

Российская Академия Наук
Институт философии

**СПЕКТР АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ
УЧЕНИЙ
Выпуск 2**

Москва
2008

УДК 141
ББК 87.3
С 71

Ответственный редактор

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

Рецензенты

доктор филос. наук *Ф.И. Гуренок*

доктор филос. наук *В.М. Розин*

С 71 **Спектр** антропологических учений. Вып. 2 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. П.С. Гуревич. — М. : ИФРАН, 2008. — 000 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0121-1.

Данная монография представляет собой развернутое изложение философских исканий в области постижения человека. В ней раскрыто содержание таких новых направлений, как синергическая, религиозная, постмодернистская, трансперсональная антропологии. В книге затронуты актуальные и значимые проблемы — предмет философской антропологии, «смерть человека» как явление современного мышления, символ как ключ к разгадке человеческой природы, сущность человека. В труде рассмотрены также новые интерпретации человеческой сущности, методология гуманитарного мышления, человек в мире социального познания. Книга дает широкую панораму философских проблем, связанных с толкованием человека.

ISBN 978-5-9540-0121-1

©ИФ РАН, 2008

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ДИАПАЗОН АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ

Глава 1. Синергийная антропология (На путях к новой конституции антропологического дискурса)

Предыстория западная и восточная

Ситуация в сфере гуманитарного знания сегодня являет собою пеструю картину. Глобальные процессы всеобщих контактов и взаимовлияний культур, кардинальные перемены в сообществе гуманитарных дискурсов, включающие кризис оснований многих из них, смену базовых парадигм, смещения, а то и стирания границ меж ними, — все это привело к тому, что новые явления в этой сфере, как правило, соединяют в своих истоках разные русла и традиции, имеют синтетичные и гетерогенные корни. Синергийная антропология, о которой нам предстоит говорить, не является в этом исключением: в своем генезисе она вобрала многие нити, идущие с Запада и с Востока, отразила проблемы, опыт многих дискурсов и дисциплин. Сегодняшняя реальность склоняет думать, что такая гетерогенность истоков полезна или даже необходима во всякой попытке передать облик современного человека и понять происходящее с ним.

Методологические и концептуальные основания синергийной антропологии складывались в процессе участной рефлексии двух, прежде всего, предметных полей: пути русской философской традиции и кризиса классической европейской антропологии. Русская (она же и византийская) линия ближе связана с непосредственной тематикой развертывавшихся штудий и размышлений; однако западная линия глубже раскрывает те крупные проблемы современной мысли о человеке, в решение которых синергийная антропология стремилась внести

свой вклад. Чтобы увидеть эту западную составляющую в генезисе синергийной антропологии, надо взглянуть на основные этапы европейской антропологической мысли под определенным критическим углом зрения, выявляющим истоки и фазы развития того кризиса, что привел в наши дни к полному отказу от классической модели Человека. Подобная критическая ретроспектива представлена в нашем цикле работ под общим названием «Неотменимый антропоконтур» (заимствованным из «Улисса» Джойса)¹. Из этой ретроспективы отчетливо выступает логика процесса.

На Западе и Востоке христианской Ойкумены мысль о человеке рано пошла различными путями. В восточном христианстве его преимущественная сосредоточенность на опыте Богообщения толкала к созданию антропологии практической и даже технической, операционной, служащей лишь «единому на потребу» — выстраиванию *практик пути*, что должны вести к соединению человека с Богом. Такая антропология создавалась в аскетической (или мистико-аскетической) традиции православия, исихазме; но при всем богатстве ее содержания оно было закодировано в особом аскетическом дискурсе, закрытом для широкого культурного и тем паче научного сознания. Напротив, западное христианство в целом было гораздо более обращено к задачам развития цельной системы христианского вероучения и миропонимания. Постепенно здесь возникало и систематическое учение о человеке. Процесс, однако, был медленным, поскольку, по свойствам теоцентрического сознания раннехристианской и средневековой эпох, на первом месте в корпусе знания стояло учение о Боге.

Систематический подход к задачам умознания делал неизбежным обращение к античной философии и кардинальную зависимость от нее. Классическая западная антропология стоит на аристотелианских основаниях, и краеугольным ее принципом служит эссенциализм, изначально заложенный Стагиритом в учение о человеке. С первых своих шагов — как это отчетливо видно уже у Боэция — она ставит в центр своей рефлексии *проблему индивидуации*: проблему формирования метафизического концепта индивидуального человека как автономного, самодостаточного агента мышления и действия.

Первым крупным этапом в ее решении можно считать найденное Боэцием определение личности (*persona*) как «индивидуальной субстанции разумной природы» (*naturae rationalis individua substantia*). Завершенное же решение, концепт с законченной конституцией, появляется лишь спустя тысячелетие — уже в Новое время, у Декарта. В знаменитом когнитивном акте, ставшем фундаментом декартовой метафизики, *Res cogitans*, «мыслящая вещь», или же субъект, конституируется именно как предел индивидуации, т.е. последнее основание и неотчуждаемое ядро самодовлеющей мыследействующей индивидуальности. Проблема была решена с успехом, и ее решение открыло новую, необычайно плодотворную перспективу развития философии. Но для антропологии эта перспектива, как мы видим сегодня, была более сомнительной, амбивалентной.

С одной стороны, с указанным решением был, в общем, завершен и процесс создания европейской концепции человека. Затем длительное время эта концепция хотя и подвергается доработке (прежде всего у Канта), но существенно не меняется, оставаясь господствующей и общепринятой. В нашей ретроспективе мы резюмировали ее в форме комплекса из пяти основных особенностей, или же «портрета о пяти чертах»: *индивидуированность (осуществленность индивидуации) — дуалистичность (у Декарта, дихотомия Res cogitans — Res extensa) — субстанциальность (предполагающая и эссенциальность) — гносеологизированность (примат когнитивной установки) — секуляризованность (в аспекте антропологии, переход конституирующей роли от отношения Человек — Бог к отношению Человек — (безграничный) Универсум)*. Все эти особенности прочно связаны и взаимно согласованы, вкуче порождая полноценную антропологическую модель. Долгая ее жизнь неоспоримо свидетельствует о ее адекватности и эффективности в системе европейской культуры; и тем не менее столь же неоспоримо наличие в ней целого ряда кардинальных недостатков.

Прежде всего, пристальный взгляд легко обнаруживает существенные лакуны, непредставленность в классической модели (как на декартовом, так и на позднейших ее этапах) целых измерений антропологической реальности. В основном эти лакуны носят один и тот же характер, который мы передаем осо-

бым понятием *антиантропологичности*: мы говорим, что антропологический дискурс (модель, теория) несет в себе качество антиантропологичности, если в нем отсутствует тематизация *человека в целом*, тематизация предикатов полноты и единства, законченной цельности человеческого существа и человеческой личности. Классическая модель несет это качество, поскольку в ней (опять-таки и в декартовой, и в позднейших ее версиях) оказываются практически отсутствующими «интегральные» проявления или характеристики человека — те, что принадлежат именно человеку-в-целом, а не какой-либо из его частных функций (эмоциональной, когнитивной и т.п.). Главные виды интегральных характеристик составляют сферу экзистенциальных предикатов (каковы бытие-к-смерти, забота, онтологический страх и прочие, формирующие основоустройство конечности), дискурс религиозной жизни, мир intersубъективности, феноменов межчеловеческого общения. И когда наступила эпоха кризиса классической модели, отсутствие (или, по меньшей мере, ущербное присутствие) каждого из этих видов стало особой темой для критики, развивавшейся со стороны таких направлений, как экзистенциализм, религиозная и отчасти культурная антропология, диалогическая философия и др. Подобная критика составила одну из линий, ведущих к выводу о необходимости неклассической антропологии.

Взгляд *sub specie anthropologiae* на развитие новоевропейской мысли обнаруживает любопытное отношение взаимодополнительности — если даже не взаимоисключения — между метафизическими и антропологическими измерениями этого развития. Уже у Декарта его главные завоевания в метафизике, его «две истины», положение *cogito ergo sum* и дихотомия *Res cogitans — Res extensa*, оказываются для антропологии сомнительными приобретениями: первая истина конституирует субъекта, с которым в конце концов пришлось бороться, вторая же конституирует рассеченность человека, блокирующую дискурс интегрального человека и создающую наилучшие предпосылки для антиантропологичности. В дальнейшем это становится закономерностью: *победы и продвижения метафизики оказываются, на поверку, поражениями для антропологии, несущими нарастание ее ущербности*. Такой взгляд не отве-

чает устоявшимся историко-философским оценкам — прежде всего, оценке философии Канта, важнейшего из пост-декартовых движений; и все же, в свете современной критики классического дискурса, не столь трудно удостовериться в его справедливости. Бесспорно, антропология Канта преодолела многие несовершенства, слабые места картезианской (так, сняв дихотомию *Res cogitans* — *Res extensa*, Кант устранил вопиющую расчлененность конституции человека у Декарта). Но при этом она сохранила качество антиантропологичности: как мы показываем в нашей ретроспективе, все базисные виды интегральных проявлений человека у Канта также отсутствуют, хотя уже и в силу иных причин, иной логики, нежели у Декарта. Больше того, трансцендентальная философия существенно усугубляет антиантропологичность дискурса, внося ее новый род. Кант совершает структурную перестройку сферы познания: если у Декарта организующим принципом этой сферы служил субъект (Эго, *cogito*), то у Канта познание конституируется как систематика самодовлеющего сообщества трансцендентальных предикатов, имеющих чисто спекулятивную, не связанную с антропологией природу. С субъектом же, и тем паче с человеком, здесь совершается расчленение, разъятие его на содержания, разносимые по спекулятивным структурам систематики; причем собрать из этих содержаний цельную фигуру, — иначе говоря, ответить на вопрос: *Что такое человек?* — в рамках самой трансцендентальной философии невозможно. Это трансцендентально-спекулятивное расчленение человека и есть новый род антиантропологизма, который мы называем «системным» или «структурным». С ним антиантропологичность классической метафизики углубляется, становясь внутренней и структурной, внедренной на уровне самой онтологии.

Дальнейший шаг на пути де-антропологизации, расчеловечения философского дискурса делает пост-Кантов немецкий идеализм. Спекулятивный дискурс здесь продвигается на следующую ступень: происходят абсолютизация спекулятивного разума и организация дискурса в монистическую систему. На этой ступени уже проясняется, что по своей природе спекулятивный дискурс, отчуждающий от человека начало разума, гипостазирующий и абсолютизирующий его, — прямая противо-

положность, антитеза антропологически ориентированному дискурсу. Спекулятивный монизм, каким он воплощен, прежде всего, в системах Фихте и Гегеля, удерживая прежние виды антиантропологичности, добавляет к ним новые. По отношению к спекулятивному Первопринципу (Абсолютное Я, Абсолютный Дух), человек, как и любой элемент реальности, становится лишь дериватом. Он вторичен и служебен, лишен самостояния и самоценности, и это — явное усиление антиантропологизма по сравнению с Кантом, который твердо проводил принцип, что человек не может быть средством, а бывает только целью.

С господством спекулятивного монизма философия достигает полноты, апогея антиантропологичности. Не в меньшей мере, чем *забвение бытия*, диагностированное Хайдеггером, в классической метафизике воцаряется *забвение человека*. Дискурс не оставлял больше места для антропологически ориентированной мысли, и творческое развитие антропологии могло теперь происходить лишь вне классического руслу, в споре с ним. Первым значительным опытом в этой *линии антропологического протеста* стала философия Кьеркегора. В ней уже можно видеть многие типичные черты будущих построений в этой протестной линии — и в первую очередь сочетание критики антиантропологизма классического мейнстрима (в случае Кьеркегора — системы Гегеля) с поиском альтернатив ему, выходов к новой антропологии. Как правило, часть критическая бывала более убедительна, тогда как новым позитивным принципам и их разработке не удавалось достичь той капитальности, какую имели оспариваемые классические учения. У Кьеркегора самым глубоким и плодотворным нововведением явилась идея о том, что человек «должен сделать себя открытым», и именно в этом самопреобразовании в открытость, иначе говоря, в размыкании себя, конституируются личность и идентичность человека. Сам ее автор отнюдь не знал, что эта идея близко перекликается с восточнохристианской идеей синергии, и в современной разработке она стала ключевым принципом синергийной антропологии.

Философские ресурсы, заложенные в системе Гегеля, были настолько мощны, что, вопреки гегелевскому антиантропологизму, многие учения, тяготеющие к антропологическим уста-

новкам, к возрождению антропологизма в философии, также питались ими (как известно, избыть зависимость от этих ресурсов не могла и мысль Кьеркегора). Можно назвать здесь Фейербаха, Штрауса, Маркса и других, вплоть до нашего Герцена; но при всех различиях и характера, и творческого масштаба их теорий, они общи в том, что их собственно антропологическое значение невелико². Попытки антропологически ориентированной философии в рамках спекулятивного способа могли быть лишь неглубоки и мало перспективны. Поэтому, помимо Кьеркегора, подлинно крупный вклад в протестную линию в XIX в. — только вклад Ницше. Он до сих пор недооценивается: при всем огромном внимании к мысли Ницше на первый план всегда почти ставится его критика классической метафизики и, в частности, классической антропологии, тогда как рисуемый им новый образ человека трактуется слишком прямолинейно. Между тем в сложном дискурсе Ницше скрыто много ценных идей неклассической антропологии. За их извлечением следует обращаться, прежде всего, к книгам Делёза, а в аспектах, близких к синергической антропологии, — к нашей работе³.

Напротив, в XX в. протестная линия, неуклонно усиливаясь, получает преобладание над классическим руслом. Ведущим трендом в философском процессе становится «преодоление метафизики», которое возвестил Ницше. При этом в целом, за вычетом лишь отдельных направлений, таких как аналитическая философия, это преодоление является и преодолением антиантропологизма, прямо или косвенно обращаясь к человеку. Однако, как уже отмечалось, более успешно выполнялись задачи критики (заметим, что и сам девиз процесса носил негативный характер, не указывая «метафизике» никаких альтернатив). Уже в XIX в. успела развернуться фронтальная критика субъекта и субъект-объектной эпистемологической парадигмы; с ней тесно соединялась критика принципа субстанциальности в сфере сознания и мышления (напомним, одной из «пяти портретных черт» Классического Человека). Проходившая в мысли Ницше, Бергсона, Соловьева, в феноменологии Гуссерля, эта критическая работа была, в основном, завершена еще до Первой мировой войны. Однако уже у Канта исходный «субъект познания» был клонирован, породив своих двойников во

всех гуманитарных дискурсах (этики, права, истории и т.д.) и став универсальной моделью индивидуированного агента для любой сферы действия. Поэтому, следующим порядком, критический процесс, ведущийся такими направлениями, как психоанализ, структурализм, экзистенциализм, постепенно охватывал все эти сферы и дискурсы, становясь глобальным. Одним из важных поздних этапов стал здесь, к примеру, уход этического субъекта — крах классической этики, стимулированный опытом тоталитаризма и Второй мировой войны. Особняком от общего процесса, являя собою, если угодно, его самостоятельный параллельный вариант, разворачивалась мысль Хайдеггера — от аналитики *Dasein* к философии события и энергии. Род этой параллельной версии «преодоления метафизики» мы обозначили бы как *неклассически-неоклассический синтез*: ибо, доводя критику классического дискурса и философского способа до самых глубин, отбрасывая субстанциализм и эссенциализм западной традиции, обращаясь к энергетизму, — Хайдеггер в то же время утверждает свою опору на Аристотеля (в концепции энергии) и Канта (в замысле фундаментальной онтологии).

С успешным продвижением критики старых оснований отсутствие достаточно капитальных альтернатив этим основаниям становилось все более заметным. Хотя в своем большинстве течения, сменявшие друг друга на протяжении XX в., могли бы уже быть отнесены к «протестной», неклассической линии, но они далеко не обладали фундаментальностью отвергаемых классических устоев и оказывались эфемерны. И в свете этого представляется вполне естественным, подготовленным приход следующего этапа, который именуют постструктурализмом и постмодернизмом. По масштабности охвата, универсальности идей это был также синтез; но, в отличие от хайдеггеровского, он носил много более радикально-негативистский, даже нигилистический характер — что было на популярном уровне резюмировано в форме серии кончин всех «больших нарративов» и краеугольных принципов европейской культуры: смерть Бога (ницшевский пролог к серии), смерть субъекта, смерть автора; смерть истории, времени, человека... Этот нигилистический синтез нес, очевидно, уже полное завершение, закрытие классического русла, ибо доводил до предела критику всех его оснований. Но он

нес, тем самым, также конец, тупик и протестной линии — ибо она дошла до предела в своей работе ниспровержения и все ее цели и задачи, в основном, были исчерпаны.

Пройденный путь диктовал несомненный вывод: необходимость *Нового Начала*. Вывод равно относился и к философской, и к антропологической ситуации. Для антропологической мысли на повестку дня выдвигалась *позитивная*, и весьма масштабная проблема: поиск новых, неклассических принципов концептуализации человека и оснований антропологического дискурса. Вышеописанный опыт говорил, что все аспекты, все содержания этого дискурса — его концепты, принципы конституции, место и статус в составе гуманитарного знания — могут оказаться сколь угодно далеки от прежних классических образцов. Но, за вычетом общих выводов о неадекватности старых эссенциалистских и субъектных парадигм, этот опыт практически не давал судить о характере новых оснований и не подсказывал стратегий их поиска.

