и приводящий к важным психологическим следствиям.

О.Вейнингер в книге «Пол и характер» (1903) отмечает бисексуальность каждого человеческого существа, наличие в нем в разных пропорциях и мужских, и женских черт характера. Он ссылается на установленный эмбриологией факт недифференцированности первоначального, эмбрионального строения человека, растений и животных. У человеческого зародыша до пятой недели нельзя определить пол, в который он впоследствии разовьется. Только после пятой недели начинаются те процессы, которые

к исходу третьего месяца беременности заканчиваются односторонним развитием первоначально общего обоим полам строения. В дальнейшем процесс приводит к выработке определенного (в сексуальном смысле) существа. Это двуполое, бисексуальное строение всякого, даже самого высшего организма, подтверждает тот факт, что признаки другого пола всегда остаются, а не исчезают, и у однополого существа, растительного, животного и человеческого. Дифференциация полов, разделение их никогда не бывает совершенно законченным. Все особенности мужского пола можно найти, хотя бы и в самом слабом развитии, и у женского пола. «Таким образом, мужчина и женщина являются как бы двумя субстанциями, распределенными в самых разнообразных смешениях в живых индивидуумах, причем коэффициент ни одной из этих субстанций не может равняться нулю. Можно даже сказать, что в области опыта нет ни мужчины, ни женщины. Существует только мужественное и женственное»¹²⁰.

По мнению Н.А.Бердяева, один из главных источников одиночества человека лежит в поле. Человек есть существо половое, т.е. половинчатое, разорванное, не целостное, томящееся по восполнению. Пол вносит глубокий надрыв в «я», которое бисексуально. «Я» целостное и полное было бы муже-женственным, андрогинным. Преодоление одиночества в общении есть прежде всего преодоление одиночества полового, выход из уединения пола, соединение в половой целостности. Самый факт существования пола есть уединение, одиночество и томление, желание выхода в другого. Но физическое соединение полов, прекращающее физическое томление, само по себе одиночества еще не преодолевает, после него одиночество может сделаться более острым¹²¹.

Ю.Эвола в книге «Метафизика пола»¹²² предваряет анализ развития архетипических образов историческим экскурсом. Персонифицированный смысл женского начала архетипически воплощен в божественных образах. Все множество его смыслов и проявлений можно свести к двум основным архетипам – афродитическому и деметрическому, иначе говоря, матери и любовницы. Деметрический тип был известен всему западному миру со времен позднего палеолита, в течение всего неолитического периода, в эпоху богинь-матерей доэллинских цивилизаций на всем пространстве от Пиренеев до эгейской культуры, от Египта до Месопотамии,

до еще доарийской Индии и Полинезии. Человек всегда ощущал связь с проявлениями высших начал. Все, что происходило с ним, он воспринимал как проявление божественных сил. Поэтому и связь его с этими силами была глубинной и органичной. Никак не отделяя себя от жизни природы, замечая ее вечное обновление и увядание, он видел, что в существовании рода имеются те же закономерности: человек рождается и умирает. Чтобы умиловать те высшие силы, которые этим руководят, были разработаны специальные практики, позволяющие удалить или усилить энергии. На этом и построены мистериальные культы, например в честь Диониса. Чтобы прорваться к тем высшим силам, надо было объединиться, создать единое энергетическое поле и как бы вернуться в первоначальное состояние единства и неразделенности.

Для Юнга единство жизни и сознания есть Дао... Дао направляет движение. Действие преобразуется в недействие. Андрогинность, по Юнгу, это возвращение к самому себе. Юнг занимался тем «андрогином», который сокрыт в каждом человеке. Он проделывал это воссоединение не на уровне бытия, а на психологическом уровне каждого отдельного сознания, путем интеграции бессознательного с сознанием. Этот синтетический процесс Юнг называл «индивидуацией». Со времен разделения сознания на Логос и Иное, «иное» приобретает характер негатива, как темное женское начало, противоположность светлому мужскому «логосу». Поэтому и его интеграция в сознание носит характер снисхождения в акте соединения двух начал, осознание же происходящего есть процесс восхождения.

Юнг показывает, что для мужчины в качестве реального носителя душевного образа больше всего подходит женщина, вследствие женственной природы его души, для женщины же – больше всего подходит мужчина. Всюду, где есть безусловное, так сказать, магически действующее отношение между полами, дело идет о проекции душевного образа. Поскольку такие отношения встречаются часто, то, должно быть, и душа часто бывает бессознательна, ибо многие люди, видимо, не сознают того, как они относятся к своим внутренним психическим процессам. Так как эта неосознанность всегда сопровождается полным отождествлением с персоной, то, очевидно, такая идентификация должна встречаться часто. Это совпадает с действительностью, постольку, поскольку на самом деле

очень многие люди вполне отождествляются со своей внешней установкой и поэтому не имеют сознательного отношения к своим внутренним процессам. Однако бывают и обратные случаи, когда душевный образ не проецируется, а остается при субъекте, откуда постольку возникает отождествление с душой, поскольку данный субъект оказывается убежденным в том, что способ его отношения к внутренним процессам и есть его единственный и настоящий характер. В этом случае персона вследствие ее неосознанности проецируется и притом на объект того же пола, а это является во многих случаях основой явной или более скрытой гомосексуальности или же переноса на отца у мужчин и переноса на мать у женщин. Юнг мечтал о воссоздании целостности духовно-телесной жизни человека, о возобновлении присутствия вечности в человеческом существовании. Все творчество Юнга проникнуто стремлением воссоздать единство науки и религии, сознания и жизни, интимного и вселенского в человеческом бытии – единства, которое было жизненным идеалом китайских даосов.

Онтологически любовь едина, как едино вселенское начало мистики. Это и есть первое раскрытие естества Реальности, ее первичное абсолютное откровение, нераздельное с ним, единосущное. Это и есть женская ипостась Божества. Любовь плоти перестает быть любовью духа, когда она забывает о ней, действует помимо нее, противопоставляет ей себя. Любовь духа раскрывается в эмпирическом сознании лишь в приближении его к индивидуальному Я, в утверждении своей самобытности. Человек делается способным к любви духа лишь поскольку он сумеет осознать себя как особое единство, способное гармонически отразить в себе все целое и восполнить его собою. Поэтому любовь есть сокращение мира до единичного существа и распространение единичного существа даже до Бога (Бальзак). Быть способным к любви духа – это значит прежде всего сознавать свой собственный дух, подняться над изменчивым круговоротом форм и явлений и тем сопричислиться к бессмертию. Только бессмертное обладает даром духовной любви и, обратно, любовь духа есть стихия бессмертия. Эта доктрина одинаково возвещалась нам Бхагават Гитой и Евангелием, Элладой и Каббалой, Кораном и Гегелем. Она открывалась в мистериях во все века и у всех народов. Любовь – это единственный путь к вечной жизни.

Любовь плоти всегда исполнена бесконечной тоски. Она стремится замкнуться в себе, спрятаться, стать невидимой. Она стыдится самой себя, жаждет быть прикрытой и одинокой. Но если она достаточно сильна, чтобы ниспровергнуть стыд, она тотчас же становится тираном, неопишущим по своей лютости. Любовь плоти есть истинный палач. Ее леденящие порывы стремятся все и везде ниспровергнуть и окружить себя ореолом скорби и страдания. Чем дерзновеннее плотская любовь, тем более она жестока, тем кровавее ее ореол. На пути развития человека любовь плоти неизменно раскрывается первой, и только в ее опыте постепенно развивается жажда высшей любви¹²³.

Целостность культуры поддерживается гармонией мужского и женского начал. Однако в истории этот баланс зачастую нарушался в пользу одного из полюсов. «Основным носителем культуры-эйдоса традиционно выступала женщина. По мере того, как патриархальным логосом была выработана мифология несущественного, отсталости, невежественности эйдоса, женщина оказалась вторым полом. Чтобы стать агентом цивилизации, ей оставалось заимствовать социальные стереотипы грубой половины логизированного человечества. Эмансипация привела ее к маскулинизации и вместе с тем к практическому признанию своего поражения. Это лишь обострило гендерную проблему, и в конечном счете, права на жизнь культуры-эйдоса»¹²⁴.

Феномен семьи – древний социальный институт. В истории человечества он существовал в многообразии вариантов. Иногда философы полагали, что этот институт может исчезнуть и уступить место другим формам связи между людьми (Ф.Энгельс). Многие исследователи пишут сегодня о принципиальном преобразении семейных отношений (Э.Тоффлер). Нередко возникало представление о том, что семья – это тот очаг, где реализуется прелесть человеческой жизни (А.С.Макаренко).

Феномен семьи получил разностороннее истолкование в психоанализе. З.Фрейд связал с комплексом Эдипа характер семейных отношений. По Фрейду, отношения в семье зависят от того, насколько успешно прошел индивид стадии психосексуального развития.

Э.Фромм критиковал З.Фрейда за универсализацию типа буржуазной семьи, полагая, что отношения в семье не менялись на протяжении многих веков. Фромм сослался на исследования

Й.Бахофена, который сопоставил два типа семейных отношений – матриархата и патриархата. Он связал также эти формы семейных связей с анализом социальных характеров.

К.Хорни пыталась восстановить в психоанализе культ женщины, женственности и семьи. Разрабатывая программу реконструкции психоанализа, она показала, что институт семьи складывается по-разному в разных культурах. Эту тему развил еще дальше Э.Эриксон, используя материалы полевых исследований.

Французский психоанализ радикально изменил тему семьи и семейных отношений. Современные аналитики считают, что дети должны жить отдельно от родителей. С этой точки зрения многие авторы критикуют тип российской семьи как построенный на доэдипальных отношениях.

Ж.Лакан ввел понятие «сексуации», которое определило новую трактовку семьи как социального института. Человек, по его мнению, отождествляет себя не с моделью мужественности или женственности вообще. Радикальным фактором оказывается отношение субъекта к наслаждению. При этом происходит и преобразование идентичности. Семейные отношения могут, по Лакану, строиться поверх эдипальных связей. Они вовсе не сводятся к структуре желания отца или матери. Переосмысливая гендерные факторы, Лакан рассматривает феномен семьи, не прибегая к анализу ни сексуальности, ни гендерной идентичности.

Ж.Бодрийяр анализирует феномен семьи через призму общества, которое теряет трансцендентность, где исчезает социальность и само понятие социальности. Современное состояние мира французский философ характеризует как состояние после оргии. Оргия – это каждый взрывной момент в общественной жизни, момент освобождения в какой бы то ни было сфере. Освобождения политического и сексуального, освобождения сил производительных и разрушительных, освобождения женщины и ребенка, освобождения бессознательных импульсов, освобождения искусства. И вознесения всех мистерий и антимиистерий.

Сегодня клинический материал требует особой оценки, которая не может оказаться равнодушной к социальным аспектам семьи. Этот тезис можно подтвердить практикой семейного консультирования, анализом феномена гражданского брака и современных форм семейных отношений.

Как достигается равноправие полов? Разумеется, не подражательным заимствованием мужских или женских стереотипов. Гармония обеспечивается признанием равноценности двух культур – культуры-логоса и культуры-эйдоса.

Многие исследователи характеризуют современную культуру как женскую, придавая этому факту негативный смысл. Так А.В.Филиппович и В.Н.Семенова, критикуя постмодернизм, отмечают, что в их трактовке гендерных проблем нет ничего оригинального¹²⁵. Они указывают на тот факт, что половое разделение бинарных понятий прекрасно осознавали в античной традиции. В платоновском «Тимее» космический Ум (идея) характеризовался как праотец, а его диалектическая противоположность – материя – как мать. Их соединение дает рождение физическому космосу, в котором присутствуют черты духовного и физического, мужского и женского. В античной философии дух рассматривался как мужское начало, выражая при этом не только понятийные, но и родовые, мифологические черты. Это не давало, впрочем, повода античным философам рассуждать о «фаллологоцентризме».

Критикуя постмодернизм, названные авторы отдают явное предпочтение мужскому началу культуры. Поэтому они отмечают, что проблемы пола поднимаются постмодернизмом не случайно: в противовес мужскому, мужественному характеру метафизики, который является наследием сурового характера классической греческой философии, современная философия носит женственный, истеричный и хаотичный характер.

Женский характер современной культуры, по их мнению, проявляется во всех сферах жизни от политики и экономики до науки, моды и семейных отношений. В современной политике повсеместно обнаруживается бесхребетность, отсутствие политической воли, разумности, целеустремленности, жалкий сюминутный прагматизм. Номинально это эра либеральной демократии, правление большинства, то есть необразованного плебса, людей из толпы, бывших крестьян, ремесленников и торговцев, а на деле господство безвольных и серых политиков, не принимающих никаких самостоятельных решений, а являющихся лишь «свадебными генералами», марионетками, управляемыми олигархическими кругами.