Эти более конкретные указания синергийная антропология обретала во втором из своих истоков, в мире восточнохристианской традиции.

* * *

Восточные корни синергийной антропологии — самые непосредственные. На ранних своих этапах она связывала свои задачи не столько с европейской концепцией человека, сколько с русской философской традицией. Начало восточной линии в ее истоках представляют ранние работы С.Хоружего с критической рефлексией феномена русского религиозно-философского возрождения. Оценив общие задания русского философствования как рефлексию некоторого сложносоставного фонда опыта, связанного с понятиями восточнохристианского дискурса и русской духовной традиции, эти работы рассматривали данный феномен — или же специфический жанр «русской религиозной философии», созданный Серебряным веком, — как умозрение синтетического характера, использующее философский способ классической западной метафизики для выра-

жения содержаний восточнохристианского дискурса. Из этих оценок вытекал вывод о том, что аутентичное содержание восточнохристианского дискурса, имеющее своим ядром мистический опыт соединения со Христом, культивируемый в православной (исихастской) аскезе, в полноте своей принципиально не может быть выражено в рамках дискурса «русской религиозной философии», ввиду кардинальной зависимости этого дискурса от концептуального строя классической метафизики. Вслед за этим выводом было замечено, что существенные аспекты и содержания восточнохристианского дискурса, принадлежащие к указанному ядру и не получавшие адекватного выражения в философии Серебряного века, находили плодотворное осмысление в рамках другого, более позднего направления русской мысли, возникшего в середине XX в. в трудах эмигрантских богословов — В.Н.Лосского, иером. Василия (Кривошеина), о. Георгия Флоровского, о. Иоанна Мейендорфа и др. Поэтому для верной оценки путей развития русской мысли и верного определения ее дальнейших задач это новое богословие диаспоры, ставшее известным под именами неопатристики и неопаламизма, необходимо было увидеть в единстве с предшествующей русской философией — дабы понять и то, и другое как звенья единого процесса раскрытия феномена русско-византийской (православной) духовности. Процесс оказывался своеобразным: в ходе него происходила смена, «модуляция» дискурса с философского на богословский — своего рода возврат, вынужденный, в конечном счете, разноприродностью опыта восточного христианства и опыта, лежавшего в основе классической метафизики.

Появление единой картины процесса позволяло увидеть и его перспективы, проблемы дальнейшего развития. Происшедшая модуляция была обусловлена специфической природой опыта, лежащего в основе восточнохристианского дискурса. Философский дискурс классической метафизики не давал его адекватного выражения; но и богословский дискурс неопаламизма не притягал на полноту его выражения, фокусируясь преимущественно на проблематике Божественных энергий. Назревшая задача была в том, чтобы сделать предметом рефлексии сам этот опыт во всей полноте его данности и его природы. В наиболее

чистой, квинтэссенциальной форме это был мистико-аскетический опыт исихазма — духовной практики и традиции, развивавшейся и хранившейся в православии с IV в. до наших дней.

В контексте процесса развития русской мысли обращение к исследованию исихазма — непосредственное обращение к определенной опытной почве — означало феноменологический поворот, подобный совершенному в гуссерлевской феноменологии и также отвечавший девизу Гуссерля: *Zur Sachen selbst! К самим вещам.*⁴ Но было и существенное отличие: подлежащий изучению опыт здесь был иного и очень специального, темного для науки рода. Он не был отрефлектирован, не имел отчетливой дескрипции, и на исходном этапе о нем можно было сказать лишь то, что он добывается в некоей сложноустроенной антропологической практике. Данная практика и должна была стать непосредственным предметом обследования, реконструкции во всех своих измерениях — социокультурных, исторических и психологических, философских и богословских. Проблема сдвигалась, тем самым, к антропологическим феноменам, в сферу антропологии; новый этап означал не только феноменологический поворот, но и *антропологический поворот*. При этом сама антропология здесь выступала по-новому: если в классической западной традиции мы реконструировали определенное философское целое и в рамках него, *в рамках философского дискурса, вычленили антропологическую концепцию*, то в данном случае отношения дискурсов менялись. Для реконструкции антропологического феномена, *в рамках антропологического дискурса*, требуется обращаться к философскому, богословскому и прочим дискурсам — так что антропология выступает как общая объединяющая основа, общий знаменатель всего сообщества этих дискурсов. Здесь впервые, еще намеком, возникает важная будущая тема о том, что на новом этапе может измениться сам статус антропологии, ее положение в системе знания.

В известном смысле программа реконструкции исихазма как антропологического феномена аналогична вышеописанной критической ретроспективе классической западной традиции: проводимая под антропологическим углом зрения, эта ретроспектива есть тоже своего рода реконструкция некоей философской традиции как «антропологического феномена». Но далее

эти две реконструкции оказываются прямо противоположны. Лейтмотивом нашего описания была констатация конструктивным неклассическим содержанием нарастающей антиантропологичности в главной, классической линии традиции и негативного характера линии протестной, крайней ее скудости. Напротив, антропология исихазма — изначально, в самих корнях и исходных принципах неклассическая антропология, и потому продвижение в ее реконструкции дает постоянное накопление того самого «позитива», которого так не хватало западному антропологическому протесту, накопление конкретных неклассических концептов, принципов, установок... Исток этой неклассичности прозрачен: исихастская антропология — сугубо практическая, опытная. Ее задача — быть операционным руководством для аскета, адепта практики, в выстраивании пути восхождения, знаменитой исихастской Лестницы, ступени которой ведут от покаяния к обожению, соединению с Богом в Его энергиях. Поэтому она не сопоставляет человеку никаких отвлеченных характеристик — ни сущности, ни субстанции, не трактует его и как субъекта, а трактует как энергийное образование, ансамбль энергий, разноприродных и разнонаправленных, образующих различные конфигурации, непрерывно сменяющие друг друга.

Она строит высокоразвитый аппарат описания и анализа этих конфигураций, изучает их взаимосвязи и процессы их смены. Цель ее — развить искусство управления энергийными конфигурациями и их сменой так, чтобы процесс смены стал восхождением по ступеням Лестницы — самопреобразованием человека, направляющим его к финалу, «телосу» исихастской практики — актуальному онтологическому трансцендированию, энергийному претворению в иной, Божественный образ бытия. Ясно, что именно трансцензус — ключевая особенность всего процесса, определяющая его специфику. Соответственно, ключевой вопрос исихастской антропологии — идентифицировать и описать те энергийные конфигурации, что наиболее прямо связаны с ним и характеризуют его способ, его динамику. Ответом на этот вопрос является парадигма *синергии*, глубоко занимавшая и аскетику, и патристику православия, начиная, по меньшей мере, с преп. Максима Исповедника (VII в.). Синергия — соработничество, согласная сообразованность всех че-

ловеческих энергий с энергией Инобытия, иного бытийного горизонта, в который совершается трансцендирование человека. Важнейшая тема о синергии сейчас занимает нас только в своем антропологическом аспекте; и здесь наиболее существенны два момента. Во-первых, для человека достичь синергии означает, по определению, суметь соединить все свои энергии с энергиями иного образа бытия — что, в свою очередь, значит *сделать себя открытым* для энергий Инобытия, или же *разомкнуть себя* навстречу им, навстречу иному бытийному горизонту в его энергиях. Иными словами, в своем антропологическом содержании парадигма синергии представляет собой *онтологическое размыкание человека* — ту самую парадигму, которую на Западе и в философском дискурсе выдвигал Кьеркегор. Во-вторых, синергия — решающая предпосылка, быть может, даже «достаточное условие» достижения телоса практики. Телос же концентрирует в себе смысловое содержание всего пути практики, всех выстраиваемых ею энергийных конфигураций — откуда следует, что в синергии, в разомкнутости для энергий Инобытия человек конституируется, формируются его личность и идентичность. Иными словами — что тоже настойчиво утверждал и Кьеркегор — *размыкание есть парадигма конституции человека*.

В свете инобытийной, трансцендентной природы телоса исихастской практики понятно, что для достижения цели практики оказывается необходим строгий метод, и даже не просто метод, а полноценный органон в смысле Аристотеля: исчерпывающий канон правил организации, проверки и истолкования опыта практики. Именно органон и есть адекватное определение природы и формы исихастской антропологии. Наша же реконструкция, следуя за этим «внутренним органоном» исихастской практики, также выстраивает органон, но уже иного типа — «внешний участный органон», являющийся итогом аналитической дескрипции «внутреннего органа» в установке участности, диалогической аккомодации путем частичного разделения опыта. Оба органа — концептуальные комплексы со сложной структурой, каждый из которых содержит, в частности, свою особую герменевтику; и полная реконструкция их диады — весьма объемное предприятие, осуществленное нами в книге «К феноменологии аскезы» (1998).

Глава 2. Онтологическое размыкание человека

Основания дискурса

Сопоставляя западную предысторию с восточной, мы можем заключить, что на стадии реконструкции исихазма обе линии, первоначально, казалось бы, лишенные всякой связи, весьма сближаются. Если русло русской религиозной философии все же было скорее «местной традицией», лишь в избранных точках (как, скажем, в творчестве Соловьева) включающейся в глобальный философский процесс, а неопаламитское богословие, при несомненной и активной включенности в глобальный контекст религиозной мысли, не ставило антропологических задач, — то современная реконструкция исихастской антропологии, глубоко неклассической, явно откликается на вызовы антропологической ситуации, на универсальную проблематику, перед которой стоит и западная традиция. Современное осмысление исихазма оказывается проблемным полем, в освоении которого восточнохристианская (в частности, русская) традиция переключается от узких заданий собственного развития к глобальным заданиям поиска новой антропологии — выходя тем самым в универсальный и глобальный контекст. В сегодняшних терминах это значит, что исихазм и его изучение суть типичные «глокальные» феномены, сочетающие локальную и глобальную природу: принадлежащие некоторой локальной традиции, однако несущие универсальное содержание и делающиеся значимыми факторами глобальных процессов. (Стоит, впрочем, заметить, что эта новомодная проблематика «глокальности» отнюдь не нова. Проблема отношения «своего», «местного», и всеобщего ставилась так или иначе в любой культуре; и, в частности, русская культура Серебряного века, говорившая о проблеме «Родного и Вселенского» и о необходимости раскрыть и постичь Родное как Вселенское, не только продумывала, но и осуществляла стратегию глокализации, хотя главные ее успехи были не в философии, а в искусстве.)

Итак, на итоги нашей реконструкции исихастской антропологии теперь следует взглянуть с позиций глобальной проблематики «новых начал для антропологии». Две предьстории вкуче создают основательную базу для продвижения в этой проблематике. Западная линия доставляет общий контекст и ориентацию в нем, методологии постановки проблем и организации дискурса, а также большой негативный опыт, позволяющий видеть, какие концепты, установки и целые направления уже утратили свой потенциал. Восточная же линия, как ожидалось, должна послужить фондом неклассических идей и понятий, неклассической логистики и эвристики для новой антропологии. Сейчас время уточнить: безусловно, исихастская антропология — уже готовый и весьма содержательный пример антропологии неклассической; но при этом она является существенно *частной* антропологией: вместе со всем своим содержанием она относится не к человеку как таковому, но к «исихастскому человеку», человеку в определенной практике. Отсюда — первый вопрос: а какова ее ценность, что она способна внести в общеантропологическую проблематику, в понимание человека как такового? В не столь давнее время не только на Западе, но и в православии исихазм был почти неведом культурному сознанию и рассматривался им как сугубо маргинальное явление, феномен духовной эксцентрики на грани патологии, лишенный малейшей общезначимости. Будь это так, никакой общезначимости не имела бы и его антропология; но современное научное изучение ведет к диаметрально противоположному взгляду. Наша реконструкция не оставляет места для дискуссий: в ней въявь представлен целый ансамбль таких элементов исихастской антропологии, которые имеют, по своей сути, универсальный характер, несут потенциал обобщения. Задача состоит в том, чтобы реализовать этот потенциал, т.е. ввести данные элементы в общеантропологический контекст.

Первый шаг на этом пути — *антропологическая идентификация*. Необходимо решить вопрос: к какой категории антропологических явлений принадлежит исихастская практика? Ответ поверхностный на этот вопрос очевиден, но полный ответ оказывается далеко не тривиален. Всякий скажет, что исихазм — это «духовная практика», явление той же категории, что

исламский суфизм, йога, другие известные дальневосточные практики; иные при этом вспомнят, что его издавна сближали с йогой, иногда даже называя «христианской йогой». Но что это за категория, чем именно объединяются все эти явления? Задав вопрос таким образом, мы обнаруживаем, что духовные практики как антропологическая категория до сих пор оставались по сути не отрефлектированы в европейской антропологии; и понимаем, что эта лакуна закономерна, поскольку данная категория, единоприродная исихазму, — за рамками классической антропологии. Напротив, наша реконструкция исихазма создает предпосылки для заполнения лакуны. Конечно, каждая из духовных практик, как и исихазм, — сложное явление с древней историей и весьма непростым техническим языком. Поэтому потребовался конкретный анализ основных практик — суфизма, классической йоги, буддийской Тантры, дзэна и даосизма; и на этой базе была сформулирована единая сводная дефиниция духовной практики как антропологической категории⁵. Были выделены важнейшие общие черты конституции и структуры, присущие всем явлениям данной категории. Из них наиболее глубокое значение имеют две, одна из которых характеризует «внутреннюю форму» практик, другая — их онтологию. Во-первых, подобно исихазму, каждая духовная практика вырабатывает полный органон своего опыта, который строится в ступенчатой парадигме; и общая форма ее современной дескрипции есть диада из этого «внутреннего органона», дополненного «внешним участным органом». Во-вторых, каждая практика определяется своим телосом, внеположным горизонту эмпирического существования человека, и в продвижении к телосу решающим условием служит достижение того или иного аналога синергии, онтологическое размыкание энергийной конфигурации. В итоге *органон* и *синергия* — два элемента реконструкции исихазма, обладающие наибольшим эвристическим потенциалом. Но из них органон — специфическая характеристика категории духовных практик; синергия же, как мы сейчас убедимся, оказывается гораздо более универсальной концепцией.

Вернувшись к описанию исихастской практики, мы видим, что уже и в рамках исихастского опыта синергия характеризовалась нами как общая антропологическая (и мета-антрополо-

гическая) парадигма — парадигма онтологического размыкания человека, которая — и это было ее важнейшим отличием — является также и парадигмой конституции человека, событием, в котором формируются его личность и идентичность. Можно заметить, что данное свойство вытекает из самой природы события размыкания. Действительно, в этом событии, достигая контакта своих энергий с энергиями иного бытийного горизонта, человек, тем самым, доходит до предела, границы собственного бытийного горизонта. Это — особый, выделенный род его проявлений. По стандартной философской аргументации, определение предмета равносильно указанию его пределов, границ. Согласно Гегелю, «лишь благодаря своей границе нечто есть то, что оно есть» и, соответственно, всякий феномен определяется своей границей и ею конституируется: *граница конститутивна*. Если же мы, воспринимая энергийную природу исихастской антропологии, будем рассматривать человека как определенную конфигурацию энергий или же ансамбль проявлений (эквивалентный, но, по ряду причин, более корректный термин), то при таком описании, развертываемом «в энергийном измерении», границу человека будут составлять также определенные проявления — граничные или *предельные антропологические проявления* — такие, в которых начинают изменяться определяющие признаки, фундаментальные предикаты горизонта его существования и опыта, — и тем самым достигаются пределы этого горизонта. (Разумеется, это отвечает обобщенной, философской трактовке границы, отнюдь не пространственной и не имеющей никакой пространственной репрезентации.) И, согласно приведенной аргументации, эти предельные антропологические проявления, образующие границу человека в энергийном измерении, должны быть конститутивными.

Заметим, что это последнее рассуждение уже носит общеантропологический характер. Отвлеченный философский аргумент о конститутивности границы мы дополнили наблюдением, подсказанным антропологией духовных практик, однако не ограниченным их сферой, общеантропологическим: о том, что граница феномена Человека может быть репрезентирована как ансамбль всех его предельных проявлений (наше определение «предельного проявления» носит, очевидным об-

разом, общеантропологический характер). Отсюда явствует, что данный ансамбль играет выделенную, ключевую роль в описании антропологической реальности и с ним следует связать особый концепт: полную совокупность всех предельных проявлений человека будем называть *антропологической границей*.

Необходимо установить связь этого концепта с парадигмой онтологического размыкания человека. Изменение фундаментальных предикатов горизонта человеческого существования, происходящее в предельных проявлениях, означает, что в таких проявлениях человек размыкает этот свой горизонт или, иными словами, осуществляет размыкание себя, *антропологическое размыкание*. Это свойство можно считать равносильным определением предельных проявлений, понимая их как те проявления, в которых осуществляется размыкание человека. В свою очередь, антропологическое размыкание следует понимать как еще один общеантропологический концепт, прямо связанный с антропологической границей. Возвращаясь же к сфере духовных практик и связанной с нею парадигме онтологического размыкания, мы заключаем, что они должны рассматриваться как определенные участнени нововведенных понятий, явно более общих. Характер этих участнений еще надо, однако, уточнить. Онтологическое размыкание человека осуществляется в таких его проявлениях, которые, как выше замечалось, являются предельными. Эти проявления принадлежат, тем самым, антропологической границе, и мы должны выяснить, исчерпывают ли они ее целиком или составляют лишь ее часть. Иначе говоря, существуют ли другие предельные проявления, помимо тех, что отвечают духовным практикам и осуществляют онтологическое размыкание? Существуют ли другие парадигмы размыкания человека, помимо онтологического размыкания? Вопросы эти весьма принципиальны, ибо, в силу конститутивности границы, им равносильен и еще вопрос: существуют ли другие парадигмы конституции личности и идентичности, помимо парадигмы онтологического размыкания (она же — парадигма синергии)?