Женскость современной западной цивилизации проявляется и в признании экономики ведущей сферой человеческой жизни, в приоритете материальных ценностей в современной культуре потребления, в культе чувственных наслаждений. Отсюда безволие и изнеженность современного человека, насквозь пропитанного идеологией потребления, не способного к самостоятельному и ответственному принятию решений; отсутствие харизматичности, рабская психология конформизма, покладистости и покорности, терпения и смирения. Женские мотивы можно заметить и в кризисном характере современной фундаментальной науки, оказавшейся неспособной решить практически ни одной глобальной проблемы, а также в бурном развитии «прикладных» наук, например синергетики, психологии, социологии, которые описывают реальность, не обнаруживая в ней ни смысла, ни цели.

Откуда же эта женоподобность культуры постмодерна? А.В.Филиппович и В.Н.Семенова полагают, что западноевропейская метафизика, начиная с апологетов и заканчивая философией XX в., является в широком смысле христианской, впитавшей в себя идеи двух противоположных традиций: античной и иудейской. Для античной традиции, сущность которой выражал ставший ключевым влиянием христианства платонизм, был характерен приоритет разума над чувствами и верой, духовного над материальным, систематичность, диалектичность, телеологичность, что является характеристиками мужского начала. Для иудейской же традиции в целом характерен приоритет чувственности, веры над разумом, то есть иррационализм, из которого вытекают, импульсивность, бессистемность, хаотичность, бессмысленность, множественность, связь с материей, то есть хтонические мотивы, что является проявлением женского начала.

Авторы усматривают «порчу» современной культуры в иудаизме. Размышления на эту тему в книге О.Вейнингера «Пол и характер», опубликованной в начале XX века, – отмечают они, – произвели фурор в кругах европейской интеллигенции. Эта книга позволяет прояснить истоки женского характера постмодернизма, противостоящего мужскому характеру классической философии. Именно мирозерцание иудаизма, то, что Вейнингер называл идеей «еврейства», лежит в основе постмодернистского проекта, определяя его женский, бесформенный и хаотичный характер. Достаточно

вспомнить критику Деррида метафизической традиции за так называемый фаллоцентризм, то есть за приоритет мужского начала, творческого, активного, рационального, синтезирующего, которое якобы ущемляет женское начало в предшествующей традиции.

Все эти соображения интересны. Однако они направлены против действительного равновесия в культуре, которое, как уже отмечалось, достигается не путем противопоставления мужского и женского начала, а в результате их равнодействия.

Феномен женственности в современном общественном сознании нередко подвергается сомнению. Десятки идеологических позиций (феминизм, унисексизм и др.) оспаривают ценность женского облика и женского характера поведения. Скрытой тенденцией этих умонастроений является представление о возможной унификации полов. Набрасывая эскиз философской антропологии, Кант писал о том, что в организацию женщины предусмотрительностью природы вложено больше искусства, чем в организацию мужчины¹²⁶.

По мнению Канта, при разделении полов каждая сторона должна в развитии культуры превосходить другую по-разному: мужчина женщину своей физической силой и своим мужеством, а женщина мужчину – своим природным даром овладевать склонностью к ней мужчины. Вот почему, считал немецкий философ, при создании философского учения о человеке исследователей должен в большей степени интересоваться пол философского антрополога.

Женскому полу свойственны слабости. Так как природа доверила женскому лону свой самый ценный залог, а именно род человеческий в зародыше, через который вид должен размножаться и увековечить себя, то это и определяет в значительной степени значение женственности. По убеждению Канта, женские добродетели и пороки отличаются от мужских не столько по роду, сколько по мотивам. Она должна быть терпеливой, он должен быть терпимым. Она – чувствительна, он – впечатлителен. В хозяйстве дело мужчины – приобретение, дело женщины – бережливость. Мужчина ревнует, когда любит; женщина ревнует и не любя, ибо она теряет из круга своих поклонников столько мужчин, сколь начинают ухаживать за другими женщинами. Мужчина имеет вкус для себя, женщина делает себя предметом вкуса для каждого.

Как девочки, так и мальчики страдают под давлением все уравнивающего воспитания. По убеждению О.Вейнингера, всякое определение понятия женственности, которое видело бы сущность ее в потребности лично пережить половой акт и находиться в обладании мужчины, – было бы слишком узко. Всякое утверждение, что единственное содержание женщины представляет ребенок, или муж, или оба вместе – слишком широко. Вот что писал Вейninger: «В противоположность мужчине, который выше всего ставит чистоту, невинность и в своей эротической потребности жажде видеть в женщине олицетворение этой высшей идеи девственности, у женщины мы видим постоянное стремление осуществить половой акт»¹²⁷.

Смысл мужчины и женщины может быть познан только исключительно при совместном исследовании и сопоставлении. Только отношения их друг к другу могут дать ключ к раскрытию их сущности. Перед законом во всех цивилизованных странах мужчины и женщины сейчас равны. В политике, управлении, бизнесе, то есть там, где энергия человека резко увеличивается путем подчинения и использования энергий множества других индивидов – женщина редко достигает заметных вершин, а исключения типа крупной фирмы или государства лишь подтверждают это правило. Честолюбие, властолюбие, потребность самоутвердиться через высокую социальную роль у мужчин в среднем гораздо слабее, чем у женщин. Матриархат где-либо и когда-либо в прошлом – скорее произвольные умопостроения историков. Никаких достоверных аргументов в его пользу нет.

Антропологическая катастрофа наших дней обнаруживается в том, что гендерная дистанция сокращается. Мы становимся транс-секуалами в смысле символики. Это, по мнению Ж.Бодрийера сродни биологическим мутантам.

ГЛАВА 9. СОЗНАТЕЛЬНОЕ ИЛИ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ

Контрорверза сознания и бессознательного выражает еще одно противоречие человеческой природы. Расколотость человеческого бытия в данном случае состоит в том, что сознание и бессознательное, точно демоны, растаскивают человека в разные стороны. Французский философ О.М.Айванхов отмечал, что человеческое существо обладает способностью осознавать самого себя, иначе говоря, размышлять, наблюдать и анализировать свой внутренний, невидимый, но всегда действующий мир: мир своих мыслей, чувств, желаний и своей воли. Но Я, которое осознает человек, не может быть осознано раз и навсегда, ибо большей частью пребывает в подсознании. Нам удастся вывести на экран сознания лишь незначительную часть своих подсознательных образов.

Сознание – состояние человека, в котором он осознает себя, в противоположность состояниям сна, комы, амнезии, а также, особая, присущая человеку, в отличие от животных, способность к самосознанию.

З.Фрейд в ряде статей уподобляет сознание органу чувств, способному воспринимать внутренние, т.е. душевные, психические события и отличать их от внешних восприятий, а также органу, способному быть обращенным как во внутрь, к психической деятельности, так вовне, к окружающей среде.

Кроме того, по сравнению с предсознанием и бессознательным сознание, согласно З.Фрейду, является лишь небольшой частью ума, включающей то, что мы сознаем в каждый данный

момент. Сознание обладает интегративной функцией, которая наиболее ярко проявляется при переводе бессознательного в сознательное.

Сознание органически вплетено в духовный опыт человечества. Появление сознания с его рефлекторным отношением – характерная черта, отличающая человека от животного. Мы до сих пор не можем с определенностью ответить на вопрос об источнике сознания, не можем объяснить, как и почему оно возникло. Поэтому, принимая его существование за само собой разумеющийся факт, можно говорить о тех проблемах, которые возникли с его появлением, а также оценить его роль, что и делает психоанализ.

Сознание развивалось от неопределенного, непрочного к стабильному и прочному. Быть сознательным означает одновременно и проклятие, и благословение. Это нашло свое отражение в мифах о Прометее, об изгнании человека из рая.

Подарив человечеству свет сознания, Прометей испытал за это страшные муки, которые одновременно стали его искуплением. Решившись стать сознательным, подобно Богу, первочеловек был изгнан из райского предсознательного пребывания в Боге, из состояния божественной гармонии, но вместе с тем приобрел свободу выбора между добром и злом. Таким образом, приобретение сознания связано с ощущением страха перед бременем, которое оно возлагает на человека.

Приобретение сознания связано также со страхом потерять его под влиянием бессознательных эмоций. Вот почему понадобились табу и строгие коллективные ритуалы – страх перед последствиями за их нарушение является той уздой, которая держит под контролем бессознательные эмоции.

Благодаря сознанию человек способен разбираться в деталях, задаваться вопросами «зачем?» и «почему?», но это создает драматическую ситуацию: человек боится этих вопросов, ненавидит их, старается ускользнуть, скрыться от них в младенческом состоянии счастья, незнания. В то же время сознание – отличительная черта человека, сила, управляющая им. Появление сознания есть пробуждение от нерелективного состояния гармоничной бессознательности, столкновение с проблемами существования.

Потеря предсознательной инстинктивной безопасности ведет к разрушению устоев жизни примитивного человека, если он не может, не умеет использовать свое сознание, которое предохраняет его от бессознательных сил; он начинает сознавать их при помощи проекции. Сознание примитивного человека еще столь молодо и неразвито, что пока не представляет собой того орудия, пользоваться которым необходимо без колебаний и сомнений, – это должно побуждаться особыми приемами и ритуалами.

С появлением сознания единство жизни расщепляется на множество различных частей. Этот процесс можно проследить на примере развития ребенка. Первоначально ребенок идентичен родительской *Психе*, как бы сливается с ней, но затем из этого океана нетронутого единообразия начинают медленно проступать островки сознания, постепенно расширяясь, образуя маленькую индивидуальность. Важнейшим в этом процессе является тот миг, когда ребенок говорит о себе Я, а не называет свое имя, как это делают другие. За этим Я обнаруживается множество других Я, несхожих с собственным Эго. И, наконец, наступает момент, когда Я испытывает противоречивое отношение к Ты. Начинается конфликтный подростковый период с его борьбой за утверждение собственного Я, отрывом от Эго родителей, учителей.

Пробуждение индивидуальности Эго связано с бесконечной постановкой вопросов «почему?», «зачем?» Ничего не воспринимается само собой, все должно быть объяснено, всему найдена причина. Эти ступени становления индивидуальности ребенка отражают ступени развития человечества в целом.

Эффект появления сознания можно сравнить с мощным психологическим стрессом. Каждому организму присуще стремление к адаптации, но ярче всего эта тенденция проявляется в ситуации, когда организм попадает в новые и неизвестные ему условия. Он либо адаптируется и восстанавливает баланс между силами действия и противодействия, либо погибает.

В психологическом смысле факт появления сознания был для примитивного человека таким сдвигом, рывком, отрывом от определенного набора условий, в которых он привык находиться. Этот факт знаменовал собой нарушение равновесия между предсознательным и биологической средой. Вместо безмятежного пре-

бывания внутри биологических процессов человек, с появлением сознания, внезапно обнаруживает себя стоящим над этими процессами и испытывает потребность в новой адаптации.

С появлением сознания разрушается мир первичной гармонии; предсознательное единство биологического организма и природы распадается на две половины – объект и субъект. Эта двойственность является психологической основой религии, в ней начало всех философий, из нее происходит научный поиск, наконец, она служит той почвой, на которой произрастают мораль и искусство.

Сознательное мышление есть мощная созидательная сила. Сознание – специфически человеческое достижение, существование человека фундаментально и нерушимо связано в факте становления сознания. Однако не следует забывать и о том, что в природе сознательной *Психе* заложено и деструктивное начало. Сознательному предшествует бессознательное, оно есть мать и вечная кормилица. Бессознательное нуждается в своем чаде, чтобы быть реализованным. Сознание черпает силы в бессознательном. Однако всегда существует опасность отрыва сознательного от бессознательного, возможность забыть о его источнике как вместилище инстинктов и супраиндивидуального опыта, или, напротив, полного погружения в утробу матери. В свою очередь, бессознательное из-за своей безличной природы может обернуться против своего чада и разрушить его. И тогда возобладает деструктивное начало.

Только взаимная связь между сознательным и бессознательным является условием их созидательного смысла.

Обозреватель «Московского комсомольца» Юлия Калинина пишет: «Все, что случилось в жизни, помнится потом короткими живыми картинками – будто фрагментами фильма. А сам «фильм про жизнь» – так, чтоб целиком, с начала и до конца, – забывается. Сюжетные линии, сложности взаимоотношений, пробелы и провалы со временем пропадают, растворяются в темноте. При желании, конечно, можно восстановить, вспомнить, в чем было дело. Но для этого надо прикладывать усилия. А без усилий – само собой – из памяти выплывают только разрозненные живые картинки, сохраняющие запах и смысл «той» жизни...

Вот зимнее утро, тусклый рассвет. Больно левую руку. Это мама тянет меня на улицу Бахрушина, торопится отвести в детский сад и успеть на работу, а я телепаюсь за ней в несгибаемых

валенках и думаю: «Почему я – это именно я, а не кто-то другой? Почему именно меня тащат за руку?». И ощущаю такую бесконечность этого вопроса, что дух захватывает.

А вот другое утро, тоже зима, темно, я веду сына в детский сад на Профсоюзной, но он не хочет идти, упирается, и мне приходится брать его на руки – тяжеленного и неповоротливого в валенках и шубе. Он тут же прекращает ныть, выгибается, упираясь затылком в подвязанный шарфом воротник, замирает и молча смотрит в синее небо с гаснущими звездами.