Чтобы продвинуться к ответу, всей этой серии вопросов следует дать еще одну переформулировку: *какими способами человек может репрезентировать себя и горизонт своего существования?* В духовных практиках человек, очевидно, репрезен-

тирует себя онтологически, как определенный образ, род бытия. В этом случае в своих предельных стратегиях (которые и суть духовные практики) он актуализует и культивирует отношение «Человек — Инобытие»; в своих предельных проявлениях достигает соработничества с энергиями Инобытия и осуществляет онтологическое размыкание, в котором и конституируются его личность и идентичность. Но, вообще говоря, горизонт человеческого существования может быть также репрезентирован не онтологически, а онтически, как лежащий не в бытии, а в сущем. В поле антропологического опыта без труда можно идентифицировать предельные проявления человека, которые соответствуют и такой репрезентации. Психоанализ выявляет и изучает широкий круг антропологических проявлений, которые индуцируются из бессознательного — иначе говоря, представляют собой результат энергетического воздействия бессознательного на сознание, его энергии. По самому определению, бессознательное есть инстанция, внеположная сознанию и внеположная, тем самым, горизонту человеческого существования; но эта внеположность не является онтологической, она не в бытии, а в сущем; онтической репрезентации человека сопряжена и онтическая репрезентация Иного человеку. Поэтому, в наших терминах, проявления, индуцируемые из бессознательного (неврозы, мании, фобии и т.п.), являются предельными проявлениями, в которых человек осуществляет размыкание навстречу бессознательному. Однако это размыкание не является онтологическим, оно представляет собой другой род антропологического размыкания — размыкание навстречу не онтологически Иному (Инобытию), а онтически Иному («Иносущему»). Что же касается антропологической границы, то она приобретает структуру: как видим, она включает в себя по меньшей мере два разных вида предельных проявлений, реализующих, соответственно, онтологическое и онтическое размыкание человека. Поскольку Иное человеку с необходимостью репрезентировано либо в бытии, либо в сущем, то каких-либо других видов предельных проявлений, конституируемых Иным, быть не может. Части границы, занимаемые двумя описанными видами, мы называем, соответственно, *Онтологической* и *Онтической топиками* границы.

Наряду с ними существует еще одна (но всего одна) топика, еще один род размыкания Человека. Как явствует из наших определений, к предельным проявлениям принадлежат также те, что осуществляются в виртуальных практиках, погружениях человека в виртуальную реальность. Виртуальная реальность определяется по отличию от актуальной, и согласно нашей трактовке виртуальности⁶, определяющим свойством виртуальных феноменов служит их *недоактуализованность*: для любого виртуального феномена найдется феномен актуальный, от которого он отличается лишь отсутствием тех или иных конститутивных атрибутов или предикатов — и для которого он, тем самым, представляет собой его недо-сформировавшуюся, недо-актуализованную версию, «виртуализацию». (Такая трактовка воспроизводит главные идеи точных концепций виртуальных явлений и частиц, созданных в современной физике.) Характеризуясь этой недоактуализованностью, недо воплощенностью, виртуальные антропологические проявления, тем самым, образуют предельную область по отношению к совокупности всех актуальных проявлений и потому занимают предельное положение в горизонте человеческого существования и опыта, т.е. являются предельными проявлениями (заметим, мы не предполагаем здесь, что горизонт человеческого существования всецело принадлежит актуальной реальности; для вывода о том, что виртуальные проявления предельны по отношению к этому горизонту, такого предположения отнюдь не требуется). Можно считать, что в виртуальных проявлениях также осуществляется размыкание человека — хотя на сей раз имеет место разомкнутость, открытость уже не навстречу воздействиям некоторого Иного человеку, а лишь по отношению к актуальным явлениям, навстречу перспективе потенциального довершения, до-актуализации. Такой род разомкнутости можно рассматривать как своего рода «недозамкнутость», если полагать актуальные, до конца сформировавшиеся явления как «замкнутые в себе».

Итак, в структуре антропологической границы добавляется *Виртуальная топика*, третья и последняя. Размыкание в бытии, размыкание в сущем, виртуальное размыкание-«недозамыкание» — тремя этими видами исчерпываются репрезента-

ции антропологического размыкания. В итоге мы получили общее описание структуры антропологической границы, и вместе с ним — полный спектр парадигм конституции Человека, способов формирования структур личности и идентичности. Тем самым возник фундамент цельного способа дескрипции антропологической реальности, или же определенного направления неклассической антропологии. Определяющее свойство данного направления в том, что универсальным принципом конституции человека здесь выступает антропологическое размыкание. Его первым образцом, который был выделен, идентифицирован в опыте антропологических практик и концептуализован в богословско-философском дискурсе, явилась парадигма синергии — и поэтому названием данного направления стал термин «синергийная антропология».

Самое крупное и заметное отличие нового направления — его плюрализм: парадигма размыкания, базовая парадигма конституции человека, дана в трех различных репрезентациях, и Человек предстает как тройственное антропосообщество: *Человек Онтологический — Онтический — Виртуальный*. Каждый из этих трех концептуальных персонажей характеризуется соответствующей топикой границы, и потому основоустройство направления должно, в первую очередь, включать в себя развернутую дескрипцию каждой из трех топик — т.е. составляющих топик антропологических проявлений и практик. (Подобный характер основоустройства отражает специфику *энергийной* антропологии; в классической антропологии основоустройство составляли бы субъекты и сущности, соответствующие им законы и нормы и т.д.) Затем необходимо реконструировать весь комплекс топических отношений: взаимосвязи и взаимодействия топик, взаимные переходы между ними (взаимопревращения в антропосообществе) и т.д. Отсылая за рассмотрением этих проблем к нашей книге «Очерки синергийной антропологии», упомянем сейчас только одну особенность: взаимное перекрывание топик, т.е. наличие смешанных антропологических проявлений, соединяющих в себе свойства разных топик. Эта особенность существенна, поскольку именно такой, смешанный антропологический опыт в его разных формах становится крайне характерным для нашей современности.

Области смешанного опыта мы называем *гибридными топиками*; и при трех базовых топиках их также может быть три. Это суть области, объединяющие антропологические проявления, которые сочетают в себе, соответственно, элементы: (1) духовных практик и паттернов бессознательного, (2) духовных практик и виртуальных практик и (3) паттернов бессознательного и виртуальных практик. Опыт первой из этих топик не имеет особой связи с современностью: он отвечает ситуациям, когда в процессе духовной практики возникают искажения, уклонения, индуцированные из бессознательного и не распознаваемые самим адептом практики, который ошибочно принимает их за феномены подлинного продвижения по пути практики. Известные с древности во всех духовных практиках и традициях, подобные эффекты в православии называются явлениями «прелести» (греч. *planesis*), и потому эту гибридную топика мы также назвали «топикой прелести». Но уже явления из других двух гибридных топик принадлежат к наиболее типичным для наших дней. В обоих случаях перед нами виртуализации — недовершенные, недоактуализованные версии некоторых не-виртуальных предельных проявлений. Для второй гибридной топика это виртуализации духовных практик — едва ли не самый популярный род практик в молодежных субкультурах уже несколько десятилетий, начиная с движений хиппи и битников. Здесь стремятся испытать «настоящий» предельный опыт каким-нибудь скорым и облегченным путем, без воплощения его измерений, связанных с жизненным выбором и ответственностью, — стремятся «испробовать» этот опыт, «побывать» в нем, «спутешествовать» в него (совершить «трип»), имитировать, инсценировать его и т.п.; а радикальные психотехники, типа школ Грофа или Кастанеды, даже претендуют (безосновательно) на продуцирование подлинного опыта духовной практики. Различных ускоренно-облегченных стратегий множество, но самый распространенный их вид — с использованием воздействующих на сознание средств, наркотиков или психоделиков; и поэтому мы назвали данную топика «психоделической», или, на сленге этих субкультур, — «кислотной». Последняя же гибридная топика особенно любопытна и специфична. Зачем и как может устраиваться виртуализация паттернов бессознательного, «паттернов безумия», как часто их на-

зывают? Прежде всего, феноменами такой виртуализации являются сновидения. Однако виртуализация паттернов безумия может происходить и не во сне, а наяву. В основном она здесь носит примерно тот же характер, что и в сфере духовных практик — характер имитационно-миметических стратегий «примерки», разыгрывания предельного опыта, «трипа» в его область. По отношению к опыту безумия подобные стратегии его симуляции называются в быту «придуриванием», «идиотничаньем». И примечательная черта современной антропологической ситуации в том, что стратегии такого типа получают в ней все более широкое распространение, какого они не имели никогда; в частности, они активно культивируются в сфере художественных практик, где существуют уже и мастера, и целые группы, открыто связывающие себя с ними — «разрабатывающие художественный идиотизм», как сказано в одном из их манифестов. Синергичная антропология предлагает свое понимание этой черты, относя данные явления к одной из гибридных топик, «топике идиотии», и связывая их с феноменами виртуализации, наиболее характерными для современного человека. Наконец, добавим для полноты, что могут существовать и практики, соединяющие в себе черты всех трех топик — всех трех способов размыкания человека. Примером такой практики, являющей собой композицию всех форм предельных антропологических проявлений, может служить феномен юродства.

К основоустройству синергичной антропологии принадлежит и определяемый ею реперторий парадигм конституции человека, структур личности и идентичности. По недостатку места мы ограничимся их самой минимальной характеристикой⁷. В Онтологической топике человек (Онтологический Человек) конституируется энергиями Инобытия, к которым он приобщается на вершине духовной практики — в бытийном размыкании, синергии. Инобытие, телос духовной практики, есть «локус идентичности» — единственный ее источник, единственная инстанция, наделенная всей полнотой идентичности, держатель и гарант начал, производящих и полагающих идентичность. Конституция же человека, формирование его идентичности есть его приобщение, посредством синергии, к идентичности телоса. Соответственно, данная парадигма конституции, равно как тип идентичности, формируемой путем этого

приобщения, может быть названа *участной*, или же *причастной*. Но, на поверку, с Онтологической топикой оказывается связана не единственная парадигма. Во-первых, коль скоро личность и идентичность человека обретаются им из мета-антропологического, инобытийного источника, то этот источник, Инобытие, есть сам по себе носитель некоторой парадигмы полной и абсолютной идентичности, по отношению к которой «участная» идентичность человека является частичной, неполной формой (и мера неполноты идентичности сообразна мере неполноты приобщенности энергиям Инобытия). Во-вторых, парадигма абсолютной идентичности, определяемая телосом, также не единственна. В сообществе всех духовных практик имеет место онтологическая бифуркация: инобытийный телос, определяющий каждую из них, может иметь две противоположные реализации — соответственно, в динамической персоналистской или статической имперсональной парадигме. Первая из них выступает как телос христианских практик, эксплицируясь как личное бытие-общение; вторая же — как телос дальневосточных практик, эксплицируясь как нирвана или Великая Пустота, онтологический принцип за пределами оппозиции бытия и небытия. Они определяют два кардинально различных типа идентичности. В первом случае, это — личностная, или же «тринитарная» идентичность: в тройственном сообществе Лиц-Ипостасей совершается *перихорисис*, непрестанный вне-темпоральный взаимный обмен бытием, который раскрывается как тождество трех фундаментальных понятий, перихорисис — личное общение — любовь, и несет в себе бытийное само-удостоверение и взаимно-подтверждение Ипостасей, т.е. их идентичность. Во втором же случае имперсональный Абсолют, лишенный всякой динамики, всяких структур и различений, несет в себе отсутствие идентичности и отрицание самого принципа идентичности. Эти две модели «абсолютной идентичности» порождают и две различные модели «участной идентичности», воплощаемые в двух типах духовных практик: соответственно, модель «лицетворения», продвижения к личностной идентичности, и модель отказа от идентичности, демонтажа и растворения ее структур и продвижения к ее полному отсутствию.

Далее, в Онтической топике конституция человека и структуры его идентичности — прямо противоположного характера. Если Инобытие — источник идентичности, полагающий и пи-

тающий ее, то бессознательное, топологическая аномалия в мире сознания, — источник воздействий, деформирующих и травмирующих идентичность. Ключевая характеристика Онтической топике — нарушенная связность, несвязная топография мира сознания. Ею порождается широкий спектр всевозможных «субнормальных явлений» — расстройств и дисфункций на низших уровнях сознания, влекущих раскогласования и несоответствия в поведении и активности, невольные промахи, сбои стереотипов, «оговорки по Фрейду» и т.п. Все такие явления выражают дефекты идентичности — и, в результате, классификация структур идентичности в Онтической топике оказывается классификацией дефектов и нарушений идентичности, имплицитруемых топологическими аномалиями в мире сознания. Наконец, конституция личности и идентичности в Виртуальной топике характеризуется той же главной чертой, что и виртуальная реальность в целом, т.е. недоактуализованностью. Виртуальный Человек наделен недоактуализованной идентичностью, что означает — неполной, лишенной каких-либо базовых элементов или структур полноценной идентичности человека актуального. Можно заметить, что неполной является и идентичность Онтического Человека, коль скоро мы характеризовали ее наличием «дефектов идентичности». Различие двух топик, однако, в том, что указанные дефекты могли иметь лишь строго определенные формы, диктуемые определенными топологическими аномалиями сознания, — тогда как у Виртуального Человека отсутствующими, не сформировавшимися могут оказаться, вообще говоря, любые произвольные элементы или структуры идентичности. Отсюда следует, что, сравнительно с Онтической топикой, в топике Виртуальной деструктивные тенденции в сфере идентичности человека принимают более глубокий, радикальный характер.

Применения и стратегии развития: от прагматики к эвристике

Итак, основоустройство нового направления, хотя бы бегло, пунктирно, — очертилось. Синергичная антропология предстает перед нами как целиком неклассическая, бессубъектная

и бессущностная «энергичная предельная антропология», как «антропология размыкания», как дескрипция антропологической реальности, представляющая Человека глубоко плюралистически: ансамблем трех кардинально различных существ, конституируемых тремя существующими способами размыкания. Несмотря на известную необычность своей структуры, она отнюдь не является некой изолированной странностью. В своей радикальной неклассичности она близка опытам французского постструктурализма, и писавшие о ней обоснованно сопоставляли ее, в частности, с философией Ж.-Л.Нанси⁸. Ее первые и ближайшие рабочие задачи неизбежно оказывались связаны именно с этой неклассичностью, поскольку неклассическая антропология была настоящим запросом антропологической ситуации, «социальным заказом». Уже длительное время в этой ситуации накапливался и рос фонд проблем, фонд новейших явлений, которые принципиально выходили за рамки классической антропологии и не могли быть поняты на ее базе. Поэтому все возникавшие неклассические концепции применялись первым делом к трактовке этих явлений и проблем – и синергичная антропология не стала здесь исключением. Сразу же, параллельно с продолжающейся разработкой ее основ начинаются ее приложения к наиболее актуальным антропологическим феноменам современности:

– анализируются антропологические аспекты процессов глобализации и, с другой стороны, глобальные аспекты и следствия антропологических процессов; в частности, на базе опыта духовных практик указываются новые возможности в сфере межконфессионального и межкультурного диалога;

– анализируются новейшие антропологические тренды, сопряженные с развитием компьютерных и генных технологий. В рамках общей концепции «трансформативной антропологии» представлена трактовка идеи Постчеловека; указаны критерии для оценки и отбора стратегий, ведущих к Постчеловеку, и других радикальных трансформативных трендов;

– с помощью общей концепции духовных практик выявляются религиозно-антропологические механизмы (прежде всего, специфический эффект «узурпации харизмы»), которые могут порождать феномены религиозного экстремизма, наси-

лия на религиозной почве. Отсюда, прослеживаются возможные связи определенных деформаций суфийской практики с феноменами исламского терроризма;

– ареной самых, пожалуй, революционных и радикальных трансформаций в наши дни стала сфера пластических искусств. Их глубина такова, что за ними уже явственно проступает их антропологический фон, антропологическая подоснова. *Антропологическая рефлексия современных художественных практик* стала насущной задачей актуального искусства — и в рамках синергийной антропологии намечаются подходы к ее решению: специфицирован класс эстетических антропологических проявлений и раскрываются его связи с конституирующими, предельными проявлениями; очерчена энергийная концепция художественного акта и т.д.

Поле подобных применений еще далеко не исчерпано, и разработки в нем продолжают. Но в перспективе главная роль должна, по всей видимости, принадлежать другому кругу задач, которые связаны с общим состоянием сферы гуманитарного знания. Как заметили мы уже в начале, это состояние сейчас носит специфически переходный характер. Длится процесс кардинальных перемен во всем сообществе гуманитарных дискурсов, и осмысление этих перемен рождает крупные вопросы методологического, эпистемологического, эвристического рода. Весьма вероятно, измениться должен будет и сам статус антропологии, ее роль и место в сфере гуманитарного знания. Как следствие этого, общие методологические и эпистемологические вопросы встают и применительно к синергийной антропологии. Прежде всего, это вопросы о природе ее дискурса и о ее отношениях с другими гуманитарными дискурсами. Только ответы на них решат, какую нишу следует ей занять в гуманитарной науке и каковы, следовательно, должны быть ее стратегии развития.