Что происходило между двумя этими утрами? Каким сюжетом они оказались связаны в единое целое? На самом деле не важно. Важно, что две картинки хранятся в памяти парой, в одной ячейке, и в этой парности есть некая внутренняя логика, гармония жизненной материи, ее подлинность, истинность, правота и целесообразность¹²⁸.

Каждый человек хранит собственные кольца припоминаний. То, что жизнь казалась бессмысленной. Ликование, обретенное душевное спокойствие, готовность катапультироваться в прошлое. А ведь это были годы террора, войны, геноцида.

Что такое такое бессознательное? Приведем наиболее распространенные значения: 1) совокупность активных психических образований, состояний, процессов, механизмов, операций и действий человека, не осознаваемых им без применения специальных методов; 2) самая обширная и наиболее содержательная часть (система, сфера, область, инстанция и т.д.) психики человека; 3) форма психического отражения, образование, содержание и функционирование которой не является предметом специальной внеучной рефлексии; 4) состояние человека характеризующееся отсутствием сознания.

В европейской рациональной традиции идея о бессознательном психическом восходит к эпохе создания философии (к учению Сократа и Платона об анамнесисе – знании как припоминании и др.) В той или иной форме проблема бессознательного ставилась и разрабатывалась в философии и психологии на протяжении всей их истории.

Существенный вклад в изучение проблемы бессознательного внесли Б.Спиноза (неосознаваемые «причины, детерминирующие желание»), Г.Лейбниц (трактовка бессознательного как низшей

формы душевной деятельности), Д.Гартли (связь бессознательного с деятельностью нервной системы), И.Кант (связь бессознательного с проблемами интуитивного и чувственного познания), А.Шопенгауэр (идеи о бессознательных внутренних импульсах), К.Карус («ключ сознания – в подсознательном»), Э.Гартман («философия бессознательного»), Г.Т.Фехнер (представление о «душе-айсберге»), В.Вундт («неосознаваемое мышление», «неосознаваемый характер процессов восприятия», «неосознаваемые логические процессы»), Г.Гельмгольц (учение «о бессознательных умозаключениях»), И.М.Сеченов («бессознательные ощущения или чувствования»), И.П.Павлов («бессознательная психическая жизнь»), В.М.Бехтерев (активность бессознательного), А.Льебо и И.Бернгейм (постгипнотическое внушение и поведение), Ж.Шарко (идеи о невидимой и неосознаваемой психической травме), Г.Лебон (бессознательное как доминирующая совокупность психических процессов, всегда преобладающая в толпе и управляющая «коллективной душой» толпы), П.Жане (психические автоматизмы и бессознательные факторы неврозов) и многое другое¹²⁹.

В XX в. наиболее подробно и систематически представление о бессознательном разрабатывается в границах психоаналитической традиции. Принципиально важные результаты были получены З.Фрейдом, создавшим психологическое определение бессознательного и учение о бессознательном; К.Г.Юнгом, развившим идеи о психоидном, личном и коллективном бессознательном; Дж.Морено, разработавшим концепцию «общего бессознательного», и Э.Фроммом, развившим идеи о «социальном бессознательном». В целом эти психоаналитически ориентированные дополнительные идеи и концепции дают определенное представление о природе и сущности бессознательного и его проявлениях на индивидуальном, групповом и социальном уровнях.

Согласно З.Фрейдю, бессознательное – это: а) психические процессы «которые происходят активно и в то же время не доходят до сознания переживающего их лица», б) основная и наиболее содержательная система психики человека (бессознательное – предсознательное – сознательное), регулирующаяся принципом удовольствия и включающая в себя различные врожденные и вытесненные элементы, влечения, импульсы, желания, мотивы, установки, стремления, комплексы и пр., характеризующиеся не-

осознаваемостью, сексуальностью, асоциальностью и т.д. По мысли Фрейда, в бессознательном идет постоянная борьба Эроса (влечений и сил жизни, сексуальности и самосохранения) и Танатоса (влечений и сил смерти, деструкции и агрессии), использующих энергию сексуального влечения (либидо).

С точки зрения психоанализа, содержание бессознательного включает в себя: 1) содержание, которое никогда не присутствовало в сознании человека, и 2) содержание, которое присутствовало в сознании, но было вытеснено из него в бессознательное (желания, воспоминания, образы и т.д.). Рассматривая бессознательное и его содержание как источник неврозов и личностных конфликтов, З.Фрейд создал психоаналитическую терапию, ориентированную на познание бессознательного и излечение пациентов через осознание этого бессознательного (вытесненного).

Трактуя бессознательное как «истинно реальное психическое» и подчеркивая, что все душевные процессы, по существу бессознательны, З.Фрейд вместе с тем обращал внимание на борьбу бессознательного и сознательного (сознания) как одну из атрибутивных и базисных основ психической деятельности и поведения человека.

Корректное определение бессознательного, исследование его, создание учения о бессознательном и внедрение представлений о нем в психологию и другие человековедческие науки были выдающимися достижениями Фрейда.

По К.Г.Юнгу, бессознательное состоит из трех слоев: 1. «личностного бессознательного», то есть поверхностного слоя бессознательного, включающего в себя преимущественно эмоционально окрашенные представления и комплексы, образующие интимную душевную жизнь личности; 2. «коллективного бессознательного», то есть врожденного глубокого слоя бессознательного, общего центра, или ядра, психики, имеющего не индивидуальную, а всеобщую природу, сконцентрировавшую в себе опыт всех предшествующих поколений людей. Это ядро психики включает в себя сверхличное универсальное содержание и образцы как всеобщее основание духовной жизни. Содержаниями коллективного бессознательного в основном являются архетипы – наследуемые всеобщие образцы, символы и стереотипы психической деятельности и поведения; 3. «психоидного бессознательного», то есть наиболее фундаментального уровня бессознательного, обладающего свойс-

твами, общими с органическим миром, и относительно нейтральным характером, в силу чего оно, «психоидное бессознательное», не будучи полностью ни психическим, ни физиологическим, практически полностью недоступно сознанию.

Согласно Дж.Морено, существенно важным основанием и механизмом общения и взаимодействия людей является «общее бессознательное», возникающее при продолжительном контакте между партнерами и содействующее снятию межличностных (интерперсональных) ролевых конфликтов.

По Э.Фромму, значительную роль в организации человеческой жизнедеятельности и механизмов общения и взаимодействия людей играет «общее бессознательное», представляющее собой «вытесненные сферы, свойственные большинству членов общества» и содержащие то, что данное «общество не может позволить своим членам довести до осознания».

Непосредственные и опосредованные действия индивидуального, коллективного и социального бессознательного проявляются в предельно широком диапазоне – от элементарных психических актов до творчества – и оказывают влияние на все стороны жизни людей в норме и патологии.

В современной психологии обычно выделяют несколько классов проявлений бессознательного: 1. неосознаваемые побудители деятельности (неосознаваемые мотивы и установки); 2. неосознаваемые механизмы и регуляторы деятельности, обеспечивающие ее автоматический характер (операционные установки и стереотипы автоматического поведения); 3. неосознаваемые субсенсорные (подпороговые) процессы и механизмы (восприятия и пр.); 4. неосознаваемые социальные программы (ценности, установки, нормы и т.д.).

В психоанализе и постфрейдизме в качестве основных методов познания бессознательного (а также диагностики и терапии) используются: анализ свободных ассоциаций, сновидений, ошибочных действий повседневной жизни, исследование мифов, сказок, фантазий, символов и т.д.

Существующая фрагментарность представлений о бессознательном и весьма значительная роль этой проблемы дают основания полагать, что создание общей теории бессознательного психического является одной из наиболее важных задач теоретической психологии.

Разумеется, не Фрейд первым обнаружил, что в нас глубоко таятся мысли и стремления, которые мы не осознаем, то есть бессознательное, что наша психика живет своей скрытой жизнью. Но Фрейд был первым, кто сделал это открытие основой своей психологической системы и стал изучать бессознательные феномены скрупулезно и с поразительными результатами. Фрейд исследовал главным образом несоответствия между мышлением и существованием. Мы полагаем, к примеру, что наше поведение мотивировано любовью, привязанностью, чувством долга. Но мы не осознаем, что на самом деле оно обусловлено желанием властвовать, мазохистскими импульсами или неспособностью быть самостоятельными.

Фрейд открыл, что наше представление о себе не обязательно соответствует реальности. То, что человек думает о себе, может отличаться и обычно отличается от того, что он есть на самом деле. Большинство людей живет в мире самообмана, нам только кажется, что наши мысли соответствуют действительности. Фактически, историческое значение фрейдовской концепции бессознательного заключается в том, что Фрейд отбросил традиционное отождествление мышления и существования, доходящего в строгих формах философского идеализма до утверждения, что только мысль (идея, слово, символ) реальна, и в то же время до отрицания реальности чувственно воспринимаемого мира.

Фрейд, сведя роль сознательной мысли в основном к рациональному объяснению влечений, шел к разрушению основ рационализма, выдающимся представителем которого он сам являлся. Его открытие, что между мышлением и существованием имеется несоответствие, не только подорвало западную традицию идеализма в его философской и общепринятой формах; он также сделал далеко идущее открытие в области этики. До Фрейда искренность можно было определить как высказывание того, в чем человек убежден. Разница между тем, то я говорю, и тем, в чем я убежден, приобретает новое измерение, а именно мою бессознательную веру (belief) или мое бессознательное стремление (striving). Если в дофрейдовские времена человек, убежденный, что он наказывает своего ребенка, потому что хочет воспитать его лучше, мог считать себя честным, пока он действительно верил в это, то после открытия Фрейда закрадывалось сомнение, а не является ли подобное убеж-

дение рациональным объяснением его садистских желаний, то есть что ему доставляет удовольствие бить ребенка и что он использует как предлог идею, что такое наказание идет на пользу ребенку.

С точки зрения этики, следует предпочесть того, кто, по крайней мере, честно признает свой действительный мотив – он не только более честен, но и менее опасен. Нет такого зла или жестокости, которые не объяснялись бы благими намерениями, как в частной жизни, так и в исторических событиях. Со времен Фрейда фраза «Я желал добра» утратила свою оправдательную силу. Желание добра – это одно из лучших объяснений для дурных поступков, и нет ничего легче, чем убедить себя в справедливости такого объяснения.

Есть и третий результат открытия Фрейда. В культуре, подобной нашей, в которой слова играют огромную роль, придаваемое им значение часто не учитывает, если не искажает, опыт. Если кто-то говорит «Я люблю тебя», или «Я люблю Бога», или просто «Я люблю свою страну», он произносит слова, которые, – несмотря на то, что он полностью убежден в их истинности, – могут быть совершенно неверными и являться рациональным объяснением стремления человека к власти, успеху, богатству или выражением его зависимости от своей группы. Они могут не содержать и обычно не содержат даже частицы любви. Еще не нашло широкого признания открытие Фрейда, что люди инстинктивно критически относятся к высказываниям о благих намерениях или рассказам о примерном поведении, тем не менее остается фактом, что теория Фрейда, это критическая теория. Фрейд не принимал высказывания за чистую монету. Он рассматривал их критически, даже когда не сомневался в сознательной искренности говорящего. Но сознательная искренность мало что значит в общей структуре личности человека.

Великим открытием Фрейда, существенно повлиявшим на философию и культуру, было обнаружение конфликта между мышлением и существованием. Но Фрейд ограничил значимость своего открытия, сведя сущность конфликта к подавлению младенческих сексуальных стремлений, предположив, что конфликт между мышлением и существованием – это по сути конфликт между мышлением и младенческой сексуальностью. Это ограничение неудивительно. Находясь под влиянием материализма своего времени, Фрейд искал содержание подавляемого в тех стремлениях, которые не только имели одновременно и психический, и физио-

логический характер, но также, – что очевидно – подавлялись в том обществе, к которому Фрейд принадлежал, то есть к среднему классу с его викторианской моралью, из которого вышли Фрейд и большинство его пациентов.

Он нашел доказательство тому, что патологические явления, например, истерия, иногда являются выражением подавленных сексуальных желаний. Он отождествил социальную структуру и проблемы своего класса с проблемами, присущими человеческому существованию. Это одно из уязвимых мест в теории Фрейда. Для него буржуазное общество было идентично цивилизованному обществу, и хотя он признавал существование своеобразных культур, они представлялись ему примитивными, неразвитыми.

Материалистическая философия и убеждение в широком распространении подавления сексуальных желаний явились фундаментом, на котором Фрейд возвел теорию бессознательного. Вдобавок он проигнорировал тот факт, что очень часто наличие или интенсивность сексуальных импульсов не зависит от физиологической основы сексуальности, а наоборот, весьма часто они являются производными совершенно иных импульсов, не сексуальных по своей природе. Так, сексуальное желание может порождаться нарциссизмом, садизмом, склонностью к подчинению, просто скукой; хорошо известно также, что власть и могущество – важные составные составляющие сексуальных желаний.

В наше время, когда после открытий Фрейда сменилось два или три поколения, стало очевидно, что в культуре больших городов сексуальность не является главным объектом подавления. Поскольку в своей массе человек становится Homo consumens, секс стал одним из основных предметов потребления (и фактически самым дешевым), создавая иллюзию счастья и удовлетворенности. В человеке можно увидеть различные конфликты между осознаваемыми и неосознаваемыми стремлениями. Вот список наиболее часто встречающихся душевных конфликтов:

- Осознание свободы – бессознательная несвобода,
- Сознательная чистая совесть – бессознательное чувство вины,
- Сознательное чувство счастья – бессознательная депрессия,
- Сознательная честность – бессознательный обман,
- Сознание индивидуализма – бессознательная внушаемость,
- Сознание власти – бессознательное чувство беспомощности,

Сознание веры – бессознательный цинизм и полное отсутствие веры,

Сознание любви – бессознательное равнодушие или ненависть,

Сознание активности – бессознательная психическая пассивность и лень,

Сознание реалистичности – бессознательное отсутствие реализма.

Вот противоречия, которые подавляются и рационализируются. Они существовали и во времена Фрейда, но некоторые из них не были настолько очевидны, как сейчас. Однако Фрейд не обратил на них внимания, поскольку сосредоточился на исследовании сексуального влечения и его подавления. Младенческая сексуальность остается краеугольным камнем всей системы ортодоксального фрейдовского психоанализа. Таким образом, психоанализ обходит реальные и весьма серьезные конфликты как внутри человека, так и между людьми.

Мы долго полагали, что человек живет одним разумом. Теперь обнаружилась иная тенденция: культ бессознательного. Люди заморожены извилинами собственной души. Внутренний мир выставляется напоказ. Однако голос совести, нравственности, религиозного смирения почти не слышен. Можно ли на этом пути исцелить душу?

Менее всего психоанализ можно рассматривать как забавную игрушку, удобный случай «вздыбить» наши чувства, приобщить к тайнам эротики, погоняться за скабрёзными сюжетами. Дело гораздо серьезнее и тоньше.

Юнг в работе «Проблемы современной психотерапии» задает вопрос: «Впрочем, почему человеческая душа сегодня стала вдруг столь интересным для познания фактом? Ведь на протяжении тысячелетий она такого интереса не вызывала. Я только хочу задать этот, по-видимому, непреложный вопрос, но не ответить на него. Очевидно, последние цели психологического интереса подспудно связаны с этим вопросом»¹³⁰.

Швейцарский психиатр выделяет несколько ступеней терапевтической работы. Как только человеческому духу удалось выдумать психически сокрытое, на аналитическом языке – вытесненное, началась терапевтическая работа. Юнг подчеркивает: в целом, вред бессознательной тайны больше, чем осознанной. Всякая личная тайна действует подобно вине и греху, независимо от того,

является ли она таковой или нет с точки зрения общепринятой морали. Другая форма сокрытий тайны – сдержанность. То, что обычно сдерживается, являются аффектами.

Разумеется, сдержанность не является пороком. Можно считать самодисциплину одним из наиболее ранних искусств уже у первобытных народов, у которых она является частью ритуала посвящения, главным образом в форме стоического перенесения боли и страха и аскетического содержания. Но часто сдержанность оказывается невротическим фактором. Преобладание тайны или аффекта обуславливает, вероятно, различные формы неврозов. Юнг показывает, что они являются вредными в тех случаях, когда оказываются исключительно личными.

Истоки психоанализа, по Юнгу, не представляют собой ничего иного, как по-научному заново открытую старую истину. Само название, которое было дано первому методу, а именно катарсис – очищение, есть известное понятие античных посвящений. *Катарсис* – глубинное душевное очищение, важнейший момент развития действия в античной трагедии, предполагавшей эмоциональную разрядку. У древнегреческого философа Аристотеля (384–322 до н.э.) находим эстетическое определение катарсиса. В «Политике» он писал, что под влиянием музыки и песнопений психика человека начинает преображаться. В ней рождаются сильные чувства – жалость, страх, энтузиазм, сочувствие. Так слушатели получают некое очищение и облегчение, связанные с удовольствием. В «Поэтике» Аристотель показал катарсическое действие трагедии, определив трагедию как особого рода подражание посредством не рассказа, а действия, в котором благодаря состраданию и страху происходит просветление подобных аффектов (аффект – всякое эмоционально окрашенное состояние (приятное или неприятное, смутное или отчетливое), которое проявляется в общей душевной тональности или в сильной энергетической разрядке).

Цель трагедии – обеспечивать катарсис души, «очищение от страстей». Трагедии великих древнегреческих трагиков (V–IV вв. до н.э.) Еврипида, Эсхила и Софокла заканчиваются гибелью героев и самым, казалось бы, безнадежным отрицанием жизни. Однако трагедия не вселяет в нас отчаяния, а напротив, очищает душу и примиряет с жизнью. Как, каким образом безобразное и дисгар-

моничное, составляющее содержание трагического мифа, может примирять с жизнью? Достигается это той таинственной силой, которая скрыта в искусстве, – силой, претворяющей в красоту жизненный ужас и делающей его предметом нашего эстетического наслаждения. По Аристотелю («Поэтика», гл. VII), зритель, следя за событиями трагедии, испытывает душевное волнение: сострадание к герою, страх за его судьбу. Это волнение приводит зрителя к катарсису – очищает его душу, возвышает, воспитывает его.

Понятие «катарсис» вызвало к жизни огромное количество различных интерпретаций, среди которых основными являются религиозно-ритуальное прочтение термина, медицинско-физиологическое, эмоционально-психологическое и интеллигентное как рационально-интеллектуальное¹³¹. По мнению некоторых исследователей, глубокий смысл греческого слова утерян. По мнению Н.Гринцера, не случайно Аристотель говорил о том, что эмоции, возникающие в душе зрителей, сродни психологическим характеристикам описываемых действий, но им не тождественны. Страх зрителя подобен, но не равен страху героического героя. Об этом, возможно, говорит терминологическое разграничение у Аристотеля эмоциональных переживаний героя и зрителя. Аристотель подобным образом подчеркивал отличие подвергшихся катарсису зрительских чувств от сходных с ними претерпеваний характеров в драме, составляющих суть трагического сюжета¹³².

Катарсис символизирует новое рождение. Вот как это описано в книге Светланы Макуренковой: «Зритель в театре испытывает симпатию (букв. Сострадание) и жалость к героям... Через симпатию и жалость герой и зритель становятся одним существом, одним целым, подверженным общему старанию (патосу). В момент катарсиса происходит *разделение единого сложного субъекта*. Изображаемое, сцена, а там находятся и души зрителей, разом отсекается, и тут – о, ужас! – на какой-то миг человек оказывается *нигде*: душа была там, а там все уже *кончилось*. Но в следующий же миг душа находит свое тело, входит в него и осознает – не разумом, а всем своим существом – что она на месте, что она спасена, а то, что *там*, – отделено, отсечено и закончено, в то время как *здесь* все продолжается. Там – смерть, здесь – жизнь, хотя в первый миг казалось, что смерть – везде. Происходит уход от смерти, новое рождение. Это и есть катарсис»¹³³.

Стало быть, настоящий катарсис – особый, а вовсе не обыденный опыт, о котором можно вскоре забыть. Душа возвращается в тело, обновленная и измененная, и требует обновления и изменения самой жизни. Феномен катарсиса непосредственно связан с измененными состояниями сознания. Невозможно обрести преобразование души без трагического обретения иного мира, иной реальности.

Итак, понятие «катарсис» впервые использовалось в древнегреческой культуре для характеристики некоторых элементов мистерий (об этом чуть позже) и религиозных праздников. Оно было унаследовано древнегреческой философией и употреблялось в ней в различных значениях (магическом, мистериальном, религиозном, физиологическом, медицинском, этическом, собственно философском и пр.).

Первоначальный метод катарсиса, в сущности, заключается в том, что больной посредством гипнотического воздействия или без него перемещается на задний план своего сознания, то есть в состояние, которое в восточной системе йоги считается состоянием медитации, или созерцания. Но в отличие от йоги предметом созерцания является спорадическое появление сумеречных следов представлений, будь то образы или чувства, которые отделяются от невидимых содержаний бессознательного, чтобы хотя бы тенью предстать перевернутому вовнутрь взору. Таким образом, вытесненное и потерянное вновь возвращается назад.

Бессознательное также принадлежит моей целостности. Но стоит ли обращаться к этому неосознаваемому материалу, который отражает прошлые впечатления? Это зависит от ваших взглядов. Вы можете довериться только своему сознанию и пренебречь тем, что теснится в глубинах вашей психики. Однако все, что там содержится, тоже относится к вашей жизни. Разумно ли, имея две руки, пользоваться только одной? Целесообразно ли отключить и изолировать то, что осталось в нижних слоях психики? Все равно оно живет в вас и оказывает воздействие на ваши мысли и поступки. Метод катарсиса предполагает полное признание, то есть не только констатацию сущности дела умом, но также и разрешение сдержанных аффектов, констатацию состояния дела сердцем.

Юнг отмечал, что самые чистые и самые святые наши воззрения покоятся на глубоких, темных основах и, в конце концов, дом можно объяснить не только от конька крыши вниз, но также и от

подвала вверх, причем последнее объяснение имеет еще и то преимущество, что генетически оно более верное, ибо дома строят не с крыши, а с фундамента и, кроме того, строить всегда начинают с самого простого и грубого¹³⁴.

Нет ничего бесплоднее интеллектуальных идей. Но если они поддержаны эмоциями, тогда они являются фактами нашей души.

Еще одна ступень – воспитание социального человека. Простое понимание, обладающее достаточной побудительной силой для многих чувствительных в моральном отношении натур, оказывается несостоятельным для людей с незначительной моральной фантазией.

Основной фрейдовский объяснительный принцип удовольствия, как показало дальнейшее развитие, является односторонним и поэтому недостаточным. Допустим, голодный человек получает в подарок красивую картину, но он предпочел бы получить горбушку хлеба. Или, например, влюбленного выбирают президентом Америки, но он бы предпочел заключить в объятия свою возлюбленную.

Каждая ступень развития нашей психологии обладает своего рода завершенностью. Катарсис, в основе которого лежит излияние души, позволяет некоторым людям думать: теперь это здесь, все проистекает из этого, все известно, весь страх позади, все слезы пролиты, теперь все должно быть лучше. Разъяснение говорит столь же убедительно: теперь мы знаем откуда взялся невроз, самые ранние воспоминания раскопаны, последние корни найдены, а перенос был ничем иным, как чувственной фантазией рая детства или возвратом в семейный роман. Путь к безыллюзорной жизни, то есть к нормальному существованию, открыт. И, наконец, воспитание указывает на то, что криво выросшее дерево не вытянется в прямое благодаря признанию и разъяснению, а теперь только благодаря искусству садовода может быть подведено под норму. Теперь только достигнуто нормальное приспособление.

Четвертая ступень – преобразование. И она не должна претендовать на то, чтобы быть истиной в последней инстанции. Эта ступень восполняет пробел, оставленный предыдущими. Она просто удовлетворяет еще одну потребность, которая распростерлась над прежними. Понятие «нормальный человек», как и понятие «адаптация», является ограниченной желанной целью, например, для тех, кому тяжело дается умение ладить с миром или же кто из-за своего невроза не в состоянии вести нормальное существование.

«Нормальный человек» – идеальная цель для неудачников, для всех тех, кто находится ниже общего уровня приспособления. Однако для людей, которые способны на большее, чем средний человек, для людей, которым совсем нетрудно добиться успеха, обрести более чем скромные достижения, для них идея или моральное принуждение ничем не отличается от «нормальных» людей является, по сути, прокрустовым ложем, непереносимой смертельной схваткой, бесплодным, безнадежным адом. Поэтому наряду с тем, что присутствует много невротиков, которые заболевают потому, что они просто нормальные, есть и такие, которые, напротив, больны из-за невозможности стать нормальными. Мысль, которая могла бы прийти кому-нибудь в голову, – сделать первых нормальными – была бы воспринята этими людьми как дурной сон, ибо самая глубокая их потребность на самом деле состоит в том, чтобы вести ненормальную жизнь.

Человеку свойственно искать удовлетворения и исполнения желаний как в том, чего он еще не имеет, так, впрочем, и в том, что есть в избытке и чем он никак не может насытиться. Достижение социальной адаптации не является стимулом для людей, которым она дается с детской легкостью. Правильные поступки для того, кто неизменно ведет себя правильно, будут всегда скучны, в то время как для поступающего вечно неправильно дальней целью, тайным стремлением является научиться действовать правильно.

ГЛАВА 10. ЛИЧНОЕ ИЛИ БЕЗЛИЧНОЕ

Отражает ли человеческое бытие нечто личностное (уникальное, незаместимое, индивидуальное) или оно отражает безличное, обобщенное, предельно онтологизированное? Нет ли в такой постановке вопроса еще одного аспекта темы – расколотости человеческого бытия? Дело в том, что встать окончательно на ту или иную обозначенную здесь точку зрения, означает лишить проблему ее метафизической напряженности, а заодно обуздать представление о самой проблеме.