Резюмируем, не входя в детали, основное содержание получаемых ответов⁹. В своей исходной форме, как и в своей начальной функции (дескрипции конкретных антропологических феноменов), дискурс синергийной антропологии отвечает статусу *антропологической модели*. Но сразу же выясняется ряд существенных отличий этой модели. В своих основаниях она не

принадлежит целиком никакой из наук о человеке, ибо затрагивает целый ряд из них: философию, богословие, психологию и пр. Но она не соответствует и понятию «междисциплинарной модели»: такие модели, строимые, как правило, в естественных науках, заимствуют готовые блоки из разных дисциплинарных дискурсов и не развивают собственной методологии. Меж тем в синергичной антропологии создается не только фонд собственных базовых концептов (важнейшие из них были введены выше), но и собственный метод, который можно назвать *методом топического анализа антропологических проявлений*.

Строя дескрипцию антропологической реальности в терминах антропологических проявлений, синергичная антропология осуществляет анализ антропологических феноменов, устанавливая их связь с предельными проявлениями, т.е. с определенной топикой антропологической границы (что то же — определенной репрезентацией парадигмы размыкания, определенным типом конституции человека). Следующая важная особенность ее метода выступает, если задаться вопросом о его предметной области, сфере применимости. В составе этого метода — полный репертуар способов конституции человека; но конституция человека, структуры его личности и идентичности определяют собою весь ансамбль его проявлений — так что любые антропологические проявления могут, в принципе, быть реконструированы, описаны на их основе. Далее, по самому определению гуманитарных или «человекомерных» дискурсов, феномены, описываемые любым из таких дискурсов, по своей природе антропологичны, т.е. восходят к антропологическим проявлениям — и опять-таки, в принципе, могут быть реконструированы на их основе, описаны в их терминах. Отсюда следует важный вывод: предметная область метода охватывает, вообще говоря, сферу всех гуманитарных или «человекомерных» дискурсов. По существу, этот вывод уже говорит нечто о статусе и природе синергичной антропологии как научной теории, устанавливая определенное отношение между ее методом и дискурсом, с одной стороны, и произвольным гуманитарным дискурсом — с другой. Но его еще нужно существенно прояснить и уточнить; он весьма неслучайно обставлен оговорками «в принципе» и «вообще говоря».

Основные моменты указанного отношения отчетливо видны из нашего рассуждения. Во-первых, для любого гуманитарного дискурса, в силу его гуманитарности, описываемые им феномены могут быть связаны с антропологическими проявлениями, охарактеризованы на их языке — так что соответствующей ему феноменальной сфере будет сопоставлена определенная сфера проявлений. Во-вторых, в силу конститутивности предельных антропологических проявлений проявления из указанной сферы могут быть, в свою очередь, связаны с предельными проявлениями. В третьих, полученная таким образом связь будет, в итоге, связывать феноменальную сферу выбранного дискурса с парадигмой антропологического размыкания и топиками антропологической границы, тем самым давая ей, взамен ее исходного описания, описание в дискурсе синергийной антропологии. Такой итог означает, очевидно, не что иное как трансформацию дискурса — его преобразование в антропологизированный понятийный строй, в котором его антропологическое содержание, первоначально лишь имплицитное, будет эксплицировано и поставлено во главу угла. *Метод синергийной антропологии*, за счет того, что он включает в себя конституцию человека, *оказывается способен не только к дескрипции антропологических феноменов, но и к антропологизирующей трансформации гуманитарных дискурсов*. И если подобная трансформация будет выполнена не для одного, а для всех основных гуманитарных дискурсов, это будет значить, что тот единый дискурс, в который все они претворяются, есть, по самому определению понятия, *новая эпистема для сферы гуманитарного знания*. Эпистема, ядро которой составляла бы синергийная антропология.

Но теперь — по поводу оговорок. Из очерченной процедуры пока следует, по сути, лишь то, что синергийная антропология имеет известные предпосылки к тому, чтобы выступить в качестве эпистемы, имеет *эпистемостроительные потенции*. Реализация же этих потенций (конкретно — реализация вышеуказанных первого и второго пунктов) представляет собой сложную проблему, решение которой лишь отчасти универсально, но в главном содержании должно строиться особо для каждого из дисциплинарных дискурсов. Сегодня лишь сформулирова-

ны стратегии этого решения, указаны средства, меж тем как сама трансформация дискурса, даже в общих чертах, проделана только в немногих случаях (в частности, для истории). Впереди трудный путь; и, разумеется, законченное создание антропологической эпистемы для гуманитарного знания есть по своим масштабам не столько дело отдельного направления, сколько «общее дело» гуманитарной науки наших дней.

И все же, независимо от успеха или неудачи нашей программы, можно выразить убеждение в актуальности избранного в ней подхода. Ситуация рождает уверенность: двойной поиск современной мысли — поиск новых парадигм и нового статуса для антропологии и поиск новых принципов единства гуманитарного знания имеет один, общий ответ, и этот ответ есть создание антропологической, или антропологизированной, эпистемы. В этой эпистеме антропологический дискурс будет независимым, несводимым к композиции каких-либо других дискурсов (как является несводимой к другим дискурсам, чисто антропологической, парадигма размыкания человека). Статус же антропологии будет выражать формула, которая уже нередко звучит сегодня: *наука наук о человеке*.

Глава 3.

Переосмысление человека и социальности в постмодернистской философии

Существенной чертой постмодернистской философии, становление которой может быть отнесено к последней трети прошлого столетия, может быть названо «появление... совершенно скандальной для [философской] классики так называемой бессубъектной философии»¹⁰. При этом ряд российских исследователей особо выделили такую характерную особенность философского постмодернизма, как осуществление им весьма необходимой в современную эпоху «ревизии традиционных антропологических понятий... Антропоцентризм, способность быть критичным — разумным, отзывчивым, психическая стабильность — вот что стало объектом критики со стороны философского постмодернизма... Прежние гуманистические представления о целостности человека были подвергнуты жесткой критике: в них не учитывалась иная, животная природа человека. Представление об антропоцентризме трансформировалось в космоцентризм, стало связываться с реставрацией первобытного отношения к природе. Было переосмыслено соотношение телесного и духовного, физического и психического; духовная деятельность, творческое мышление толкуются им как связь, внутреннее отношение, где разумное и вне разумное не противопоставляются»¹¹.

Отдавая должное адекватности приведенных оценок, необходимо отметить, что постмодернистская философия осуществляет переосмысление природы и сущности человека, а также исполняет радикальную переинтерпретацию его главных описательных характеристик посредством использования ряда разнообразных интеллектуальных подходов. Для последующего анализа существенно важно здесь следующее.

1. Философия постмодернизма стремится не только кардинально пересмотреть существующие трактовки человека на онтологическом уровне, она ориентирована на трансформацию его описательных параметров («целостная реальность ускользает от слов и отрицается постмодернизмом. Признаются только описания. Эти описания конституируются как единственная реальность»¹²).

2. Разнообразные «подходы» к проблеме человека в постмодернистской философии действительно присутствуют («подход — комплекс парадигматических, синтагматических и прагматических структур и механизмов в познании и/или практике, характеризующий конкурирующие между собой, или исторически сменяющие друг друга, стратегии и программы в философии, науке, политике или в организации жизни и деятельности людей»¹³); вне контекста их рассмотрения анализ оппозиции «постмодернистская концепция человека — человек классической философии (на историческом и логическом уровнях)» невозможен.

3. Постмодернизм вполне справедливо трактует философию как «искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты»¹⁴ — вследствие этого критическая рефлексия над его собственными идеями иначе как в формате «концептов» не будет адекватной.

Цель главы — осмысление разноплановости теоретической ревизии, которую осуществляет философский постмодернизм применительно к классической концепции человека. Предполагается подтверждение того, что разнокачественность постмодернистских критических подходов к этой проблеме не отрицает их парадигмальную созвучность и диктует настоятельную необходимость существенного пересмотра тех категориально-понятийных рядов традиционного социально-гуманитарного знания, которые посвящены природе и сущности человека.

В целом, постмодернизм как философский феномен в принципе не должен рассматриваться в качестве монолитного интеллектуального течения, для которого характерен программный, стратегический плюрализм. Философский постмодернизм являет собой набор разнообразных (как по критерию моделируемой предметности, так и с точки зрения используемой методологии) проектов¹⁵, среди которых наиболее значительными являются:

- 1) генеалогический;
- 2) коммуникационный;
- 3) нарратологический;
- 4) номадологический;
- 5) симуляционный;
- 6) шизоаналитический.

Смысловая и категориально-понятийная пестрота подходов постмодернистской философии обусловлена ее радикальным отказом от самой возможности конституирования в сфере современного философствования концептуально-методологической матрицы, которая могла бы претендовать на парадигмальный статус. Постмодернистская философия ориентирована на плюрализм своих проблемных полей, обнаруживающих перманентные интенции к своему расширению: философия «письменности» и текста; разнообразные модели социальности и субъектности; концептуальные трактовки «событийности», власти, дискурса и языка; аналитики сознания и бессознательного, телесности и сексуальности и т.д.¹⁶

Каждый из отмеченных проектов, разрабатывавшихся различными классиками философского постмодернизма (некоторые из них формировались одновременно рядом мыслителей), презентовал собственную версию переосмысления природы и сущности человека (при этом как на уровне онтологии, так и на уровне специфических идеальных моделей).

Принятое сегодня «рабочее определение» категории «человек», выработанное в академической отечественной литературе, гласит: «Человек — это субъект общественно-исторического процесса развития материальной и духовной культуры на Земле, биосоциальное существо, генетически связанное с другими формами жизни, но выделившееся из них благодаря способности производить орудия труда, обладающее членораздельной речью и сознанием, нравственными качествами»¹⁷.

Компаративное осмысление предложенного классического понимания природы и сущности человека, описанного посредством строго сопряженных с ним понятий и ряда постмодернистских подходов, приводит к выводу, что представленный традиционный тезис эксплицитно включает в себя — в качестве несущих теоретических и аксиологических установок — следующие конструкторы:

1) бинарную оппозицию фаллоцентрического¹⁸ порядка («человек — это субъект»);

2) исторический метод («история общества — процесс»);

3) теоцентризм, предполагающий в качестве «матрицы мира» линейно понимаемый детерминизм, исходящий из того, что применительно к любому феномену или процессу можно

установить исчерпывающе объясняющую его внешнюю квази-причину (человек «генетически связан» с «другими формами жизни» и с «развитием материальной и духовной культуры»);

4) телеоцентризм, исходящий из предположения об исходной целесообразности как условия протекания как общего мирового процесса, так и отдельно взятых его событий («человек выделяется из...»);

5) фоноцентризм, представленный ориентацией западной традиции на вокально-голосовую презентацию языка, т.е. на тот языковой пласт, который представлен в звучании голоса («человек — это... существо, обладающее членораздельной речью»);

6) логоцентризм, утверждающий наличие глубинного имманентного смысла как бытия в целом, так и отдельных событий («человек — существо... обладающее сознанием, нравственными качествами»). Ж.Деррида, в частности, трактовал логоцентризм как замыкание «мышления-сознания» на себя самое, как апелляцию к разуму как к инстанции закона, удерживаемой вне игры, свободной от дисперсии и процессуальности, над которыми она властвует¹⁹.

Философскую деконструкцию классической трактовки природы и сущности человека философия постмодернизма осуществляет посредством синхронной реализации ряда исследовательских программ.

1. Генеалогический проект. Если, по оценке М.Фуко, для классической культуры была характерна «целая традиция в исторической науке (теологическая или рационалистическая), которая стремится растворить отдельные события в идеальной континуальности — телеологическом движении или естественной взаимосвязи», то генеалогия (или, по Фуко, «действительная» история) оценивает предшественников как тех, кто «был неправ, описывая линейные генезисы».

Фуко осуществляет последовательный отказ практически от всех традиционных презумпций линейного видения исторического процесса. Фундаментальной методологической спецификой генеалогии, отличающей ее от классических способов анализа исторического процесса, выступает ее принципиальная нелинейность.

Генеалогия зиждется на радикальном отказе от презумпции преемственности. По словам Фуко, «силы, действующие в истории ... не выказывают себя последовательными формами первоначальной интенции, они не имеют значения результата». В этом контексте событие определяется как феномен, обладающий особым статусом, не предполагающим ни артикуляции в качестве причины, ни артикуляции в качестве следствия, — статусом «эффекта».

Генеалогия ориентирована на отчетливо выраженный антиэволюционизм. Последний заключается в том, что целью работы генеалогиста, в отличие от работы историка в традиционном его понимании, согласно Фуко, отнюдь не является реконструкция исторического процесса как некоей целостности, эволюция которой предполагает реализацию некоего изначального предназначения. Генеалогический подход не только не предполагает, но и не допускает «ничего, что походило бы ... на судьбу народа». Цель генеалогии заключается в том, чтобы «удержать то, что произошло, в присущей ему разрозненности», чтобы «открыть, что в корне познаваемого нами и того, чем мы являемся сами, нет ни истины, ни бытия, но лишь экстериорность случая»²⁰.

Одной из важнейших презумпций «генеалогии» является отказ от идеи внешней причины. Именно в этом отказе Фуко усматривает главный критерий отличия «генеалогии» от традиционной дисциплинарной истории: по его мнению, «объективность истории — это ... необходимая вера в провидение, в конечные причины и телеологию». Генеалогия же трактует свою предметность принципиально иначе: а именно — как находящуюся в процессе имманентной самоорганизации творческую среду событийности.

В системе отсчета «генеалогии» феномен случайности обретает статус фундаментального механизма осуществления исторического процесса. И если линейной версией истории создана особая «Вселенная правил, предназначенная... для того, чтобы утолить жажду насилия», своего рода интерпретативного своеволия в отношении спонтанной событийности, то «генеалогия приходит, наконец, к пониманию: «грандиозная игра истории — вот кому подчиняются правила».

В контексте высказанного Фуко выступает с резкой критикой метафизики как совмещающей в себе все характерные для линейного детерминизма посылки: «Помещая настоящее в происхождение, метафизика заставляет поверить в тайную работу предназначения, которое стремилось бы прорваться наружу с самого начала». Базовой установкой новой методологии выступает для Фуко, таким образом, отказ от фундировавшего до сей поры западную философскую традицию логоцентризма²¹.

Можно констатировать, что поступательная прогрессистская схема эволюции человека и общества, лежащая в основании классического типа философствования, ставится постмодернизмом под сомнение ввиду: а) ее недостаточной объяснительной силы (источником социального движения оказывается то ли «самодвижение материи», внешнее по отношению к человеку, то ли игры в системе «производство — распределение — потребление — воспроизводство»); б) игнорирования ею спонтанных, стохастических механизмов истории как «чистой процессуальности».

2. Коммуникационный проект. Фигура «Другого» становится фундаментальной структурой в современных попытках постмодернистской философии радикально нетрадиционно реконструировать классическое понятие «субъект». В рамках философии постмодернизма модус отношения терминов «субъект» и «Другой» — это «метафизическое желание», репрезентированное «в грамматическом звательном падеже» (Э.Левинас). Результатом межперсональной коммуникации выступает в этом контексте обретенное современной философией постмодернизма отношение «Я — Я», найденное, по мысли Ж.Делёза, «на дне Другого». По оценке же Деррида, «фрагментарный человек» может быть собран только посредством концепта «Другой». «Другой», таким образом, может быть поименован как «все то, что мы есть независимо от того, что мы думаем по поводу себя и других» (В.Подорога).

Комментируя М.Фуко, Делёз писал о том, что «борьба за современную субъективность» проходит через «сопротивление двум нынешним формам субъекции, одна из которых состоит в индивидуализации на основе принуждения властью, другая — в привлечении каждой индивидуальности к известной и узна-

ваемой идентичности, зафиксированной раз и навсегда». По мысли Делёза, борьба за субъективность представляет собой «право на различие, вариацию и метаморфозу» и предполагает, что «субъект должен быть создаваем всякий раз как центральная точка сопротивления на основе складок, которые субъективируют знание и изгибают всякую власть». Вырабатывается новое отношение к себе — «индивидуальное руководство». Оно предполагает снятие оппозиции «Я — Другой», воздействие Я на Я посредством огораживания внешнего, «конституирования его в интериориальности вероятности или исключения», его удвоения²².

В целом, центральной задачей позднего Фуко явилось в этом контексте «воскрешение субъекта» (но на принципиально ином, не-классическом, коммуникационном уровне). Он стремился создать «историю различных модусов», посредством которых «человеческие существа становились в нашей культуре субъектами», и выделил три вида модусов, трансформирующих человеческие существа в субъекты: 1) объективизацию говорящего субъекта во всеобщей грамматике, филологии и лингвистике, или объективизацию производительного субъекта, субъекта, который трудится, при анализе материальных ценностей и экономики; 2) объективизацию субъекта в разделяющих практиках (по мысли Фуко, субъект или разделен внутри себя, или отделен от других, этот процесс объективирует его); 3) процедуру, в ходе которой человек сам превращает себя в субъект (например, сексуальности)²³.