Идея безличного бытия с известной обстоятельностью выражена в концепции «смерти человека». Первоначально она нашла отражение в философии М.Фуко. Переосмысление принципов традиционного гуманизма у этого философа выразилось в том, что он поставил под сомнение человека как определенную естественную реальность. Разумеется, это было сопряжено с отрицанием принципа безоговорочной ценности для культуры именно «естественных основ» и целостности антропологического порядка. Программа новой антропологии, которую разрабатывал Фуко, стала полвека назад предметом его разносторонней критики. В начале 60-х гг. в работе «Генезис и структура Антропологии Канта» Фуко пришел к убеждению, что философия может оказаться в таком мировоззренческом поле, которое свободно от человека.

Разрастанию бесконечного вопрошания о человеке следовало, по Фуко, положить конец. Собственно, данное предприятие было начато Ф.Ницше, провозгласившим «смерть Бога»,

которая несет с собой конец абсолюта, оказываясь убийцей и самого человека. Дело в том, что человек неотделим от бесконечного. Более того, именно человек является тем существом, которое отвергает Бога и в то же время возвещает о нем. Бог, следовательно, может умереть только в смерти человека. Чтобы осознать сущность человека, важно, согласно Фуко, проанализировать феномен безумия. Оно является вуалью на лице «подлинного безумия». Поэтому умопомешательство позволяет выразить истинные интуиции для понимания человеческой природы и культуры. Важно хоть однажды проделать анализ безумия как глобальной структуры, – безумия освобожденного и восстановленного в правах, безумия, возвращенного в известном смысле к своему первоначальному языку.

Те вопросы, которые возникли внутри европейской философии, не получили адекватного отражения в «философии субъекта», – утверждал Фуко. Ни в философии Сартра, ни в феноменологии никогда не ставился вопрос о субъекте в его основополагающей функции.

Философы исходили из того, что субъект есть, потому что он должен быть. Но так ли это на самом деле? Правомерно ли полагать субъект в качестве единственно возможной формы существования? Выступают ли самотождественность субъекта и его непрерывность в качестве его атрибутов? Можно ли реализовать такие «опыты» (дискурсы), в пределах которых субъект утратил бы свои качества? Иначе говоря, реальна ли «диссоциация субъекта?»

Проблема, по Фуко, состояла в том, чтобы определить, чем должен быть субъект, какому условию он подчиняется, каким статусом он должен обладать, какую позицию он должен занимать в реальном или воображаемом мире, чтобы стать легитимным, узаконенным субъектом того или иного познания. Французский философ утверждал, что важно, в конце-концов, выяснить способ «субъективации» субъекта. Но оказывается, что универсального субъекта нет и быть не может. Все зависит от того, в какой познавательной системе мы его описываем. Он совершенно разный в истолковании священного текста, в наблюдении за ним в рамках естественной истории или попытке распознать поведение душевнобольного. Стало быть, субъекта нет вообще, а есть лишь порождение субъективности (именно так оценивал эту позицию Ж.Делёз).

С этих позиций Фуко критиковал феноменологию, поскольку, как он считал, она ухватывает лишь повседневность в ее преходящей форме. Однако для того, чтобы обрести необходимый опыт, важно достичь такой точки жизни, которая оказалась бы предельно близкой к тому, что вообще невозможно пережить. Значимы только эти пиковые состояния, а не житейски достоверная практика. Для таких философов, как Ф.Ницше, Ж.Батай или М.Бланшо, действительный опыт состоит именно в том, чтобы вырвать субъекта у него самого, совершить нечто такое, чтобы он был совершенно иным, нежели он есть. А может быть, для постижения субъекта важно довести его до полного уничтожения, взрывания, абсолютной диссоциации. Процесс десубъективации не позволяет человеку быть тем же самым, что он есть на самом деле.

Фуко видел значение Ж.Лакана в том, что он раскрыл, как через дискурс больного и через симптомы его невроза говорят именно структуры, сама система языка, а не субъект. Похоже на то, что до любого человеческого существования уже имелось некое знание, некая система, которую только что начали переоткрывать. Но что это за анонимная система без субъекта? Фуко, как известно, рассматривал язык как реальность, которая не только не зависит от говорящих людей, но и выступает базисной для их жизни. Итак, историк отныне вовсе не пытается осмыслить человека в его прошлом. Он описывает общество, в котором находился этот человек.

Фуко отмечал, что он попытался выйти из философии субъекта, к которому он подходил как к исторической и культурной реальности. Задача заключалась не в том, чтобы обнаружить у индивида чувства или мысли, которые позволяют сопоставить его с другими. Иначе говоря, сказать: вот это грек, а это англичанин. Важнее уловить все хрупкие, единичные, субиндивидуальные метки, которые могут в индивиде пересечься и образовать сеть, недоступную для распутывания. В конечном счете, Фуко формулирует экзистенциальную и социальную цель человека как систематическое растворение нашей идентичности.

Последовательное развитие этой идеи привело в постмодернизме к концепту «смерти автора». Предстояло преодолеть базовый постулат классического философствования, который неотъемлемо связан с Автором. Классическая философия полагала, что результаты любой деятельности, особенно творческой, неукоснительно связаны

с индивидуальным или коллективным субъектом, который осуществил эту деятельность. Текст мог возникнуть только в том случае, если у него есть Автор. Такова была установка классической философской рефлексии. Герменевтика, пытаясь истолковать текст, неизменно стремилась воссоздать, реконструировать исходный авторский замысел. Р.Барт, который одним из первых заявил о «смерти автора», проводил следующее различие между классической и постмодернистской философией. Традиционно мыслящий философ исходит из того, что произведение имеет строгую обусловленность в реальности, в истории или, наконец, в расовых предпосылках. Произведения следуют одно за другим, но у каждого есть свой автор.

Идея теоретического антигуманизма нашла свое выражение также в работах Л.Альтюсера. В постмодернистской философии тема «смерти человека» получила разработку в таких понятиях, как «смерть автора», «исчезновение субъекта». В свете всех этих новаций традиционная концепция человеческой субъективности, богатства и неисчерпаемости «Я» оказывается неприемлемой. Быть личностью, самостью, Я становится непристойным¹³⁵.

Английский писатель и философ А.Кёстлер создал трилогию о природе человека. Однако если в первых двух томах («Лунатики» и «Акт творчества») он оценивал позитивные достижения человека (способность человека создавать орудия труда, язык, культуру, социальные институты), то в последней работе «Призрак в машине» он сосредоточил свое внимание на «патологических чертах человеческого сознания»¹³⁶. Автор исходит из утверждения, что «Творческая способность и патология» – две стороны одной и той же медали, отлитой в тигле эволюции.

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

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

Однако такая позиция, на мой взгляд, не является продуктивной. В человеческом бытии действительно проступает противоречие между личным и безличным. Именно напряжение между этими двумя полюсами определяет человеческую природу и отражает философскую контроверзу «онтологизации» человека или поиска его персоналистического потенциала.

Кёстлер не первым поставил в философии вопрос об ущербности человеческой природы. Как известно, А.Шопенгауэр рассматривал человека не в качестве «венца творения», а с роли пассива природы, выродка эволюции. Мы должны быть обязаны немецкому мыслителю тем, что, поставив эту проблему, он способствовал рождению философской антропологии. Если бы философское постижение человека исчерпывалось только анализом позитивных достояний эволюции, необходимости в этом направлении философской мысли не было бы. Она утратила бы проблемную напряженность и не смогла бы обеспечить теоретико-философскую напряженность в осмыслении целого ряда проблем.

В самой эволюции нет такого «наблюдательного пункта», с которого вся система природы была бы насквозь обозримой и объяснимой. Именно поэтому операции, порождающие язык, включают в себя процессы, необъяснимые с точки зрения языка. Точно так же «Я» никогда не может быть исчерпывающе представлено в собственном сознании и из-за этой неполноты данных его действия не могут быть точно предсказаны счетно-решающим устройством какой угодно степени сложности. В природе вообще невозможно найти такое явление, как «ин-дивидуум» («не-делимый») в точном смысле слова. Возникновение полноценных особей из каждой части рассеянного червя или истолченной и даже профильтрованной морской губки, неразличимое подобие большинства обитателей

уля или муравейника и гормональный (как в едином организме) обмен между ними, соединение кораллов в колонии, явление биологического симбиоза, хирургическая пересадка органов – все указывает на то, что в индивидуальности следует видеть не монолитное единство, а открытую иерархию, стремящуюся к полной интеграции, как к своему верхнему пределу, но никогда этого предела не достигающую.

Постмодернисты, утверждающие идею распада личности, утраты ею своей идентичности, расшатывание социальности, вовсе не пытаются «оклеветать» человека. Разумеется, их идеи находятся в радикальном несоответствии с классической философской традицией. И Кант действительно считал, что единство индивидуального сознания есть необходимое условие его возможности. С точки зрения философской классики, человек сохраняет свою уникальность, собственную «особость» именно благодаря цельности сознания. Оно обеспечивает человеку ясное и адекватное представление об его внутреннем личностном ядре, то есть идентичности. В свою очередь, именно зрелое, ответственное и аутентичное сознание обеспечивает феномен социальности. В этих рассуждениях рельефно представлена персоналистическая идея.

Однако эта идея действительно подвергается сегодня серьезным испытаниям. Прежде всего, она верифицируется на уровне биологии и физиологии. Сошлемся на современные психоневрологические исследования, в частности знаменитые эксперименты М.Газзаниги по рассечению полушарий головного мозга (именно на них ссылается в своей статье В.А.Лекторский). С точки зрения этих открытий никакого единства сознания у человека нет и быть не может. Человеческая психика не имеет единого центра. Напротив, даже мозг располагает несколькими участками, которые не интегрированы между собой. Левое и правое полушария человека говорят на разных языках. Эволюция не выработала единого центра психики, который мог бы синтезировать программы, задаваемые разными полушариями.

Правомерно ли на этом основании упрекать постмодернистов в том, что они вынашивают в своих философских экспертизах образ нового существа, которое нельзя будет в полном смысле слова назвать человеком. Это будет, скорее всего, пост-человек или, точнее, не-человек. Однако критика антропоцентризма вовсе не пред-

полагает устранения человека как особого рода сущего. Напротив, «смерть человека» означает, что из лона философии уходит идеализированный образ человека. Человек-идеал, человек – носитель неких классических детерминант приводит специалистов к выводу о том, что привычные представления о единстве сознания и единстве «Я» – не более, чем иллюзия. Человеческая психика имеет несколько центров (несколько «я»), и только лишь традиции нашей культуры заставляют нас не считаться с этой реальностью. Не исключено, что в недалеком будущем иллюзия единства «Я», а тем более и само «Я» будут отброшены. Но это не означает, что возникнет новый тип человека, а точнее не-человека, пост-человека, ибо осуществится выход за пределы человеческого измерения цивилизации.

Критикуя постмодернизм, следует не только обозначать его несовместимость с философской классикой. Эта задача не может исчерпывать исследовательского замысла. Следует, как мне кажется, раскрыть значение новых реальностей, научных открытий и философских интуиций. С другой стороны, идея целостности человека, которую декларируют постмодернисты, позволяет развернуть критический анализ их методологических основ. Человеческое бытие размещается между двумя полюсами – персонализмом и онтологизмом. Философская традиция настаивала на том, что человека можно рассматривать только в персоналистическом ключе. Постмодернисты, напротив, пытаются разрушить эту персоналистическую опору, выявить в человеке те черты, которые не содействуют его идеализации. Судя по всему, обе эти установки не ухватывают человеческую природу в ее динамике и взаимосвязи.

Появление постмодернизма связано с разочарованием в тех идеях, которые воодушевляли создателей проекта Просвещения и под знаком которых происходило развитие в XIX в. индустриального и в XX в. постиндустриального общества¹³⁷. Постмодернизм предложил новую парадигму осмысления мира, сформулировал иное, нежели содержащееся в трудах классической и неклассической философии, представление об эстетическом идеале, дал собственную трактовку места и роли человека в универсуме.

Как известно, постмодернизм вырос из структурализма и унаследовал содержащуюся в нем критику персоналистических установок экзистенциализма, персонализма, философской антропологии,

а в социальном аспекте историцизма. Структурализм ревизовал будто бы очевидную способность человека к свободе, к самоопределению, личностной автономии, самотранценденции. Постмодернисты же усмотрели в идеализации человека плохо скрываемую установку на тоталитарное мышление. Идеал творческого человека, человека-творца, – способность пронести специфически человеческое сквозь вихрь перемен, устоять в собственном личностном статусе, обеспечить единство собственного сознания.

Вместе с тем успехи этнографии и культурологии показали, что каждая культура содержит собственный лик человеческого. Многообразие человеческого поведения, которое соотносится с разными цивилизационными стандартами, натолкнуло исследователей на мысль: человек действительно находится в ситуации перманентных изменений, которые разрушают литургически стройное представление о личностном ядре. Но если понятие человека изменчиво, то нет никаких оснований выстраивать историю по меркам человека. История, следовательно, развивает безличное в человеке, демонстрируя расшатанность антропологических установок.

Постмодернисты отметили также расщепленность человеческого сознания. Интегративные тенденции человеческой психики постоянно наталкиваются на врожденный беспорядок, свойственный человеческому существу. В человеке можно обнаружить созерцательного мистика, который выражает одну из граней человеческой психики. Но в нем же коренится и бунтарь, энтузиаст-преобразователь, «комиссар». Эти сущности вовсе не дополняют друг друга, тяготея к некоей норме. Такой идеал оказывается совершенно недостижимым ни для отдельного человека, ни для человечества в целом.

Моралисты разных времен обыкновенно приписывают все беды человеческого рода эксцессам самоутверждения – агрессивности, властолюбию, своекорыстию, себялюбию. Но не случайно их проповедь, звучащая в течение тысячелетий, по сути дела не оказывает влияния на безумства человеческой истории. Может быть, они ищут врага не там, где он притаился. И величие, и трагедия человеческого рода проистекают из огромной потенции человека к преодолению своей самости, к тому, чтобы превзойти себя. Но у подавляющего большинства людей порыв к самопреодолению, к экстазу, иномерности разрушает личностную иден-

тификацию. Они стремятся одолеть собственную уникальность и отдаться стремлению «кому-либо принадлежать». Люди в массе своей отождествляют себя не с символами необъятного целого, а с конечным и частичным: этносом, страной, партией, сектой, направлением, школой. Возможен ли в этом случае единый дискурс о человеке, который буквально растащен по субличностям?

Неудержимая заразительность общего порыва, шаблонирование сознаний и воля рождает элементарный общий знаменатель, который исчерпывается древними дологическими импульсами. Идентификация с группой, вызывая иллюзию причастности к несокрушимой силе, не оставляет места для личной ответственности. Человек в этой связи готовит себя не только к тому, чтобы убивать, но и к тому, чтобы жертвенно умереть. Но убивает он с гораздо большей легкостью.

Нетрудно увидеть, что эти рассуждения выросли не на пустом месте. Можно понять удивление Ж.Батая, который, читая Ф.Ницше, постоянно испытывает некую растерянность. Но разве немецкий философ не выразил двойственность человеческого существа? «В человеке тварь и творец соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть также и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день – понимаете ли вы это противоречие? И понимаете ли вы, что ваше сострадание относится к «твари в человеке», к тому, что должно быть сформовано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено, – к тому, что страдает по необходимости и должно страдать? А наше сострадание – разве вы не понимаете, к кому относится наше обратное сострадание, когда оно защищается от вашего сострадания как от самой худшей изнеженности и слабости»¹³⁸.

Немецкий философ действительно раскрыл негативность человеческой природы. В книге «Так говорил Заратустра» он показал, как малодушие и лицемерие отказываются превозмогать свою недостаточность. Однако инвективы Ф.Ницше не предполагают только осуждение человека и его природы. В человеке, в человеческом духе, по его мнению, нетрудно обнаружить натуру верблюда, покорного и несамостоятельного вьючного животного. Но в человеческом естестве обозначен и лев. Это олицетворение способности человека к преображению

Стало быть, Ницше толкует не только о порочности человека, но и о его поиске иного самоопределения. Человек способен стремиться к воссозданию своей целостности. Он способен восстановить в своих правах не только силу своего духа и разума, но и утверждение сильных страстей и зовов плоти. Напутствие Ницше выглядит так: «Но любовью и надеждой заклинаю тебя: храни героя в душе своей! Свято храни свою высшую надежду»¹³⁹.

Постмодернисты унаследовали идею Ф.Ницше о том, чтобы заново открыть человека, расщепить его и собрать снова, но уже по другим лекалам. Это, разумеется, целая программа. Она, разумеется, предполагает устранение абстрактной просветительской и рационалистической концепции человека. В ней предполагается отказ от идеализации человека в качестве носителя разума. «Разум не есть источник силы и уникальности человека». Но это лишь титр разборки. Далее важно собрать человека. Важно восстановить в правах его чувственность, связанную с жизнью плоти, тела, всю телесно-физиологическую сферу. Надлежит также раскрыть глубинное противоречие между сознанием и бессознательным. Следует показать обусловленность человеческого поведения языковыми детерминантами. Только на этом пути, считают постмодернисты, можно объяснить трагические события минувших столетий.

Так примерно представляют себе постмодернисты дерзновенный проект демонтажа личности. Однако речь идет вовсе не о своеобразной каталогизации человеческих свойств. Важно преодолеть параноидальное стремление к выстраиванию неких иерархических соблазнов. Основные ипостаси человека необходимо деиерархизировать. Вместе с тем отступление от ницшеанских заветов проявляется в том, что глубинной интенцией постмодернизма оказывается желание дегероизировать человека. Разве можно возвеличивать существо, которое изначально склонно к психопатии?

Почвой всех этих положений является разработка и анализ человеческой деструктивности. Не случайно американский нейрофизиолог П.Маклин утверждает, что структурные недоработки и ошибки, вообще говоря, допускаются эволюцией не так уж редко. У некоторых разновидностей насекомых и черепаха голова так тяжела, что, случайно опрокинувшись на спину, эти особи уже не в силах перевернуться и обречены на гибель, подобно чудовищу

из «Превращения» Ф.Кафки. Все без исключения беспозвоночные забрели в эволюционный тупик, положивший предел развитию их нервного аппарата: нервные узлы у них размещены вокруг пищеварительной трубки и в случае дальнейшего разрастания сдавили бы ее недопустимым образом.

Человеческий мозг, как считает П.Маклин, – тоже жертва подобного просчета в конструкции, который прокрался из-за необычайно поспешной, «взрывной» эволюции, предположительно имевшей место в плейстоцене. В ходе такого ускоренного филогенеза не успела сложиться достаточно эффективная коммуникация между «старым мозгом» (палеокортексом, восходящим к рептилиям), «средним мозгом» (мезокортексом, присущим низшим млекопитающим) и «новым мозгом» (неокортексом, специфичным для высших млекопитающих и человека). Дефект координации состоит прежде всего в том, что многие функции филогенетически новых отделов мозга дублируются филогенетически более старыми его отделами, которые заведуют не только бессознательными вегетативными процессами в организме, но вдобавок по своему «чувствуют» и «мыслят».

Что же получается? В человеческом сознании имеется как бы два независимых экрана: на один из них проецируется грубый и упрощенный абрис действительности, апеллирующий к низшим инстинктам и невербализированным эмоциям, на другом возникает более точный, детальный и адекватный образ мира. Психологическая раздвоенность, свойственная человеку, находит подтверждение в материальном субстрате – в «шизофизиологии» головного мозга. В нашей черепной коробке расположились бок о бок крокодил, лошадь и человек разумный, причем первые две твари далеко не всегда подчиняются своему господину. Напротив, они часто превращают его в своего раба: вербальное мышление подыскивает рациональные мотивировки и хитроумные оправдания примитивным аффектам.

Выходит, эволюция снабдила человека органом, которым он еще не научился пользоваться, и орган этот – головной мозг. Возможностей, заключенных в старых отделах мозга, уже недостаточно, чтобы положить предел человеческому безумию. Запретительные инстинктивные механизмы, регулирующие внутривидовые отношения животных и предотвращение их взаимо-

истребление, в человеческом обществе бездействуют, тогда как аналогичные механизмы разумного характера – на уровне «нового мозга» – не выработаны.

В современных философско-антропологических исследованиях акцент ставится на проблеме человеческой разрушительности. Как показывает А.П.Назаретян, во времена верхнего палеолита люди, вооруженные копьями, дротиками, повели себя – в который раз! – чрезвычайно погибельно. Они уничтожали целые стада мамонтов, строили жилища из клыков этих гигантов, не щадя их детенышей¹⁴⁰. Автор задается вопросом: почему животные, будучи менее развитыми интеллектуально, не устраивают себе подобных «развлечений»? Ворон ворону, как известно, глаз не выклюет. Человек же в ярости может уничтожить и слабого, и невинного. Крупнейший австрийский психолог, лауреат Нобелевской премии полагает: «фишка» в том, что человек не обладает натурой хищника. Неожиданный вывод. Но в дикой природе все устроено именно так: чем сильнее животное «вооружено» и потому опасно для окружающих, тем мощнее у него инстинктивный запрет за убийство себе подобных. Что же следует из этого? А.П.Назаретян склоняется к выводу: беда в том, что мы еще *недостаточно озверели*...

Человек – единственный биологический вид, в жизни которого (из-за извращения интегративной тенденции) внутривидовые различия весомее, чем внутривидовая общность. Даже свое благословление – язык – он обращает в проклятие, в орудие вражды, с легендарных времен Вавилонской башни культивируя лингвистические барьеры. Сегодня особенно очевидно, насколько готовность к контактам отстает от технических возможностей коммуникации. «Шизофизиологический» раскол между разумом и чувством к тому же углубляется таким обстоятельством, как присущее человеку сознание собственной смертности. Открытие феномена смертности принадлежит «новому мозгу», отказ примириться с нею – «старому мозгу», заряженному древним инстинктом самосохранения. Столкновение обоих мотивов населило мир фантастическими призраками и суевериями.

Не случайно вопрос о разуме как фундаменте самосознания оказывается основной проблемой современных теоретических исследований¹⁴¹. Д.Голобородько опирается на толкование безумия как исключенного неразумия, развиваемого В.А.Подорогой в ряде

курсов по философской антропологии. По мнению В.Декомба, «разум должен будет измениться, утратить свою изначальную идентичность, перестать быть тем же самым разумом и превратиться в иное по отношению к иному. А иным разума является неразумие, безумие. Таким образом, ставится проблема изменения разума посредством *безумия*»¹⁴². Такое изменение предполагает достижение высшей мудрости.

Итак, общий вывод постмодернистской философии состоит в том, что попытки персоналистов выстроить идеал человека, обладающего разумом и ответственного за свои действия, несостоятелен. Ни о какой индивидуальности, уникальности человека не может быть и речи. Настоящий, взятый без прикрас, человек обладает расщепленным сознанием. Он воспринимает мир как хаос, представленный бессмысленным коллажем иерархически неупорядоченных, децентрированных фрагментов. Именно поэтому он поддается не столько рационалистической рефлексии, сколько поэтическому (мифологическому) осмыслению. Отсюда типичный для философского постижения человека отказ от абсолютных истин, отказ от поиска причин и восприятие действительности как текстуализированной реальности, дискретной и фрагментарной. Деконструкция, цитация и ироническое пародирование («двойное кодирование») оказываются характерными приемами дискурса, который уничтожает границы текста, делая его фрагментом интертекстуальности. Общий вывод: человек безличен.

«Перестать быть человеком» – это метафора, указывающая на степень того, как освобождаем в себе то, что в нас от нас не зависит»¹⁴³. Переоткрытие человека предполагает анализ того факта, что в структуре характера, а не в филогенетической структуре мозга заложена страсть к разрушению, садизму, некрофилии. Зло в человеке глубже, чем казалось. И Батай исследует проблему зла с опорой на Юнга. Разумеется, деструктивные страсти свойственны не всем людям.

На этой основе постмодернисты ведут полемику с М.Хайдеггером. Немецкий философ, как известно, разграничивал сущее и существование. Он утверждал, что фундаментальная онтология не может игнорировать сущее, поскольку предназначение его как раз в том и состоит, чтобы размыкать, вы-являть бытие. Это сущее и есть *Dasein*. Будучи сущим, *Dasein* не просто «есть», как

все остальное сущее, но своим существованием (ведь сущность Dasein – в его экзистенции¹⁴⁴) создает особый просвет, в котором и является как бытие самого Dasein, так и бытие сущего. А бытие (и здесь Хайдеггер принимает тезис Гегеля) и ничто принадлежат друг другу, но не по своей неопределенности и непосредственности (такие точки зрения на бытие Хайдеггер считал основными заблуждениями в истории западной философии), «а потому, что само бытие в своем существе конечно и обнаруживается только в трансценденции выдвинутого в Ничто человеческого бытия»¹⁴⁵.

Ж.Батай утверждает, что человек обретает подлинное существование, когда преодолевает свой Dasein с его болезнями, страстями, нервными расстройствами и желаниями счастья, погоня за которыми засасывает человека. Он существует, порывая со всем этим. «Перестать быть человеком» – именно это имел в виду Ницше, когда писал, что «человек есть нечто, что должно превзойти» («Так говорил Заратустра»). Человек – это канат над пропастью, натянутый между животным и сверхживотным – святым, философом, художником.

Проблема controverзы персонализма и онтологии хорошо прослеживается при сопоставлении концепции М.Хайдеггера и немецкой философской антропологии. Развертывая собственный онтологический принцип, немецкий философ, с одной стороны, содействовал глубокому, неисчерпаемому постижению человеческой природы. Раскрытие таких важных экзистенциалов, как «забота», «страх», «ужас», «смерть» содействовало глубокому осмыслению «экзистенциалистской» части философского наследия М.Хайдеггера. Такие примеры не редки в истории философии. Так, А.Шопенгауэр придал понятию воли онтологический смысл, не придавая значения этому феномену как обнаружению человеческой субъективности. Но именно такое сознательное отвлечение от психологической сути данной категории содействовало более глубинному пониманию и субъективного смысла воли как выражения внутреннего мира человека.