Фигура человека как «биосоциального существа», как *homo sapiens* выступает в ракурсе такого подхода как фундированная совершенно иными — неизвестными классической традиции — социокультурными механизмами: человек в наименьшей степени оказывается зависим от непосредственной эволюции материальных условий его существования.

3. Нарратологический проект. В рамках этого постмодернистского проекта событие человеческой истории как особой теоретической дисциплины обретает смысл не на основе некоей «онтологии» исторического процесса, но в контексте рассказа о событии, органично связанного с процедурой его интерпретации.

Ориентация современной культуры на разнообразные «повествовательные стратегии» оценивается современными постмодернистскими авторами как центральная. В настоящее время в целом признана неповторимая уникальность каждого исторического события, самобытность которого не может быть — без существеннейших искажений — осмыслена посредством всеобщей дедуктивной схемы. Как событие не возводится историком, постигающим его смысл, к общей, изначальной, проявляющейся в каждом отдельном событии закономерности, так и повествование о событии не возводится к исходному, глубинному, якобы объективному смыслу этого события.

Провозглашение постмодернизмом «смерти Субъекта» и «смерти Автора» отражается в концепции нарратива следующим образом: нарратив Автора в процессе чтения снимается (сменяется) нарративом Читателя, по-новому центрирующего и означивающего текст. Результатом последнего является рассказ, который, выступая в качестве текста, в свою очередь, может быть подвергнут деконструкции. Текст тем самым квантуется в совокупности нарративов, и вне их плюральности у него нет и не может быть исходного смысла: нарратив — это рассказ, который всегда может быть рассказан по-иному (как и вся — без остатка — история человека и человечества).

4. Номадологический проект, предлагающий — в отличие от фундаментальной для классической европейской культуры метафоры «корня», подразумевающей жесткую конфигурацию и генетическую структуру, — метафору «ризомы», или «корешка». В этом контексте речь может идти о «корневище-луковице» как «скрытом стебле», способном прорасти в любом направлении, или о сети «корневых волосков», потенциально возможные переплетения которых невозможно предусмотреть.

Номадология Делёза²⁴ предлагает также и принципиально новое понимание организации социального пространства. Используя для наглядности образы-модели типичных для различных культур игр с присущими этим культурам способами членения пространства, Делёз и Гваттари противопоставляют шахматы, с одной стороны, и игру кочевников (го) — с другой. Шахматы, по их мысли, предполагают кодирование пространства (организацию четко очерченного поля игровой до-

ски в качестве «системы мест») и жесткую определенность соответствий между сохраняющими постоянную значимость фигурами и их возможными «позициями» — точками размещения в замкнутом пространстве. В противоположность этому, го предполагает внекодovou территориализацию и детерриториализацию пространства, т.е. рассеивание качественно недифференцированных фишек на открытой поверхности: броски камешков придают в каждый момент времени ситуативное значение фигурам и ситуативную определенность конфигурации пространства.

Согласно мировидению номадологии, «генетическая ось» есть «объективное стержневое единство, из которого выходят последующие стадии; глубинная структура подобия». В противоположность этому, «ризома антигенеалогична»: она «осуществляется в другом измерении — преобразовательном и субъективном», т.е. принципиально не осевом, не линейном, и «не подчиняется никакой структурной или порождающей модели», «чуждается самой мысли о генетической оси как глубинной структуре». По оценке Делёза и Гваттари, мы «пишем историю... с точки зрения человека, ведущего оседлый образ жизни... История никогда не понимала кочевников, книга никогда не понимала внешнее»²⁵.

Сами принципиальные схемы движущих механизмов и причинно-следственных связей человеческой истории подвергаются в данном случае сомнению: номадологическая интерпретация ризомы в качестве принципиально лишенной «центра» среды оборачивается ее трактовкой как обладающей креативным потенциалом самоорганизации: ризома может быть «разорвана, изломана..., перестроиться на другую линию» (Делёз, Гваттари). Источником трансформаций выступает в данном случае не «внешнее причинение», но внутренне присущая системе нон-финальность, которая, согласно Делёзу, «ни стабильная, ни не стабильная, а скорее «метастабильна» и «наделена потенциальной энергией».

5. Симуляционный проект, фиксирующий феномен тотальной семиотизации человеческого бытия вплоть до обретения знаковой сферой статуса единственной и самодостаточной реальности.

По мысли Ж.Бодрийяра, в рамках процедур симуляции реальное как конструируемый продукт «не обязано более быть рациональным, поскольку оно больше не соизмеряется с некой идеальной негативной инстанцией. Оно только операционально. Фактически это уже больше и не реальное, поскольку его больше не обволакивает никакое воображаемое. Это гиперреальное, синтетический продукт, излучаемый комбинаторными моделями в безвоздушное пространство». Рассматривая современность как эру тотальной симуляции, Бодрийяр трактует подобным образом широкий спектр социальных феноменов: если власть выступает как симуляция власти, то и сопротивление ей не может не быть столь же симулятивным; информация не производит смысл, а «разыгрывает» его, «пожирая коммуникацию» симуляцией общения. Социальная реальность в целом, по Бодрийяру, подменяется симуляцией как «гиперреальностью»²⁶.

Согласно Р.Барту, человек как носитель языков культуры погружен в знаковую, текстуальную среду, которая и есть тот единственный мир, который ему дан. Как писал Барт, если древние греки «взволнованно и неустанно вслушивались в шелест травы, в журчание источников, в шум ветра, одним словом — в трепет Природы, пытаясь различить разлитую в ней мысль», то «так и я, вслушиваясь в гул языка, вопрошаю трепещущий в нем смысл — ведь для меня, современного человека, этот язык и составляет Природу»²⁷. В этом отношении, по Барту, практически нет разницы, интерпретировать ли человека как стоящего «перед лицом мира» или как стоящего «перед лицом книги».

Симулякр — в границах такого подхода — выступает особым средством человеческого общения, до предела трансформирующим человеческий язык и основанным на реконструкции в ходе коммуникации вербальных партнеров сугубо коннотативных смыслов высказывания.

Согласно П.Клоссовски, в противовес языку понятийному симулякры конституируют «язык, предложения которого не говорят уже от имени идентичностей». Такой язык (язык симулякров) может служить и служит средством фиксации «суверенных моментов», ибо позволяет выразить не только уникальность последних, но и их сиюминутно-преходящий характер (не бытие как константное, но вечное становление). По Клоссов-

ски, «упраздняя себя вместе с идентичностями, язык, избавленный от всех понятий, отвечает уже не бытию... бытие схватывается только как вечно бегущее»²⁸. Согласно Клоссовски, язык — избавленный от всех понятий как содержащих интенцию на идентификацию своего значения с действительностью — упраздняет «себя вместе с идентичностями», в то время как субъект, «изрекая» пережитой опыт, в тот миг, когда он выговаривает его, избавляется от себя как «субъекта, обращающегося к другим субъектам». Смыслопорождение предстает у Клоссовски в этом контексте как самоорганизация освобожденного от субъекта и выраженного в симулякрах опыта, причем место референциально гарантированного смысла в данном случае занимает множество коннотативных смыслов, оформляющихся на основе кооперации сиюминутных ассоциаций²⁹.

По модели Делёза, роль неструктурированной множественности симулякров (по Делёзу, «дионисийских машин»), выступающих как хаос, позитивна: ими отрицается не логос, а логоцентризм; они не позволяют утвердиться в статусе истины ни одной из вновь созданных людьми мировоззренческих систем; препятствуют тому, чтобы «заново центрировать круги», т.е. заменить изжившую себя «истину»-метанаррацию новой. Тем самым работа симулякров, по Делёзу, порождает креативный хаос, утверждает дивергенцию и децентрацию.

Теоретико-познавательная и практически-преобразующая деятельность исторического человека описывается в границах этого постмодернистского подхода как принципиально не-поступательная, фундированная генерацией «различий» и (вос)производством смысловых содержаний, автономно, перманентно и спонтанно перетекающих друг в друга в мире текстов-знаков-содержаний, целиком образующих человеческое бытие.

6. Шизоаналитический проект. Согласно раннему Делёзу («Ницше и философия»)³⁰, всеобщая история являет собой переход от пред-истории к пост-истории. В интервале между данными полюсами процесс культурной дрессировки был призван превратить изначально первобытное животное — в «индивида суверенного и дающего законы», в субъекта, способного осуществить кантовское «управляем именно мы». История не достигла своей цели: возник человек озлобленный,

человек, заболевший болезнью под названием «нигилизм». Интерпретируя ход мыслей Ницше, Делёз отмечает: последний человек, «уничтожив все, что не есть он сам», заняв «место Бога», оказался отвергнут всеми и всем. Этот человек должен быть уничтожен: настал момент перехода от ничто воли (болезнь нигилизма) к воле к ничто, от нигилизма незавершенного, болезненного и пассивного к нигилизму активному. Шизоанализ излагает ту же модель философии истории новым языком: «болезнь века», она же «болезнь конца века» — это шизофрения. Таким образом, лечение ее предполагает замещение шизофрении пассивной (ее вылечивают в больницах) шизофренией активной. По схеме рассуждений Делёза и Гваттари, шизофрения как процесс — это производство желания, но таковой она предстает в конце, как предел социального производства, условия которого определяются капитализмом. Это наша собственная «болезнь», болезнь современных людей. Конец истории не имеет иного смысла. По схеме шизоанализа, нынешний недуг цивилизации выступает симптомом, являющим свой подлинный смысл в перспективе дискурса о всеобщей истории, а не о семейной психологии, как это трактуется во фрейдизме.

Полемика шизоанализа с теорией капиталистического производства К.Маркса, фундировавшей классические схемы природы и сущности человека, с одной стороны, и установками традиционалистского психоанализа, с другой, в результате сформулировала следующие тезисы: а) ограниченность марксовской схемы связана с недооценкой связи общественного производства и желания как такового — капитализм и марксизм игнорируют «желающую ипостась» социального; б) психоанализ оказывается не в состоянии адекватно отобразить социальное измерение желания.

Эксплицируя мысль П.Клоссовски о позитивности и желательности конструктивного отказа от «стерильного параллелизма между Марксом и Фрейдом», Гваттари и Делёз подчеркнули, что решение данной задачи возможно путем уяснения того «способа, в границах которого общественное производство и производственные отношения выступают как производство желания и того, каким образом разнообразные

аффекты и импульсы конституируют фрагмент инфраструктуры... составляя ее часть и присутствуя в ней самыми различными способами, они (аффекты и импульсы. — А.Г.) порождают угнетение в его экономических измерениях вкупе со средствами его преодоления»³¹. Осуществление на уровне интеллектуальной и социальной практики принципа единства социального производства и «производства желания» — с целью достижения предельной степени раскрепощения последнего — предполагало, по Гваттари и Делёзу, выявление трансцендентального бессознательного. Шизоанализ утверждал генетическую автономность «желания» от потребностей людей вообще, от человеческих потребностей в чем-либо как таковых. Попытка объяснять желание через ощущение нехватки чего-либо, по мнению теоретиков шизоанализа, с необходимостью приводит к фетишизации наших представлений относительно отношений индивида с миром.

В контексте такого подхода (в каком бы облике — «диалектическом», «нигилистическом» и т.п. — он ни выступал, который представители шизоанализа и призывали преодолеть) личные желания понимаются как проистекающие, в конечном счете, из коллективных запросов и интересов, что необходимо приводит к отчужденности человека и разрыву его естественных связей с природой («реальное») и обществом («производством желания»). По Гваттари и Делёзу, если желанию не хватает реального объекта, сама «реальность желания» заключена в «сущности недостачи», которая и производит «фантазматический объект». Отсутствие объекта, таким образом, векторизируется на внешнее, по сути своей, производство, а желание, в свою очередь, — продуцирует мысленный дубликат недостающего объекта. Тем самым человек преобразует природную среду лишь в собственном воображении, а не реально взаимодействует с ней. Теоретические концепции, пропагандирующие такой взгляд на происхождение желаний, по версии шизоанализа, поддерживают доминирующий на Западе индустриально-потребительский общественный уклад и являются инструментом легитимации социальных манипуляций и культурных репрессий (как, например, психоанализ по Фрейду). Трактовка «желания» в шизоанализе состоит в провозглашении полной его

дистанцированности от каких-либо социальных характеристик и в его понимании как чисто физического процесса, атрибутом которого мыслится особое «производство».

Социальное производство, согласно постулатам шизоанализа, являет собой производство желания в определенных условиях: желание является производителем, производя реальное в поле реальности. По Делёзу и Гваттари, «желание есть совокупность пассивных синтезов, машинным способом продуцирующих фрагментарные объекты, потоки и тела, функционирующие как производственные единицы. Именно из него истекает реальное, являясь результатом пассивных синтезов желания как самопроизводства бессознательного»³². Желание — наряду с производством — не может быть конституировано в функции отсутствующего объекта: желание само порождает состояние отсутствия и потребности, выступающие в реальности «контрпродуктами, производимыми желанием». Либидо инвестирует способ производства («социальное поле в его экономических, исторических, расовых, культурных и иных феноменах») вне заданности какими-либо трансформациями психической деятельности или сублимациями в какой бы то ни было форме.

«Желающее производство» создает, таким образом, и природную, и социальную среду. Только посредством «желающего производства» конструируются естественные связи индивида как с внешним миром, так и с его собственным, субъективным. Другими словами, основой всех природных и социальных связей индивида выступают импульсы сексуального происхождения. Человек должен полностью доверяться именно собственным желаниям, а не репертуарам воображаемого удовлетворения. Не символический строй вещей подчиняет себе сексуальность, желания и реальное, а, напротив, он сам в пределе своем, согласно шизоанализу, — функция сексуальности как циклического самодвижения посредством активности бессознательного. Тем самым, «производство желания» формируется и осуществляется посредством системно организованной совокупности «машин желания», под референтами которых могут мыслиться и отдельный субъект, и социальная группа, и общество в целом.

В исходных методологических основаниях шизоанализа заложена идея соподчинения «работы» всех «социальных машин», основанная на их тотальном подчинении единому стереотипу, продуцируемому особой, так называемой «абстрактной машиной». И хотя бытие последней проявляет себя лишь в совпадении целостных ценностных параметров, реализуемых всеми «социальными машинами» смысловых стереотипов, тем не менее эта «абстрактная машина», по оценке Делёза и Гваттари, реально осуществляет «связь языка с семантическими содержаниями и прагматикой высказывания», с «коллективными механизмами» речи, со всей «микropolitической социального поля»³³.

В целом, процессуальность общества интерпретируется шизоанализом как череда последовательных смен «организованных», «иначе организованных» и «вовсе неорганизованных» состояний. В таком контексте векторы социальной процессуальности оценочно интерпретируются творцами шизоанализа как соответственно «реакционный, фашистский» и «шизоидный, революционный». По мысли Делёза и Гваттари, первый идет по пути «интеграции и территориализации»; второй — по пути бегства от системы, которым следуют «декодированные» и «детерриториализированные» прорывы, всегда «находящие брешь» в «территориализированном пределе», которые отделяют их от производства желания³⁴.

Атрибуты состояния сосуществования и взаимодействия «машин желания» и «тела без органов», согласно авторам шизоанализа, следующие: 1) перманентный конфликт, 2) взаимное притяжение, 3) единство и противостояние взаимного конфликтного отталкивания и взаимного притяжения.

В первом случае рабочий шум «машин желания» невыносим для «тела, не нуждающегося в органе»; последнее воспринимает вторжение «машин желания» как преследование — в результате «оппозиции процесса производства машин желания и непродуктивного положения тела без органов» незамедлительно возникают машины желания «параноидального» типа.

Во втором случае, согласно мнению теоретиков шизоанализа, тело без органов «обрушивается» на производство желания, «притягивает» его и «овладевает» им... «Непродуктивное,

непотребляемое» тело без органов служит поверхностью записи всех процессов производства желания. Как результат — появление «машин желания» «чудодейственного» типа.

В третьем случае, как результат единства и борьбы взаимного притяжения и взаимного отталкивания, производится и воспроизводится бесконечная серия метастабильных состояний субъекта; субъект «рождается из каждого состояния серии, постоянно возрождаясь из каждого следующего состояния». В итоге конституируется «машина желания» «холостого» типа или коррелят «шизофренического опыта чистых количеств», вступающая в особые («субъектотворящие») отношения с «телом без органов»³⁵.

Схема эволюции «машин желания» в контексте динамики разнокачественных состояний взаимосвязей их компонентов позволила авторам шизоанализа разработать весьма нетрадиционную модель развития социального производства как процесса эмансипации «производства желания» из структуры последнего.

Исторически первая, доиндустриальная «машина желаний», согласно схеме Делёза и Гваттари, — машина «территориального» вида, базирующаяся на архаичной целостности производства и земли как жизнеформирующих начал. В границах действия «машины желаний» данного вида существует очевидный естественный предел для процессов концентрации власти в руках представителей института вождей.

«Территориальный» тип организации социальных кодов в дальнейшем сменяется, по Гваттари и Делёзу, «машиной желания» имперского типа: жестокость замещается осознанным системным террором. Потоки желания не высвобождаются, они лишь перекодируются. «Полное тело» («социус») выступает на этом этапе как «тело деспота», место «территориальной машины желаний» занимает «мегамашина государства, функциональная пирамида с деспотом, неподвижным двигателем, на вершине; аппаратом бюрократии как боковой поверхностью и органом передачи; крестьянами — как рабочими частями в ее основании»³⁶. Создаваемая в этих условиях правовая система отнюдь не стремится к ограничению деспотизма, ее суть либо «маниакально-депрессивная» (наклады-

вающая запрет на всякое познание), либо – «параноидально-шизоидная» (вовлекающая в сферу своего действия нетотализируемые структуры социума).