Есть все основания полагать, что человек как некая особость мало занимает исследовательский порыв М.Хайдеггера. Он рассуждает о человеке преимущественно не как о сущем, об особенном. Человек оказывается предметом обостренного исследовательского внимания Хайдеггера не в качестве личности, а как звучание бы-

тия. Это достаточно хорошо прослеживается в «Бытии и времени». Правда, здесь особое внимание уделено феноменологии Dasein. Именно поэтому М.Хайдеггер неоднократно обращается здесь к понятию «экзистенциальная антропология», хотя антропологию как философское направление он при этом критикует. Однако, как показывает Д.Ю.Дорофеев, приоритет бытия все больше подавляет значимость присутствия *человека* в онтологическом контексте¹⁴⁶.

Хайдеггер отказывается как от личностного понимания человека, так и личностной человеческой коммуникации. Об этом не без остроумия пишет Ю.Хабермас, подмечая, что человек у Хайдеггера – «сосед бытия», но вовсе не сосед человека¹⁴⁷. Д.Ю.Дорофеев показывает, что Хайдеггер называет философскую антропологию «региональной онтологией»¹⁴⁸. Немецкий философ связывает с философской антропологией феномен антропологизма, претендующего на статус «первой философии». Но для Хайдеггера этот вопрос предельно значим, поскольку он позволяет раскрыть смысл и предназначение философии как таковой.

Таким образом, если основным вопросом философии является проблема бытия, то философская антропология оказывается на периферии философской рефлексии. В качестве антропологии она обращена к сущему, а не к бытию. Она поэтому не в состоянии адекватно раскрыть главнейший вопрос философии, даже и в том случае, когда ее именуют «философской». Разумеется, М.Хайдеггер не отрицает значение философской антропологии. В «Бытии и времени» говорится об «экзистенциальной антропологии, а в «Цолликонеровских семинарах» – об «онтической антропологии». Но все равно существо вопроса состоит в том, что самое большее на что может претендовать философская антропология – «подготавливать постановку вопроса о бытии, не определяя его собой особым сущим». «Человек как сущее должен так явить свое бытие, чтобы оно не оказалось «захвачено» этим сущим, а для этого он должен полностью отдаться несокрытости бытия»¹⁴⁹.

Однако устраивает ли самого Хайдеггера «устранение», «редукция» личности? Нет, поскольку первенство общего всем существования, «безличного» над индивидуальным (личностным) Хайдеггер постоянно пытается подкорректировать, уточнить. В концепции немецкого философа все было бы предельно интегрировано, если бы социальная практика ежечасно демонстрирова-

ла готовность человека к аутентичному существованию. Но этого как раз мы и не наблюдаем. Данный призыв остается неуслышанным. В чем же дело? Этот вопрос неплохо освещен в статье Я.А.Слинина «Возникновение философии Хайдеггера из феноменологии Гуссерля»¹⁵⁰. Для того, чтобы приобрести собственную индивидуальность, прийти к самому себе, необходимо затратить огромные усилия. Кроме того, эта акция сопряжена с мужеством и решительностью пересмотреть жизненный проект.

Однако, как показывает Я.А.Слинин, никто не обязан стремиться к аутентичному существованию. Ведь это всего лишь один из возможных способов бытия. «Если человек хочет, он может сознательно оставаться на уровне Любого, хотя, с точки зрения Хайдеггера, такой выбор означает деградацию Dasein. Впрочем, подобный выбор обеспечивает и немалые преимущества, настолько немалые, что большинство людей, по Хайдеггеру, живет вполне сознательно на уровне das Man. В чем тут дело? В том, что аутентичное бытие в понимании Хайдеггера обладает своеобразной особенностью: оно устрашает и ужасает»¹⁵¹.

Итак, философская антропология закономерно ставит вопрос о своеобразии, уникальности, личностной неисчерпаемости человека. Онтология Хайдеггера, напротив, снимает по сути дела проблему самобытности отдельного человека. Она имеет дело с проблемой, которая захватывает всех людей, независимо от их индивидуальности. Здесь еще раз проступает проблема расколотости человеческого бытия. Контрверза личного и безличного постоянно обращает исследователей к одному из этих полюсов. В истории философии неизменно прослеживается движение маятника. Тщательная диагностика человеческой субъективности порождает противовес, законное стремление понять человека не «изнутри», а «извне». Ветка, как подмечено, вряд ли может дать полное представление о дереве. Поэтому желание философов выявить связь человека с природой, с космосом обеспечивает невольное вторжение онтологических сюжетов. Человек неожиданно утрачивает собственное своеобразие и оказывается лишь меткой всего человеческого.

Однако какой позиции надлежит придерживаться? Какая из этих двух концепций обладает большей состоятельностью? Ответ таков: ни та, ни другая. Не схождение, а, напротив, противостоя-

яние этих двух подходов способно раскрыть сущность человека. Поэтому не вполне корректными оказываются попытки «компромиссного» решения проблемы: как спасти человека, не отказываясь при этом от постановки фундаментального философского вопроса. Но речь должна идти не только о том, чтобы учесть критику философской антропологии со стороны фундаментальной онтологии Хайдеггера. Столь же правомерно подвергнуть критике онтологическую рефлексию немецкого исследователя со стороны сугубо антропологического постижения.

Заключение

Одним из значительных явлений современной философии является антропологический ренессанс. Общие признаки этого процесса очевидны: они проявляются в обостренном интересе к проблеме человека, в возрождении антропоцентрических по своему характеру вариантов исследовательской мысли, в выработке новых путей философского постижения человека.

Антропологический поворот в философии выразился в стремлении обратиться к проблеме человека во всей ее многоликости. Одни философские направления, например, экзистенциализм, персонализм, «новые философы» во Франции, видят в человеке единственный и уникальный предмет философии. Однако и направления, не претендующие на роль антропологического учения, содержат в себе философско-антропологические сюжеты. Скажем, герменевтика. Через центральную категорию «понимание» она раскрывает напряженный диалог человека с самим собой, с созданной им культурой. Структурная антропология, изучая человека, выявляет наследие многочисленных ушедших веков, запечатлевших себя в глубинных структурах сознания человека. Социобиологи, в свою очередь, пытаются соотнести генетику с культурной эволюцией.

Но почему именно сейчас, в начале нового столетия обнаружился такой интенсивный запрос на распознавание специфически человеческого? Что принципиально нового несет в себе антропологический ренессанс? Постановка этих вопросов вводит в сложное проблемное пространство.

Напряженное внимание к феномену человека вызвано, прежде всего, потребностью индивида постоянно решать жизненные проблемы, возникающие в контексте его повседневного существования. Эти проблемы оказались сегодня весьма острыми. Вряд ли за всю историю человечества найдется поколение, которое так лишено почвы под ногами, как нынешнее. Любой выбор нередко представляется одинаково невыносимым. Почему человек наших дней, вооруженный знанием, находится в потоке монструальных видений? Отчего начало нового тысячелетия сопряжено с неотвязными апокалиптическими предчувствиями?

Каковы же приметы современного апокалипсиса? Это, прежде всего, крушение классической рационалистической традиции. Великие умы прошлого задумывались над тем, как выстроить человеческое общежитие по меркам разумности. Но идеал рациональности, который на протяжении многих веков питал западноевропейскую мысль, испытывает сегодня серьезные потрясения. Люди ищут средство жизненной ориентации отнюдь не в разуме, а в мифе, интуитивном прозрении, психологической суггестии.

Крах классического рационализма очевиден. С лучшими намерениями, но с наивным недостатком реализма, рационалист воображает, что небольшой дозы разума достаточно, чтобы исправить мир. Сознательный человек в одиночку борется с превосходящими его силами. Мы, великовозрастные дети эпохи Просвещения, в начале нового века надеемся, что разум своей всепроникающей мощью устранил зло современного мира.

Многие современные авторы заговорили о потерянности человека. Какое зловещее открытие нового столетия! Человек, оказывается, поступает безотчетно, не соотносясь с резонами разума. Его психика – огромное вместилище полусознанных тревог, вязких страхов. Достаточно пустячного повода, и разрушительные предчувствия охватывают все существо человека. Но в период постоянных катаклизмов страх становится спутником общественного сознания.

В канун второй мировой войны психологи, столкнувшись с чудовищами, которые внутри нас, еще надеялись на ресурсы психотерапии: можно, вероятно, освободить человека от навязчивых фантазий, от излишней эмоциональности, вразумить относительно неоправданности тревоги. Но в сознании выдающихся умов столетия вызревала уже иная мысль: человек фатально заражен собственными видениями. Возникнув однажды, эти кошмары не отпускают сознание. Страх неизбежен. Он повсеместно подстерегает нас. Его питают постоянные латентные тревоги. Никогда прежде люди не ощущали такой подорванности разума, его неспособности быть нравственной и духовной опорой, как сейчас. Выход на историческую арену атомизированной толпы, зараженной инстинктами безотчетной ненависти, слепой ярости, свидетельствуют о том, что в массовом обществе нет культа интеллектуализма. Напротив, живет подсознательная жажда расправы.

Расшатанность психики, крах рационалистической традиции, угроза самоистребления человечества – признак современного апокалипсиса. Наука сегодня, как может показаться, приблизилась к распознаванию важнейших секретов природы. И вместе с тем открывается бездна непостижимого. Порою возникает подозрение, что наука ведет человечество по ложному пути. Архетип разумного человека ставится под сомнение.

Мартин Хайдеггер не случайно отмечал, что наука не может раскрыть тайны человеческого бытия, коль скоро она не способна понять пределы и смысл собственного развития. Наука утратила пафос искания изначальной целостности, универсальности бытия. Духовные корни науки оказались отсеченными. Она во многом потеряла метафизическое, нравственное измерение. Поэтому возникает недоверие к современному научному постижению человека, к тем перспективам, которые оно открывает.

Уже сегодня мы создаем те специфические черты, которые завтра станут нормой. Это значит, что люди станут контролировать рождаемость, выбирать пол ребенка, создавать человеческую жизнь прямо в лаборатории.

Но эта способность ученых творить «новую жизнь» вызывает и тревогу. Воскрешаются теории о неполноценности отдельных рас. Предлагаются проекты такого социального устройства, которое позволит на базе новой техники формировать касты «рабов» и «господ». Кажется, будто возможности «конструирования» человеческого организма беспредельны. Однако постижение человека рождает и другую мысль: человека как уникальное живое существо нельзя заменить искусственной конструкцией – можно воспроизвести монстра, но не живое мыслящее уникальное существо.

Расколотовость человеческого бытия – важная проблема философской антропологии. Мы рассмотрели разные грани этой расколотовости. Разумеется, представленные контрверзы не исчерпывают спектр проблемы. Возможно изучение и других противоречий человеческого бытия.

Примечания

- 1 *Кохут Х.* Интроспекция, эмпатия и психоанализ: исследования взаимоотношений между способом наблюдения и теорией // Антология современного психоанализа. Т. 1. М., 2000. С. 282.
- 2 *Кант И.* Логика. Пособие к лекциям 1800 // *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 280.
- 3 *Хайдеггер М.* Кант и вопросы метафизики. М., 1997.
- 4 *Алейник Р.М.* Человек в философском постмодернизме. М., 2006; *Вдовина И.С.* Феноменология во Франции, Историко-философские очерки. М., 2009; *Кутырев В.А.* Философский образ нашего времени (безжизненные миры постчеловечества). Смоленск, 2006; *Невелова В.С.* Антропологический принцип в философии истории (от современности к истокам). Челябинск, 2001; *Подорога В.А.* Феноменология тела. Введение в философскую антропологию: Материалы лекционных курсов 1992–1994, М., 2004; *Шичанина Ю.В.* Человек «иномерный»: парадоксы антропологической меры. Ростов н/Д., 2006; *Каган М.С.* Метаморфозы бытия и небытия. СПб., 2006; *Хоружий С.С.* Герменевтика телесности в духовных традициях и современных практиках себя. М., 2004.
- 5 См.: *Невелова В.С.* Антропологический принцип в философии истории (от современности к истокам). Челябинск, 2001.
- 6 *Фромм Э.* Ситуация человека – ключ к гуманистическому психоанализу // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 445–446.
- 7 *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 162.
- 8 *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. М., 1981. С. 626.
- 9 Ср.: *Маркс К.* «Немецкая идеология», «Тезисы о Фейербахе»: «Философы лишь различным образом объясняли мир: но дело заключается в том, чтобы изменить его».
- 10 Там же. С. 374.
- 11 Там же. С. 380.
- 12 См. об этом: *Ильин В.В.* Философия. М., 1999. С. 163.
- 13 *Никифоров О.* Самой значимой философской книге XX века – 70 лет // Книжное обозрение НГ. 7 авг. 1997.
- 14 *Фрёге Д.* Вопрос о бытии (Вариант Хайдеггера) // *Мартин Хайдеггер.* Сб. статей / Сост. Д.Ю.Дорофеев. СПб., 2004. С. 131.
- 15 *Ясперс К.* Пограничные ситуации // Экзистенциализм и современность. М., 2006. С. 154–290.
- 16 *Вдовина И.С.* Феноменология во Франции. Историко-философские очерки. М., 2009. С. 21.
- 17 *Камю А.* Бунтующий человек. М., 1990. С. 24.
- 18 *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 27.
- 19 Там же. С.162.
- 20 *Соловьев В.С.* Кризис западной философии // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 74.

- 21 *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 28.
- 22 *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 86.
- 23 *Шеллинг Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 519.
- 24 *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 26.
- 25 См., в частности, *Вдовина И.В.* Феноменология во Франции. Историко-философские очерки. М., 2009.
- 26 См., к примеру, *Филиппович А.В., Семенова В.Н.* Послесловие. Против постмодернизма // Постмодернизм. Новейший философский словарь. Минск, 2007. С. 791–810.
- 27 *Уилбер К.* Никаких границ. М., 2003. С. 242.
- 28 *Лекторский В.А.* Умер ли человек? // Наука. Общество. Человек. М., 2004. С. 229–237.
- 29 *Ясперс К.* Общая психопатология. М., 1997.
- 30 *Барулин В.С.* Социально-философская антропология. Человек и общественный мир как система. М., 2007. С. 314.
- 31 *Маркузе Г.* Одномерный человек. М., 2003. С. 212.
- 32 Там же. С. 8.
- 33 См.: Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 231.
- 34 См. об этом: *Гуревич П.С.* Психоанализ. М., 2004.
- 35 *Шеллинг Ф.* Об отношении реального к идеальному // *Шеллинг Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 37.
- 36 Там же.
- 37 Цит. по: *Bataille.* Vision of Excess. P., 2004. P. 174.
- 38 Ibid.
- 39 Ibid. С. XI.
- 40 Ibid. P. 123.
- 41 *Кохут Х.* Интроспекция, эмпатия и психоанализ: исследование взаимоотношений между способом наблюдения и теорией // Антология современного психоанализа. М., 2000. С. 282.
- 42 *Франкл В.* Психотерапия на практике. СПб., 2000. С. 19–20.
- 43 *Гроф С.* За пределами мозга. М., 1993.
- 44 См.: *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 129.
- 45 Там же. С. 194.
- 46 *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. М.–СПб., 2001. С. 213.
- 47 *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни // *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 180.
- 48 Там же. С. 181.
- 49 См.: *Штейнер Р.* Антропософия: корни духовного познания и плоды жизни // Человек и социокультурная среда. Вып. 2. М., 1992. С. 183.
- 50 Там же. С. 185.
- 51 *Вересаев В.В.* Живая жизнь. М., 1999. С. 241–242.
- 52 Там же. С. 243.
- 53 *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. СПб., 1994. С. 312.

- 54 Фромм Э. Ситуация человека – ключ к гуманистическому психоанализу. С. 457.
- 55 Бердяев Н.А. Письма к М.О.Гершензону // *Вопр. философии*. 1992. № 5. С. 125.
- 56 Фромм Э. Ситуация человека – ключ к гуманистическому психоанализу. С. 125.
- 57 Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 431.
- 58 Ясперс К. Радикальное зло у Канта // *Философия Канта и современность*. Ч. 2. М., 1976. С. 82–83.
- 59 См.: Дорощев Д.Ю. Хайдеггер и философская антропология. СПб., 2004. С. 379.
- 60 Там же. С. 379–380.
- 61 Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2006.
- 62 Руднев В.П. Тело // *Руднев В.П. Словарь культуры XX века*. М., 1999. С. 317.
- 63 См. об этом: Руднев В.П. Словарь культуры XX века. М., 1999. С. 316.
- 64 Лоуэн А. Предательство тела. Екатеринбург, 1999. С. 257.
- 65 См.: Александр Ф. Психосоматическая медицина. Принципы и применение. М., 2000.
- 66 Там же.
- 67 Лоуэн А. Радость. Минск, 1999. С. 38.
- 68 См.: Лоуэн А. Предательство тела. Екатеринбург, 1999. С. 7.
- 69 Вересаев В.В. Живая жизнь. М., 1991. С. 197.
- 70 Рикёр П. Человек как предмет философии // *Вопр. философии*. 1989. № 2. С. 43.
- 71 Derrida J. On grammatology. Baltimore, 1976. P. 9.
- 72 См.: Фуко М. Надзор и наказание. 1975.
- 73 Фуко М. Забота о себе. М., 1998. С. 198.
- 74 Фуко Мишель. Пользование наслаждением // *Эрос. Страсти человеческие. Философские маргиналии профессора П.С.Гуревича*, М., 1998. С. 131.
- 75 Фуко М. Надзирать и наказывать. М., 1998. С. 37.
- 76 Там же. С. 41.
- 77 Там же. С. 41–42.
- 78 Там же. С. 43.
- 79 Лиотар Ж.-Ф. Толкование на сопротивление // *Философия. Хрестоматия / Сост. П.С.Гуревич*. М., 2002. С. 319.
- 80 Лоуэн А. Предательство тела. М., 1999. С. 12.
- 81 Лоуэн А. Радость. Минск, 1999. С. 38.
- 82 Там же. С. 41.
- 83 Газарова Е.Э. Психология телесности. М., 2002. С. 26.
- 84 См.: Телесность человека: междисциплинарные исследования, издание Философского общества СССР. М., 1990. С. 59.
- 85 Делёз Ж. Спиноза // *Делёз Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях*. Бергсонизм. Спиноза. М., 2000.
- 86 Мерло-Понти М. Око и дух, М., 1992. С. 14.

- 87 Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 33.
- 88 Иоанн Сан-Францисский. Избранное. Петрозаводск, 1992. С. 133.
- 89 Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 352.
- 90 Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М., 1989. С. 10.
- 91 Там же. С. 15.
- 92 Бибихин В.В. Узнай себя. СПб., 1998. С. 5–6.
- 93 См.: Левичева Е.Н. Религиозная антропология Сёрена Кьеркегора: Автореф. дис... кандидат. филос. наук. М., 2006. С. 14.
- 94 См.: Мясникова Л.А. «Человек в бытии-с-другим: Основные типы отношения «Я-Другой» // Коммуникативная природа человека. Первые Петраковские чтения. Материалы Российской научно-теорет. конф. Ижевск, 2006. С. 27.
- 95 Философия и социология науки и техники: Ежегодник, 1984–1985. М., 1986. С. 81.
- 96 Соловьев Э.Ю. Попытка обоснования новой философии истории в фундаментальной онтологии М.Хайдеггера // Новые тенденции в западной социальной философии. М., 1988. С. 50.
- 97 Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники: Ежегодник, 1984–1985. С. 90.
- 98 Там же. С. 83.
- 99 См.: Гуревич П.С. Этика. М., 2005. С. 242.
- 100 Emerson С. The first hundred years of Mihail Baktin. 1997. P. 232–233.
- 101 Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- 102 См.: Бахтин М.М. К философии поступка.
- 103 Бахтин М. М. // Эстетика. Словарь. М., 1989. С. 27.
- 104 Бахтин М.М. К философии поступка. С. 93.
- 105 Там же. С. 95.
- 106 См.: Гуревич П.С. Атомизация общества как новый феномен // Вестник аналитики. М., 2008. С. 161–172.
- 107 См.: Шаров К.С. Политика и эмоциональность в феномене национализма // Личность, культура, общество. М., 2006. С. 51.
- 108 Бьюкенен П.Дж.. Смерть Запада. М., 2004. С. 169.
- 109 Бодрийяр Ж. Прозрачность зла, М., 2006. С. 12.
- 110 Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для самого себя. М., 2004. С. 30.
- 111 Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 26.
- 112 Там же. С. 27.
- 113 Скрыпник А.П. Зло // Этика. Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 154.
- 114 Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 389.
- 115 Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1998. С. 464.
- 116 Фромм Э. Душа человека. М., 1998. С. 29–30.
- 117 Глюксманн Андре. Философия ненависти. М., 2006. С. 16.
- 118 Там же. С. 40.
- 119 Платон. Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 116–118.
- 120 Вейнинггер О. Пол и характер. М., 1991. С. 9.

- ¹²¹ Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. М., 1994. С. 279–280.
- ¹²² См.: Эвола Ю. *Метафизика пола*. М., 1996.
- ¹²³ Гуревич П.С. Философский и психологический смысл андрогинности // *Материалы Всерос. психоаналит. Конф. «Мужчина и женщина в современном изменяющемся мире: психоаналитические концепции»*. М., 2006. С. 29–34.
- ¹²⁴ Разин Р., Волжанова О. О коммуникативной культуре – эйдос: гендерный аспект // *Коммуникативная природа человека. Первые петраковские чтения. Материалы Рос. научно-теорет. конф. Ижевск, 2006*. С. 115.
- ¹²⁵ См.: Филиппович А.В., Семенова В.Н. *Послесловие // Постмодерн. Новейший философский словарь*. Минск, 2007. С. 802.
- ¹²⁶ См.: Кант И. *Собр. соч.*: В 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 340.
- ¹²⁷ Вейнингер О. *Пол и характер*. М., 1991. С. 198.
- ¹²⁸ Калинина Юлия. *Причуды памяти // Моск. комсомолец*. 28 апр. 2001.
- ¹²⁹ См. обзор концепций бессознательного в статье В.И.Овчаренко «Бессознательное (бессознательное психическое)» (*Популярная энциклопедия. Психологический анализ*. М., 1997).
- ¹³⁰ Юнг К.Г. *Проблемы современной психотерапии*. М., 2007. С. 6.
- ¹³¹ См.: Макуренкова С. *Онтология слова: Апология поэта. Обретение Атлантиды*. М., 2004. С. 139.
- ¹³² См.: Гринцер Н.П., Гринцер П.А. *Становление литературной теории в Древней Греции и Индии*. М., 2000. С. 293.
- ¹³³ Макуренкова С. *Онтология слова: Апология поэта. Обретение Атлантиды*. С. 177.
- ¹³⁴ Юнг К.Г. *Проблемы души нашего времени*. М., 2007. С. 16.
- ¹³⁵ См.: Лекторский В.А. *Умер ли человек?*
- ¹³⁶ См.: Koestler A. *The ghost in the machine*. L., 1971. P. 11.
- ¹³⁷ Более подробно об этом см.: Ермилова Г.И. *Постмодернизм как феномен культуры конца века // Тезаурусный анализ мировой культуры*. Сб. науч. тр. Вып. 3. М., 2006.
- ¹³⁸ Ницше Ф. *По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Соч.*: В 2 т. М., 1990. С. 346.
- ¹³⁹ Ницше Ф. *Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого*. М., 1990. С. 38.
- ¹⁴⁰ Назаретян А.П. *Антропология насилия и культура самоорганизации: Очерки по эволюционно-исторической психологии*. М., 2007.
- ¹⁴¹ См.: Голобородько Д.Б. *Концепции разума в современной французской философии*. М. Фуко и Ж.Деррида: контекст полемики: Автореф. дис. кандидата филос. наук. М., 2006.
- ¹⁴² Декомб В. *Современная французская философия*. М., 2000. С. 18–19.
- ¹⁴³ Губин В.Д. *Смерть человека и проблема философской антропологии // III философский конгресс: Рациональность и культура на пороге III тысячелетия*. Т. 3. Ростов н/Д., 2003. С. 301.
- ¹⁴⁴ Хайдеггер М. *Бытие и время*. С. 42.

- ¹⁴⁵ *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // *Хайдеггер М.* Бытие и время. Статьи и выступления. М., 1993. С. 25.
- ¹⁴⁶ См.: *Дорофеев Д.Ю.* Хайдеггер и философская антропология // *Мартин Хайдеггер.* Сб. статей / Сост. Д.Ю.Дорофеев. М., 2004. С. 381.
- ¹⁴⁷ *Хабермас Ю.* Хайдеггер: творчество и мировоззрение // Историко-философский ежегодник, 89. М., 1989. С. 342.
- ¹⁴⁸ См.: *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. М., 1997. С. 122–123.
- ¹⁴⁹ *Дорофеев Д.Ю.* Хайдеггер и философская антропология. С. 391.
- ¹⁵⁰ Очерки феноменологической философии / Под. ред. Я.А.Слинина, Б.В.Маркова. СПб., 1997.
- ¹⁵¹ Там же.

Содержание

Введение	3
Глава 1. Бытийственное или небытийственное.....	7
Глава 2. Целостное или раздробленное	25
Глава 3. Имманентное или трансцендентное	40
Глава 4. Телесное или духовное	55
Глава 5. Индивидуальное или социальное	80
Глава 6. Идентичное или расподобленное.....	98
Глава 7. Творческое или стереотипное.....	121
Глава 8. Мужское или женское	141
Глава 9. Сознательное и бессознательное.....	156
Глава 10. Личное и безличное.....	173
Заключение	190
Примечания	193

Научное издание

Гуревич Павел Семенович

Расколотость человеческого бытия

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректоры: *Е.Г. Руднева, Е.Н. Федина*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 02.04.09.

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

Усл. печ. л. 12,5. Уч.-изд. л. 10,31. Тираж 500 экз. Заказ № 022.

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

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: iph.ras.ru