Всеобщая история предстает в рамке шизоанализа как процесс «детерриториализации». Именно последняя задает главный вектор движения капитализма: капитализм идет к концу истории, он являет собой «универсальную истину» истории. «Детерриториализация» оказывается переходом от кодирования к декодированию. Кодирование в данном контексте обозначает способ регулирования обществом производства, включающее как «общественное производство» марксистов, так и «производительное желание» Делёза. Пределы истории – первобытное племя и капиталистическое общество. В первом случае все закодировано: существуют правила для всех жестов, всех обстоятельств жизни, всех фрагментов целого; любое мгновение жизни есть социальное событие. Капитализмом изобретается приватный индивид, владелец собственного тела, собственных органов, своей рабочей силы. Генезис капитализма суть всеобщее декодирование: а) декодирование потоков производителей, т.е. пролетаризация крестьян, жестко отделенных от их земли, их почвы, их родины; б) конституирование торгово-финансовых (а не земельных) состояний вследствие обращения потоков богатств. Движение декодирования десакрализует бывшие священные церемонии, обычаи и т.д.

Капитализм, согласно шизоанализу, особо «циничная система», не нуждающаяся ни в чем святом для оправдания собственного существования. По схеме Делёза – Гваттари, капитализм потерпел фиаско точно так же, как и культурная дрессировка, которая должна была породить суверенного индивида, а породила человека негативности. Капитализм, сверхциничный в своем декодировании, должен был бы выступить освобождением от всех социальных запретов; он же привел к беспрецедентному подавлению производства желания. Разрушая территориальные привязанности, капитализм должен был конституировать блаженный нomaдизм «отвязавшегося» индивида как продукта «детерриториализации». В итоге в капиталистическом мире доминируют страх и тоска.

Авторы шизоанализа, таким образом, интерпретируют как «шизоидное» поведение индивида, свободного от структур общества, издающего нормативы, а также могущего свободно реализовывать свои желания как «деконструированный субъект». При этом «шизоидность» рассматривается Делёзом и Гваттари не в качестве поступков психически больного человека, а как линия поведения лица, сознательно отвергающего каноны общества в угоду своему естественному «производящему желанию», своему бессознательному. Требование слушаться голоса собственного «шизо-» (т.е. «шизомолекулы» — основания человека) ведет не просто к необходимости редуцировать из психической жизни нормативные конструкты, навязанные культурой, но, что еще более важно для понимания доктрины шизоанализа, — к постулированию желательности максимального снижения роли разума, которую тот играет, выступая арбитром во всех связях и отношениях субъекта. Именно сознание (терминологически в шизоанализе не осуществляется разделения сознания и разума) как первоначальный репрессивный механизм сдерживает свободную деятельность «желающей машины». Бессознательное же, выступая по сути как «желающее производство», очищено, по версии шизоанализа, от структурирующей роли разума и таким образом может характеризоваться как машинный процесс, не имеющий других причин своего возникновения, нежели он сам, и не имеющий, кроме этого, также и целей своего существования.

Делёз и Гваттари связали с личностным типом «шизо-» надежды на возможность освобождения человека и общества от репрессивных канонів культуры капитализма, являющих собой основополагающие причины процессов массовой невротизации людей. Пробуждение в индивидах имманентных «машин желания» сопряжено с высвобождением процессов «производства желания», разрушающих несвободу людей во всех ее формах (навязываемое структурное единство, индивидуализация, фиксированное тождество и т.п.). Такой освободительный потенциал, присущий «шизо-», а также его способность к критическому, отстраненному анализу реальности — обуславливаются, по схеме шизоанализа, еще и тем, что данный социально-психический тип мыслится как мар-

гинальный субъект, не включенный в формирующую сознание систему капиталистического общества и дистанцированный от нее.

Каждый человек, с точки зрения авторов психоанализа, потенциально обладает шансом начать жить согласно естественным законам желаний, восстановив гармоничные отношения с природой, обществом и самим собой³⁷.

В настоящее время постмодернистская концепция человека и социальности может быть оценена (с позиций даже философской «классики») как интеллектуально-философский феномен, имеющий общий парадигмальный «камerton», поскольку она:

1) вырабатывает собственную цельную модель видения социальной реальности, фундированную презумпциями ее атрибутивной хаотичности и изначальной смысловой и языковой организованности;

2) формирует специфические идеалы и нормы описания и объяснения социального мира, рефлексивно осмысленные в контексте программного плюрализма;

3) провозглашает идеалы и нормы организации знания, находящие свое выражение в программном познавательном релятивизме в пространстве социальной теории.

Это предполагает пафосный отказ от традиционных для предшествующей социальной философии и философской антропологии проблемных полей, категориально-понятийного аппарата, а также иерархии смысловых и ценностных приоритетов.

Полемика с философским постмодернизмом по проблемам природы и сущности человека и социального не может осуществляться путем выведения их «за рамку» легитимного философского дискурса. Системные вопросы, предъявляемые постмодернистской философией, требуют — как минимум — выработки новых понятийных средств, выходящих из формата классической социальной парадигмы. Как максимум же — новая социальная теория должна быть ориентирована на изучение природы социального и построение моделей социального мира в целом и — одновременно — на анализ «внутренних» (институциональных, функциональных, динамических и пр.) связей между «главными» явлениями социума (личностью, культурой и социальной организацией) и «целостными социальными феноменами» (институтами, структурами, группами)³⁸.

Глава 4.

Религиозная антропология (Христианское учение о человеке в историческом и современном контексте)

Давно замечено, что антропологический вопрос встает в истории мысли тогда, когда человек утрачивает свою оседлость и «укрытость», когда ему кажется сомнительным собственный мир и положение в нем. Но никогда ранее человек, даже сознававший себя странником из времени в вечность (*homo viator*), не испытывал столь радикального сомнения в смысле самого своего существования, не становился целиком и полностью проблематичным, как теперь, в «век антропологии», когда он, наконец, вошел в обетованную страну гуманизма, общечеловеческих ценностей, правового государства и религиозного плюрализма. Именно теперь особенно тревожно звучит извечный вопрос «что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его?» (Пс. 8, 5) Древние и новые определения человека сходятся в том, что он — мыслящее существо, в котором бытие обретает сознание и смысл. Поэтому самосознание и самопознание являются не просто его характеристикой, отличительной чертой, но сущностной силой. Даже не отдавая себе в этом отчета, каждый живет «в горизонте самопонимания»³⁹, наследуемых представлений о человеке, вопросов и ответов не только о существовании собственной личности, но и о сущности человека вообще. Человек изначально предстает для себя вопросом (см.: Пс. 143, 3; Евр. 2, 6).

«Человек, рожденный женою, — сетует библейский Иов, — краткодневен и пресыщен печальями:

Как цветок, он выходит и опадает; убегает, как тень, и не оставливается.

И на него-то Ты отверзаешь очи Твои, и меня ведешь на суд с Тобою?» (Иов. 14, 1–3).

В древности мысль удаленных друг от друга народов не только сформулировала этот центральный вопрос о сущности человека и смысле его жизни, но и наметила круг проблем, которые определяют человековедение: «...Откуда мы родились? чем живем? и где основаны?... кем ведомые существуем мы в сме-

не счастья и иных обстоятельствах?» (Шветашвара-упанишада I.1)⁴⁰. Вечные вопросы были поставлены, и первые ответы даны уже мифами. В религиозных памятниках древних народов накапливались представления о человеческом организме, об отличии человека от животных и его сходстве с ними, об особенностях людей разных племен, рас и возрастных групп; создавались философские концепции сущности, существования, природы человека, соотношения в нем духовного и телесного, его возникновения, назначения и места в мироздании. Это человековедческое измерение — имплицитная антропология — пронизывает всю историю религии и человеческой мысли, но происхождение самого термина «антропология» (от греч. ἄνθρωπος — человек, λόγος — учение) связано с выделением в философии самостоятельного раздела и даже дисциплины — эксплицитной антропологии, а в богословии — теологического учения о человеке⁴¹.

Специфика и традиционные аспекты религиозной антропологии Происхождение и сущность человека

Во всяком учении о человеке содержится единство взаимосвязанных моментов реальности и идеала, сущего и должного, существования и сущности. Эта противоречивость человека осознается в религии как его пребывание на грани подлинного и неподлинного, сверхъестественного и естественного, сакрального и мирского бытия. Общим для всех религиозных учений о человеке является то, что он понимается как точка пересечения могущественного и слабого, спасительного и нуждающегося в спасении порядков бытия. Понимание человеком самого себя требует идеала и горизонта «священного», выводящего за пределы наличной действительности. Религиозная антропология — это специфический способ самоосознания человека, и специфика ее состоит прежде всего в том, что сущность, существование, природа, назначение человека понимаются исходя из признания высшего первоначала (духов, богов, божества или единого личного Бога) и его особых взаимоотношений с человеком. Религиозная антропология утверждает решающую роль такого начала в

происхождении человеческого рода (протологический аспект, антропогенез) и каждого индивида (онтогенез), выделяет в природе человека особую соотносящуюся с высшим началом инстанцию или даже видит эту природу двойственной (душа и тело); оценивает (аксиологический аспект) существование человека в свете особого, установленного этим началом назначения человека; указывает на неподлинность, греховность человека (хамартиология), на потребность в восстановлении утраченной подлинной сущности, спасении (сотериологический аспект); говорит о продолжении существования после смерти и усматривает призвание человека в воссоединении с первоначалом (эсхатологический аспект, танатология).

В мифах, религиозных сказаниях и теологических доктринах человек осознается прежде всего в отношении к сакральному, рассматривается как религиозное, соотносящееся с божеством существо. В самих же представлениях о божестве абсолютизируется сущностная сила человека — его творческая, преобразующая деятельность. Могущество, активность — главное качество всех духов и богов разных времен и народов. В иудаизме, христианстве и исламе Бог отличается способностью творить из ничего и одним усилием воли. Эквивалентными этому учению являются положения ряда восточных религий о столь же всемогущем спонтанном порождении Абсолютным первоначалом (Брахманом, Ади-Буддой, Дао и т.п.) всего многообразия мира. Представляя духов и богов похожими на себя, человек сознает себя их творением и подобием. Религиозная антропология — это всегда учение о «богосоответствующем» человеке, о пределах его автономии и теонии — самостоятельности и подчинения сакральному порядку, божественному закону. Например, согласно «Шатапатха-брахмане», человек (пуруша, манушья) понимается как одна из пяти подгрупп «одомашненных животных» (Satapatha-Brahmana VII, 5, 2, 6). Отличает его от других таких животных — коров, лошадей, коз и овец — способность приносить жертвы богам (Satapatha-Brahmana VII, 5, 2, 23). Подчиняясь идее о соотношении с божеством, природа и существование человека обязательно помещаются религией в перспективу сакрального происхождения и назначения.

Если в антропологических импликациях мифологии человек остается включенным в природу и не способен подчас отделить себя от ее существ и сил, то в богословской антропологии монотеистических религий он сознает себя как соотносящееся с высшим первоначалом и отмеченное им существо, как собеседника Бога, творение Божие, отпадающее от Него и вновь возвышаемое Им до Себя. Поэтому важной богословской и философской проблемой предстает имманентность и трансцендентность человека, один из аспектов понимания человека в его отношении к Абсолюту, божеству и к окружающему миру. Это предполагает осмысление человека либо как всецело по-стороннего, внутримирного существа, либо как существа, выходящего за пределы земного мира и укорененного в высшем, потустороннем, трансцендентном. Представления о духовной сущности человека очищаются в вероучительных документах и богословии монотеистических религий от наивной образности, привязанности к телесным, внутримирным реальностям; вместе с тем человек мыслится как единение имманентного и трансцендентного, как возможность самопревосхождения к высшему бытию в горизонтальном и вертикальном планах, как вхождение трансцендентного в имманентное. В христианстве, не только признавшем человека «венцом творения», «образом и подобием Бога», но и провозгласившем во-вочеловечение Сына Божьего, Логоса, антропология становится особо важной компонентой; она складывается как учение, содержащееся в самой «благой вести», священной истории, зафиксированное в Евангелиях, Посланиях апостолов, вероучительных документах церковных соборов, догматике, сочинениях апологетов и отцов церкви, аскетической литературе. Христианские теологи воспользовались учениями античной философии для выражения своего понимания человека. Сначала в рамках богословия, а затем автономно, хотя и в постоянной взаимосвязи с ним, развивается религиозно-философская антропология, христианская философия человека⁴².

В мифологиях и религиях всех народов существуют сказания о происхождении человека, его природе и взаимоотношении с божеством. Сотворение человека — одно из наиболее распространенных религиозных представлений и богословских

учений о появлении людей. К числу таких мифов принадлежит и тот, что повествует о создании первых людей, которых боги вылепили из глины для служения себе, возникший у шумеров в 3 тысячелетии до н.э. В отличие от шумерских и вавилонских антропологических мифов, рассказывающих об изготовлении богами слуг, которым назначалось работать за них, кормить и отправлять их культ, библейское учение и воспринявшее его христианство содержат более абстрактную идею служения Богу, владычества над творением. Оба варианта библейского сказания о сотворении человека — восходящие к так называемому Священническому кодексу (Быт. 1, 26–28) и к Яхвисту (Быт. 2, 7, 21–25) — рассматривались уже древнехристианской теологией как взаимодополняющие. Более древний текст Яхвиста (IX–VIII вв. до н.э.) ближе к мифологическим источникам и описывает процесс создания первой человеческой пары. Другой рассказ о сотворении человека, входящий в Шестоднев, сложился в основных чертах в период вавилонского плена (VI в. до н.э.) и представляет собой преобразование старинных сказаний в богословское учение. В этом тексте более заметна систематизация. Человек увенчивает мироздание. В упоминаниях о том, что травы, деревья, рыбы, пресмыкающиеся, птицы, скоты, гады, звери сотворены «по роду их», видна попытка обобщения, выделения представления о «роде», которое подготавливает понятие природы человека. Характерной особенностью такого представления являются содержащиеся в нем векторы происхождения и порождения, восприятия от предков и передачи потомкам, прирожденного и передаваемого. Это протофилософское представление о «роде» — устойчивом, восходящем к общему первоначалу единообразия, сохраняющемся во множестве потомков — включается в перспективу сверхъестественного происхождения и назначения, подчиняется идее о соотношении Бога и человека. В библейских текстах заметно выделение представлений, подготавливающих богословское понимание природы и сущности человека, наличие фундаментальных для религиозной антропологии принципов креационизма — сотворенности человека Богом, теоцентризма — богосоотнесенности и теоморфизма — богоподобия человека. Согласно Библии, человек обязан своим бытием не только

телесному сотворению, но и особому творческому акту Бога, который сообщает ему «дыхание жизни», человеку придается статус исключительного и высшего творения «по образу и подобию Божию», находящегося в личном отношении с Богом. Поставленный господином над животными и растениями, человек должен заботиться о них, возделывать землю и нести ответственность за жизнь на ней (см.: Быт. 1, 28; 2, 15; Пс. 8, 6–9).

В христианстве представления о сотворении человека осмысляются в составе учения о спасении: человек сотворен с теми силами и возможностями и занимает такое место во Вселенной, чтобы мог вочеловечиться предвечный Сын Божий и явить славу Отца в условиях земного существования. В библейском и особенно новозаветном учении открывается, по мнению богословов, отношение человека к самому себе и миру, свободное как от кумиротворчества, избыточной сакрализации природы, так и от хищнического, потребительского отношения к ней. Усвоив библейское учение о сотворении человека Богом, христианская теология вырабатывает на его основе свое понимание сущности и природы человека. Адам осмыляется не только как первый человек, но как архетип человека, при этом ссылаются на древнейшее значение этого слова, обозначающего человека вообще, а не мужчину в противоположность женщине. Образцовым для христианской антропологии стало определение Василия Кесарийского: «Человек есть разумное творение Бога, созданное по образу его Творца»⁴³, «тварь, получившая повеление стать богом»⁴⁴. И поныне учение о человеке как творении, образе и подобии Божиим (теоморфизм) богословы считают «принципиальным теологуменом», «сутью философской антропологии Библии». Антропоморфизмы в понимании божественного преобразуются в принцип, определяющий структуру богословской антропологии, — теологическо-антропологической корреляции. Антропология и теология взаимно определяют друг друга, так что учение о человеке становится способом богословствования, и само богословие предстает не только речью о Боге, но прежде всего словом Бога к человеку и о человеке. Еще Иоанн Дамаскин писал в своем сочинении, которое стало образцом для позднейших систем богословия, что «людям, облеченным в грубую плоть», невозможно без употребле-

ния «образов, типов и символов человекообразных»⁴⁵ понимать и выражать действия божества. Весьма примечательно, что термин «антропология» со значением «учение о человеке» был произведен впоследствии от греческих слов *ἀνθρωπολόγος* и *ἀνθρωπολογεῖν*, обозначающих использование антропоморфизмов для понимания человеком и ближнего, и самого Бога. В свою очередь, природа человека со всеми ее свойствами мыслится в богословии как открываемая Богом в своей сокровенной сущности людям. В этой форме осознается свобода человека, способность к самоопределению и самопринуждению, выбору высших духовных ценностей, совесть и ответственность; описывается положение индивида в обществе, его возможности, мера социальной независимости, становление личности.

Сходные представления присущи и антропологиям других религий, в том числе исламу, индуизму, буддизму. В Коране человек понимается как «наместник» Бога на земле (2, 28), одаренный высшими знаниями (2, 29–32). Согласно индуистскому воззрению, «нет ничего выше человека», т.к. только он один обладает возможностью преодолеть свою карму и освободиться от колеса перерождений⁴⁶. В буддизме человек занимает исключительное место в иерархии всех, в том числе и мифологических существ, поскольку лишь ему дано преодолеть оковы безначальной сансары и достичь нирваны, стать Буддой⁴⁷. В христианской антропологии (как и в буддистской, мусульманской, иудаистской) содержится учение о единстве человеческого рода, единосущии всех людей, отразившее стихийное и сознательное движение человечества к достижению все большей универсальности, «вселенскости жизни людей», по словам В.И.Вернадского.

Христианская концепция человека включает в себе две взаимосвязанные идеи, выражающие его парадоксальность: тварность человека, его абсолютная противоположность Богу по сущности и причастность Богу по благодати. Концепция сотворения человека Богом направлялась теологами против учения о естественном происхождении человеческого рода. Хотя взаимосвязь слов «адам» (человек) и «адама» (земля) (см.: Быт. 2, 7) и оспаривается в этимологическом плане⁴⁸, христианские богословы неоднократно ссылались на нее для обосно-

вания понимания человека как сотворенного и преходящего существа. Соглашаясь отчасти с идеей древних мыслителей об антропоморфном характере представлений о богах и тезисом о том, что эти боги являются продуктами человеческого творчества, христианские богословы противопоставили мнению Протагора — «человек есть мера всех вещей» — учение о сотворении человека непостижимым и абсолютно отличным от него по сущности Богом. Из такого понимания следовало, что хотя человек и наделяется свободой воли, он, однако, должен рассматриваться не как «мера всех вещей», но как целиком пребывающий во власти Бога, подчиненный Божественному промыслу. В то же время библейский рассказ о сотворении человека по образу и подобию Бога использовался и для обоснования причастности человека к Богу и возможности обожения по благодати. В таком освещении природе человека придается статус особого творения. Будучи образом и подобием Бога, человек беседует с Творцом, принимает и отвергает Его руководство. Христианская антропология является принципиально теоцентристской, «антропологией сверху», исходит из откровений Бога о человеке в его отношении к Творцу и ближнему, и только в таком свете рассматривает все возможные высказывания человека о самом себе. В ней человек предстает, прежде всего, как теономное, соотносящееся с Богом существо, а теоморфизм не только входит в теоцентризм, но и является основанием для учения о «богосоответствующем» человеке.

Душа и тело

На основе библейского сказания о «богозданном» человеке теологи вырабатывают и понимание природы человека в аспекте ее структуры, взаимоотношения чувственного и умопостигаемого элементов (структурно-онтологический или психосоматологический аспект). Изучение природы человека связано с проблемой онтогенеза индивида и с проблемой смерти; включает в себя важнейшие вопросы о соотношении в человеке тела, души и духа, биологического и социального. В мифологиях и религиозных учениях разных культур осознавалось наличие в

человеке надприродного аспекта, его исторической сущности, нравственности, духовности, несводимой к телесному существованию. Представления о человеке, душе и духе, их предсуществовании, воплощении, переселении из тела в тело, посмертной участи, наитиях как результате воздействия духовных сущностей, восхищении и одержимости разными духами или богами отражали ту фундаментальную для природы человека характеристику, которая заключалась в том, что его индивидуальное существование является непосредственно данным диалектическим единством биологического и социального, психического и духовного, объективированного в антропосфере. Попытки объяснить рождение и смерть, пробуждение и утрату сознания, становление личности, память и познание, интуицию, предвидение, безумие, сон и сновидения, гипноз, медитацию породили в различных культурах представление о наличии у человека души или множества душ, или аспектов души, сущностей, оживотворяющих его телесную оболочку, способных покидать ее навсегда или на время, вселяться в другие тела или вести самостоятельное существование. Составляющие человеческой природы (тело, плоть, душа, дух и т.д.) рассматривались как разнородные и возводились к неодинаковым способам Божественного творения или порождения (см.: Быт. 2, 7; Иез. 37, 5). Согласно Библии, в человеке соединились индивидуальная душа (нефеш) и плоть, тело (басар), но они подчинены идее Божественного творения и личного отношения человека к Богу, душа понималась как частица духа (руах), вдуновение Божие. При этом человек сознавался не столько существом, состоящим из души и тела, сколько телом, одушевленным духом Божиим, оживотворенным телом.

Ряд религий, в том числе иудаизм и ислам, подчеркивают ценность не только духовного, но и телесного человеческого существования, т.е. целостность человека, вырабатывают учение о воскресении во плоти, прославлении телесного человека. В христианстве это обретает кульминацию в учении о боговоплощении и вочеловечении. Некоторыми религиями (например, индуизмом, джайнизмом) и философскими течениями божественная небесная душа резко противопоставлялась плоти, телу, которое оценивалось не только как низшее и непод-

линное начало, но как источник зла. Пифагорейцами и платониками развивалось представление о том, что в человеке противостоят две природы: одна — брeнное тело, другая — божественная нетленная душа, вселяющаяся в тело из некоего духовного предсуществования и продолжающая жить после разделения с ним. Подобные представления зафиксированы и в текстах Библии, относящихся к эллинистическому периоду. Эти воззрения получили развитие в богословских концепциях христианства. «Хотя тело у меня из земли, — писал Григорий Богослов, — но душа есть дыхание великого Ума»⁴⁹. Однако в христианской антропологии человек понимается не столько как противоборство, сколько как «союз природы видимой и невидимой», обеспеченный сотворением человека Богом по своему образу и подобию и промыслом Божиим. «..Из видимого и невидимого естества Бог своими руками сотворил человека по образу Своему и по подобию, — писал Иоанн Дамаскин, — из земли Он образовал тело, а душу, разумом и умом одаренную, сообщил человеку Своим вдуновением»⁵⁰. Боговоплощение становится залогом прославления целостного человека. Слово, Сын Божий «стало плотию и обитало с нами» (Ин. 1, 14), Христос исцелял больных и воскрешал умерших, что свидетельствует о предназначении тела к освящению. Христианское учение о природе человека стремится преодолеть метафизический и психосоматический дуализм. Понимая человека как противоречивое соединение бытия и небытия, творческого слова Божия, Логоса с «ничто», рациональной упорядоченности с иррациональным хаотическим началом, христианство придает человеку онтологический статус не только воплощенного, но и разрешаемого противоречия, не только жителя двух миров, но и путника из времени в вечность.

Утверждая примат сверхприродной души над смертным телом, представляя душу в качестве носителя личности, существенных человеческих характеристик — свободы, разума, способности к творческой деятельности, христианские богословы выступали против идеи древних материалистов, что душа, будучи естественным явлением, состоит из атомов и распадается с разрушением тела,⁵¹. Настаивая на особом Божественном сотворении души человека (с помощью «дуновения»), противо-

поставляя душу сотворенному из земли телу, теологи подчеркивали нематериальность души и подводили к понятию запредельности, сверхъестественности Бога, образами нематериальности которого являются тварная нематериальность ангелов и человеческих душ. Заимствованное из античных учений определение человека как «разумного животного» радикально переосмысливается в христианской антропологии. Естественный, земной человек в ней предстает предикатом, довеском к своей духовности, становится вторичным, тогда как она понимается в качестве субъекта, первоосновы. Как заметил Л.Фейербах о неоплатониках, которым следовали христианские богословы, для них «прилагательное к “человеку” становится существительным, действительным существом»⁵². Духовность, разумность — это, конечно, сущностная сила, характеристика целостного человека, главнейшая для него. Но в религиозных учениях она отделяется от человека в виде самосушей души, способной существовать без тела, и в самом человеке мыслится не только как неотъемлемая его составляющая, но как первооснова, которая, собственно, и есть человек как самостоятельное существо, распоряжающееся телом.

Согласование учения о сотворенности души человека Богом с учением о ее причастности к божеству представляет трудность для пытающейся отгородиться как от материализма, так и от пантеистических последствий идеализма христианской антропологии. В ней платоновская философия повлияла на представление о том, что души пребывали в некоем высшем блаженном состоянии до своего вселения в человеческие тела. Эта теория о предсуществовании душ соединялась с мнением о предшествующем сотворению мира падении душ, их переселениях и перевоплощениях. Гностики представляли душу эманацией самой божественной субстанции. Учение о предсуществовании душ, отчасти оказавшее воздействие на Оригена, было осуждено Церковью, оказалось несовместимым с православным учением о спасении. Ортодоксальное богословие не могло принять и так называемый традуцианизм (от лат. *traduco* — передавать и *anima* — жизнь, душа), согласно которому каждый человек имеет душу, равно как и тело, от родителей. Тертуллиан, под влиянием стоиков полагавший, что душа материальна, защи-

шал традуцианизм. Последний объяснял наследственность первородного греха, но противоречил понятию о бессмертии души, ее сверхприродной абсолютно простой сущности. Церковь не приняла также идею переселения душ, которая шла вразрез с христианским постулатом об однократности осуждения или спасения в земной жизни⁵³. Ортодоксальная антропология рассматривала онтогенез человека с позиции креацианизма (лат. *creatio* – сотворение), утверждая, что Бог творит всякую отдельную человеческую душу. При этом теологи заявляют – душа причастна к Богу только по благодати. Креационизм способствует, с одной стороны, обоснованию целостности человека, а с другой – пониманию души как бессмертной, нематериальной, отличной от тела сущности; он утверждает, что Богочеловек Иисус Христос обладал человеческой душой, свободной от греха. Креационизм, однако, ставит трудный вопрос о том, когда Бог вкладывает душу в человеческое тело: в момент зачатия или позднее.

Хамартиология

Неотъемлемым аспектом христианской антропологии является аксиологический, хамартиологический (от греч. *ἁμαρτία* – грех), исследующий учение о соотношении греха и благодати, духа и плоти. Он важен прежде всего потому, что вопросы о ценности и смысле жизни, добре, зле неразрывно связаны с пониманием сущности человека. В рамках богословской антропологии эти вопросы получают разрешение в зависимости от интерпретации греха и благодати, включены в догматическое учение о грехопадении человека и о вочеловечении Бога ради искупления и прославления человека. Природа человека мыслится христианской антропологией в трех состояниях: «богозданный» до падения, падший и обновленный во Христе. Созданный по образу Божию человек вышел добрым из рук Творца и был предназначен к «обожению по благодати». Но, поддавшись искушению дьявола, согрешил, нарушил данную ему Богом заповедь не вкушать плодов с «древа познания добра и зла» (см.: Быт. 3). При всех разноречивых толкованиях сущности этой заповеди теологи едины в том, что она строго определяла статус человека по отношению к Богу, статус «тва-

ри». Вслед за отцами церкви современные теологи рассматривают грехопадение как глубокое повреждение (или полное извращение) природы человека, сравнивают его с «поражением тела тяжким заболеванием». Оно повлекло за собой искажение первоначальной человеческой природы, смерть, болезни, тяжкий труд и другие несчастья. Воля человека оказывается склонной более ко злу. В человеке, оторвавшемся от живого общения с Богом, нарушается гармония элементов, соотношение сил (ума, чувства, воли) приходит не только в смятение, но и вступает в противоборство⁵⁴. Характерной чертой жизни человека становится забота. Повреждение природы человека грехом кардинально усиливает ее онтологическую неполноту, обусловленную сотворением из «праха земного». В отрыве от источника бытия — Бога — человек тяготеет к смерти, распаду, обращению в прах, из которого взят.

Исконное состояние богозданного человека, разрушенное грехом, становится идеалом человеческого совершенствования, эталоном сущности человека. Однако в измененной природе человека сознание должного остается бессильным, и он обнаруживает в себе два противостоящих начала, борьбу духа и плоти. Наиболее глубоко различие человеческого тела и плоти, отражающее диалектику сущности и существования, проводится в посланиях апостола Павла. Противоречивость человека создалась многими древними философами и поэтами, в частности Овидием, заметившим, что человек знает лучшее, но следует худому. Эта двойственность граничит в «Послании к римлянам» с гетерономностью (от *ἕτερος* — другой и *νόμος* — закон) природы человека:

«Ибо мы знаем, что закон духовен, а я плотян, продан греху. Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. <...> Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. <...>

...Итак тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотию закону греха» (Рим. 7, 14–15, 19, 25).

Поэтому плоть понимается богословами как принцип своеволья и безволия, как «то тварное состояние, при котором человек полностью доверяется своей слабости, а не Богу»⁵⁵. Христианская антропология предстает попыткой гармонизовать

противоречие существования и сущности человека, который рассматривается как субъект грехопадения, самоотчуждения от изначального единства с Божеством, и как объект спасения. Даже в религиях, признающих принципиальную возможность такого спасения собственными силами человека, его возвращение из неподлинного состояния в подлинное, достижение единства с Абсолютом (например, в буддизме), предполагается помощь человеку на этом трудном пути со стороны первоначала, которая ниспосылается через различных небожителей (будд, бодхисаттв и т.п.), святых, учителей и т.д. Реальное напряжение существования и сущности человека рассматривается в религиях и осмысляется теологами в трансформированной форме, социальное отчуждение выводится из его идеальной репрезентации, представления об отпадении существования человека от единства с божественным первоначалом. Именно в этом смысле — отчуждения от жизни Бога — используется в Новом Завете слово «отчуждение» (см.: Еф. 4, 18), которое у Аристотеля применялось для обозначения лишения индивида общения и правовой защиты полиса (см.: Пол. II 8, 1268a40). Отпадение человека от изначального сакрального единства понимается как деградация его природы, оно влечет за собой неисчислимые бедствия. В соответствии с учением о грехопадении богословами дается оценка всего индивидуального и общественного существования человека. Хамартиология разрабатывается как важный момент христианского понимания человека, позволяющий по-новому раскрывать традиционные богословские категории с точки зрения антропологии, этики и психологии.

Восстановление утраченного богообщения сознается как назначение человека. Спасение, причастность к Богу, примирение с Ним предстают как смысл человеческого существования. В качестве полного осуществления этого идеала в христианстве выступает Богочеловек Иисус Христос; он есть «образ Бога невидимого» (Кол. 1, 15) и является совершенным человеком, вторым Адамом, в котором люди вступают в отношение богосыновства и соделываются «причастниками Божеского естества» (2 Пет. 1, 4). Восстановить поврежденную природу человека, гармонию его существования и сущности, согласно христианской антропологии, может только Бог. Воплощение и во-

человечение Сына Божьего, его голгофская смерть и воскресение из мертвых преобразуют ветхого греховного Адама. После спасительного подвига Христа человек способен стать «новой тварью», «новым человеком» (Кол. 3, 9–10). Понятие богоподобия человека сознается одной из предпосылок учения о подражании Христу. Христианин по благодати участвует в совершенстве Христа как единственного истинного образа и подобия Бога (см.: 1 Кор. 15, 49; 2 Кор. 3, 18). Христианская антропология принципиально христоцентрична и неразрывно связана с христологией. Именно христология стала основанием для выводов о соотношении сущности и природы человека с его индивидуальностью и личностью, т.е. социального аспекта богословской антропологии.

Христианское представление о сущности и природе человека было во многом определено формированием догмата о Троице, а также спорами вокруг понятия «Богочеловек». Православное богословие создавалось как учение об адекватности воплощения Бога, полной реальности его вочеловечения, без которого человеку невозможно достичь спасения. В связи с этим богословы обратились к категориям античной философии, позволяющим обосновать единство Бога при различении Лиц Троицы и единство личности Иисуса Христа при различии в Нем божественной и человеческой природ, чтобы представить его и «совершенным Богом» и «совершенным человеком». Богословие различило конкретную сущность, самостяженность бытия или существование (греч. *υποστασις*) и сущность общую (греч. *ουσία*), природу (греч. *φύσις*) и персонального носителя этой природы — лицо (греч. *πρόσωπον*); отстояло единосушие Троицы при различии в ипостасях и лицах, единосушие Иисуса Христа, Бога Сына Богу Отцу и Богу Святому Духу по Божеству, а людям по человечеству. Это учение, закрепленное догматами вселенских соборов, особенно формулой IV Халкидонского Вселенского Собора о «неслитном», но и «нераздельном» единстве двух природ в одном Лице, одной Ипостаси Иисуса Христа, стало основой православной антропологии. Как Божественное и человеческое, неслитно и нераздельно соединены в Ипостаси и Лице Иисуса Христа, так и в человеческой ипостаси, конкретной сущности, самобытии, обладающем индивиду-

альным существованием, соединены душа и тело. Каждый отдельный человек, будучи самостоятельной ипостасью, личностью, мыслится единосущным всем остальным людям по своей человеческой природе – человечеству⁵⁶. При этом христианская антропология настаивает на уникальности каждого отдельного лица (ипостаси), а фундаментальным принципом является персонализм. Персона (ипостась, личность) мыслится как особый мир в себе, замкнутый для других сотворенных личностей (людей, ангелов, демонов) и разомкнутый только по отношению к всеведущему Творцу (см.: Евр. 4, 13).

Смерть и бессмертие

Существенными аспектами религиозной антропологии являются танатология и эсхатология. Основной вопрос этих учений о смерти и событиях за ее порогом с предельной отчетливостью сформулирован в библейской Книге Иова: «Когда умрет человек, то будет ли он опять жить?» (14, 14). Смерть и бессмертие – это религиозная, нравственная, философская проблема, неразрывно связанная с пониманием сущности человека и смысла его жизни. Обещание спасения, бессмертия, загробной блаженной жизни составляет основу религиозной надежды, не удовлетворяющейся представлением о смерти как прекращении жизнедеятельности, когда заканчивается и индивидуальное существование человека как личности. Жизнь после смерти – это религиозное представление и богословское учение, согласно которому умерший продолжает существование либо как духовное существо в высшем мире – местопребывании божества (на небесах), или в низшем мире – месте наказания, обители враждебных божеству сил (преисподней); либо как целостное телесно-духовное существо, перевоплощающееся в этом мире (или иных, высших и низших мирах); либо существо, восстанавливаемое божеством в воскрешении из мертвых. Представления о посмертном существовании составляют базисный элемент религии с доисторической эпохи и реконструируются в палеолитических рисунках. В подавляющем большинстве религий существует воззрение, что смерть не означает конца личного

существования, и между посюсторонней жизнью и потусторонним миром есть необходимая связь. Смерть человека рассматривается как гибель его тела, от которого отделяется душа, продолжающая существование в потустороннем мире, дожидаясь там воскресения, нового соединения со своим одухотворенным телом, воплощаясь в новое земное или какое-то иномирное (райское, адское) тело. В архаических родоплеменных религиях загробная жизнь представлялась продолжением земной, а душа — двойником человека. Эволюция религий связана с усложнением этих представлений и введением в них спиритуалистического и этического компонентов. В большинстве религий есть верования, что высшее начало в человеке, часто именуемое душой, продолжающее жить и после смерти, может оказывать влияние на дела живых людей. Поэтому они стараются установить связь с душами, духами предков, заручиться их покровительством. Во многих религиях считается, что обеспечивать благу загробную жизнь следует в земном существовании, и для этого предлагаются различные пути спасения от злой посмертной участи: разнообразные формы очищений, нравственное поведение, ритуалы, направленные на преодоление смерти, греха, повышение загробного статуса; последнему, в частности, служит заупокойный культ, ритуалы, совершаемые родственниками и священнослужителями с целью облегчить посмертное существование. Для ряда культур биологическая смерть не является разграничительной линией между земным и небесным или иным потусторонним миром, такой переход осуществляется только в сакральной инициации, в погребальном или заупокойном культе. Представления о бессмертии души, ее перевоплощении (реинкарнации) или воссоединении с воскресшим телом связаны с идеей посмертного воздаяния, награды — жизни в раю, лучшем воплощении, в воссоединении с божеством, либо наказания — мучениях в аду, в худшем воплощении, удалении от божества, конечном уничтожении. Убеждение в бессмертии души и продолжении существования личности за гробом выступает во многих религиях как учение о том, что смерть является вратами к бессмертию, новой жизни; только она открывает возможность высшего существования, и жертва в этой жизни (аскеза), более того, жертва

жизнью является залогом вечного блаженного бытия. В связи с этим развиваются представления о жертве (например, в ведической мифологии первожертва Пуруша), самопожертвовании божества, жертвенности и аскезе и соответствующие практики, вплоть до человеческих жертвоприношений. Во многих этнических религиях и в философских учениях, особенно развившихся на почве брахманизма, учение о смерти включено в понятия о перевоплощении душ — частиц, эманации Абсолютной сущности. Смерть индивидуального живого существа рассматривается как разделение тела и души, которая сразу или после некоторого переходного периода обретает новое тело в этом либо ином мире. Со смертью сопрягается и конечное освобождение души от неподлинного бытия, ее слияние с Абсолютом. Индивидуальные живые существа рассматриваются, например, кришнаитами как владельцы тел, меняющие их подобно одежде; ввергнутая в мир душа должна последовательно пройти воплощения в 8 400 000 тел — столько, они считают, есть видов существ в мире. В буддизме отрицается бытие индивидуальной духовной субстанции (анатман), но рекомбинация дхарм по закону кармы порождает после промежуточного состояния (санскр. «антарабхава», тибетское «бардо») все новые и новые существования «чувствующего существа»: пребывание в иллюзорных переходных состояниях, райских и адских, мирах будд и бодхисаттв, наконец, при освобождении от круга сансары вхождение в нирвану — соединение с изначальным Буддой.

Библейские тексты⁵⁷ содержат суровую истину о смерти как следствии конечности, преходящего характера бытия человека, его тварности (см.: Быт. 3, 19), о бесповоротном конце индивидуального существования — участи, одинаковой для всех живых существ:

«А человек умирает и распадается; отошел, и где он?

Уходят воды из озера, и река иссыкает и высыхает:

Так человек ляжет и не встанет; до скончания неба он не пробудится и не воспрянет от сна своего» (Иов. 14, 10–12).

Смерть понимается как явление естественное «в старости доброй», когда человек насытился жизнью (см.: Быт. 25, 8), но при этом и как действие Бога, который дает и отнимает дыхание жизни (см.: Пс. 89, 4). Смерть осознавалась как наказание

за грех (см.: Пс. 89), означала конец надежды, человек разъединялся с Богом (см.: Пс. 6, 6; 87, 6; Ис. 38, 18–19). Библия говорит о небесах как выражении близости Бога и его власти, Еноха (см.: Быт. 5, 24) и Илию (см.: 4 Цар. 2, 11) Бог восхищает на небо. В Библии имеются и представления о преисподней (шеоле) — мрачном царстве теней в удалении от Бога, — но их можно истолковать как власть смерти и небытия. В позднейшем иудаизме, особенно в эллинистический период, они преобразуются в понятие о месте загробных мучений. Религия древних евреев, отраженная в библейских повествованиях, вплоть до эллинистического периода не знала воскресения из мертвых. В некоторых текстах говорится о том, что человек после смерти не перестает существовать, но пребывание теньями в шеоле не заслуживает названия жизни.

Христианство настаивает на воскрешении — восстановлении или воссоздании живого целостного человека (идентичного и подлинного как в своей личности, так и в существенных характеристиках всей своей природы) после его действительной смерти, потери личностного единства души и тела и частичного либо полного разрушения (тления) тела. Это представление встречается в различных религиях, но особенно характерно для иудаизма, христианства и ислама, в которых оно оформляется в важное положение вероучения. Древнейшее свидетельство о вере в воскресение мертвых находится в созданном в III в. до н.э. так называемом «Апокалипсисе Исаяи» (см.: Ис. 24–27; 26, 19). Наиболее же отчетливо доказывает ее относящееся ко времени Маккавеев (167–141 гг.) пророчество Даниила, где утверждается, что воскреснут не только праведники, но и грешники (см.: Дан. 12, 2). В дальнейшем воскресение мыслилось соединением бессмертных душ с восстановленными телами. Умирание понималось как отделение души от тела, смерть — как состояние этой разделенности и телесная гибель, загробная жизнь — не как пребывание тени в шеоле, но как существование души, независимой от тела, в раю или в аду. Муки грешников и блаженство праведников во многих религиях рассматриваются как временные, преходящие, загробное наказание — как очищение, чаще всего огнем (например, в маздаизме). В монотеистических религиях — иудаизме, христианстве, исламе — та-

кие муки и блаженство считаются вечными. Ожидание воскресения стало в позднейшем иудаизме предметом спора между фарисеями и саддукеями (см.: Мк. 12, 18; Деян. 23, 6). Согласно Евангелию от Марка, искушавшим его саддукеям Иисус приводит следующий довод в пользу воскресения:

«А о мертвых, что они воскреснут, разве не читали вы в книге Моисея, как Бог при купине сказал ему: “Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова?”»

Бог не есть Бог мертвых, но Бог живых» (12, 26–27).

Воскресение, как и бессмертие, мыслится из диалогического отношения человека с Богом, человек не может погибнуть, т.к. его знает и любит Бог. Первым воскресшим является Христос, «начаток, первенец из мертвых» (Кол. 1, 18), его воскресение – начало оживания мертвых (см.: 1 Кор. 15, 22–23). Воскресение и воскрешение сознаются чудом, нарушением естественного хода событий, способностью к воскрешению – исключительной характеристикой Бога, удостоверением Его всемогущества. Воскрешение Лазаря, дочери Иаира, сына наинской вдовы свидетельствует о том, что Иисус Христос обладает Божественным всемогуществом, а Его воскресение есть свидетельство не только воли Отца, но и Божественности Самого Иисуса Христа, залог всеобщего восстания из мертвых (см.: 1 Кор. 15, 20–28), основа христологии и антропологии, самая суть христианства (см.: 1 Кор. 15, 13–14). Христианство ставит учение о смерти в зависимость от учения о грехопадении и спасении, рассматривает смерть как наказание за грех, который является ее источником (см.: Рим. 5, 12; 1 Кор. 15, 56), телесную смерть – как отделение души от тела, которое возвращается в землю, и полную смерть – как окончательное удаление человека от Бога, лишение его благодати (см.: Рим. 1, 32; 8, 13; Откр. 2, 11; 20, 6). Победа над смертью осуществляется в боговоплощении и добровольной смерти, голгофской жертве Иисуса Христа (см.: 2 Тим. 1, 10), после которой смерть оказывается переходом одних в «воскресение жизни», других – в «воскресение осуждения» (см.: Ин. 5, 29). Смерть как умирание, событие не может отделить от Бога (см.: Ин. 11, 25–26; Рим. 8, 38–39). Воскресение и вознесение Иисуса Христа на небо рассматривается как предпосылка восхищения и преобразования

праведников к вечной жизни в Царстве Божиим (см.: 1 Кор. 15). Учение о сошествии Иисуса в ад подчеркивает действительность его смерти и победу над властью ада (см.: Еф. 4, 8–10; Откр. 1, 18). Христианство связывает загробную жизнь с воскресением из мертвых и воздаянием: праведникам — вечной жизнью с Богом в Царстве Божиим, раю, а грешникам — удалением от Бога, пребыванием в аду (см.: Мф. 10, 28). Сохраняются и воззрения о пребывании в блаженстве или мучениях душ до воссоединения с воскресенными телами. Эти представления о промежуточном состоянии души между смертью и воскресением развились в католицизме в догматическое учение о чистилище, с чем не согласны православные и протестанты. Христианское учение о воскресении понимает его не как возврат к земным отношениям. После воскресения, по словам Иисуса Христа, уже не женятся, но «будут, как Ангелы на небесах» (см.: Мк. 12, 25). Согласно апостолу Павлу, полное блаженство достигается только после воскресения в новом теле, которое он называет «небесным», «духовным», оно в отличие от тела плотского или «душевного» — нетленно и бессмертно (см.: 1 Кор. 15, 40, 42–49, 52–54).

Жизнь человека, смыслом которой провозглашается содействие спасению, рассматривается в христианской антропологии подготовкой к вечности, в которой человек спасенный обретает нетленное духовное тело для вечного блаженства в общении с Богом, а погибший грешник осуждается на вечные мучения. Понимаемая как шаг в эсхатологическое будущее, смерть — средство указать человеку его место в бытии, смысл и цену любого события, подчеркнуть, что все земное стоит в эсхатологической перспективе суда Божия. В христианском понимании человека его духовное начало — дух, душа — осуществляет сакральные функции, связь с Богом, совершает постоянное богослужение, жертвоприношение в храме тела. В литургическом мировосприятии человек предстает как воплощенный культ, храм. «...Животное разумное, смертное... плоть, одушевленная душою, имеющей разум и ум», — формулировал Иоанн Дамаскин воспринятое христианством представление о природе человека. В контексте учения о том, что душу Бог «сообщил человеку своим вдуновением», образ человека как разумного существа становится указанием на бытие Бога, зало-

гом религиозной потребности, свойственной природе человека⁵⁸. «Тобю человек, отличенный честью, как животное разумное, получил в удел мысль о Божестве», восклицает в своей «Песне Богу» Григорий Богослов⁵⁹. Человек, согласно христианской антропологии, содержит «задаток богосознания», душа его рассматривается как «христианка по природе». «Ведение о бытии Божиим, — писал Иоанн Дамаскин, — сам Бог насадил в природе каждого»⁶⁰.

Христианская антропология является существенным аспектом религии, провозгласившей воплощение и вочеловечение Бога, предлагающей всечеловеческий союз — завет в Богочеловеке Иисусе Христе, искупившем человеческий грех. Идеал человека предстает в ней как универсальный человек, ориентированный на всемирное братство народов, замысленный и сотворенный как общественное, многоличностное существо; все люди рождаются в равном достоинстве, призваны к ревностному труду и обладают одинаковыми правами на блага жизни. Важнейшая категория бытия для человека как носителя образа и подобия Троица — любовь всех ко всем, а христианский идеал нравственного совершенствования соответствует врожденному стремлению человеческого духа исполнить свое жизненное предназначение. Христианская богословская антропология, будучи теоретическим уровнем религиозного сознания, таким образом, ставит и пытается разрешить реальную и важную проблему дисгармонии сущности и существования человека. Сравнение религиозных представлений о происхождении и назначении человека выявляет, сколь широк круг воззрений на его земное и небесное бытие, внутренние и внешние возможности, свободу и долг. Это многообразие взглядов соответствует многосторонности человеческого бытия. Но осмысление противоречия существования и сущности человека, отражение его как исторического, социального существа, творения и творца культуры составляет основное антропологическое содержание религий.

Глава 5.

Образ человека в трансперсональной философии

Трансперсональная психология за последние годы стала активно осваивать философскую тематику, аранжировать множество метафизических сюжетов. Особенно продуктивны ее вторжения в область философской антропологии. Большая часть положений интегральной (трансперсональной) философии касается переосмысления базовых положений, на которых развивалось философское постижение человека на протяжении многих веков.

Трансперсональная философия, как отмечает В.Майков, «опирается на целостное видение человека в перспективе его духовного роста, классическую и неклассическую антропологию, мировые духовные традиции, разнообразные способы самопознания и психотерапии, такие, как медитация, холотропное дыхание, телесно-ориентированная психотерапия, терапия искусством, работа со сновидениями, активное воображение, самогипноз»⁶¹.

Каковы же те конкретные положения, которые конституируют образ человека в интегральной философии? Прежде всего важно отметить, что это направление философской мысли исходит из представления о кризисе наук, связанных с человеком. Видные теоретики этого блока знаний (С.Гроф, К.Уилбер, Р.Уолш и другие) отмечают, что современные гуманитарные науки оказались неспособными объяснить феномены религии, культуры, психики, сознания. Об этом немало говорилось не только в трансперсональной философии, но и в современном постмодерне. Идея «смерти человека», ограниченности философской рефлексии о человеке артикулировалась неоднократно.

Многие европейские философы отмечали, что классический научный подход устранил «специфику» гуманитарных феноменов, уравнивая их с явлениями природы. Иные попытки восстановить в правах суверенность гуманитаристики наталкивались на неспособность классической науки осмыслить проблему человека по собственным ее критериям: объективности, рациональности, повторяемости, предсказуемости и т.д.

Кризис гуманитарных наук оказался достаточно разноплановым. Несмотря на многочисленность проектов новых гуманитарных подходов, а также рождение «новой науки», призванной адекватно познавать и природу, и человека, стало очевидно, что сам кризис вызван наиболее фундаментальными предпосылками и врожденной ограниченностью классического научного познания мира. Однако появление новой постнеклассической, новейшей, сверхновой эпохи или философии оказалось сопряженным с отрицанием основных принципов философского понимания мира — целостности, разумной организованности, духовности.

Трансперсоналисты связывают начало названного кризиса с идеей Декарта о разрыве между «вещью протяженной» (миром природы) и «вещью мыслящей» (миром разума). По мнению Декарта, языки описания этих вещей, или субстанции, не пересекаются. Именно Декарт ввел в обиход классические понятия субъекта и метода научного познания. Он установил табу на все естественные связи между субъектом и объектом и языками их описания. Тело и душа, по Декарту, независимы друг от друга. Однако если тело и дух субстанциально разведены, взаимно непроницаемы, то как они взаимодействуют? Ведь человек сочетает в себе эти два начала. То, что он мыслящее существо, удостоверяет принцип *cogito* — предпосылка всякой истинности. Но этот же принцип удостоверяет и то, что человек также и телесен. Однако ясные и отчетливые истинные идеи возможны на уровне чистого разума, когда он, отстраняясь от тела, созерцает свое собственное содержание.

Итак, языки описания принципиально непереводимы и не допускают однозначного и взаимного соответствия. Получается, что в рамках классической науки истинные знания о мире природы можно получить только за счет незнания, связанные с психической жизнью. Так, по сути дела утрачивается представление о целостности феноменов человеческой жизни. Противостоящие друг другу феномены выражают дуализм природы и духа. С одной стороны, химико-биологические процессы, с другой — процессы внутренних переживаний, которые можно выразить не понятийным языком науки, а с помощью символов и метафор.

Таким образом, психотехника как практическое знание у Декарта обретает вненаучный статус. Классический рационализм отстраняет то, чем мы можем владеть практически, от того, что мы можем знать научно. Мир в целом при этом обретает очертания гигантского неодушевленного механизма. Законы этого мира неведомы человеку, но ими владеет Бог — «небесный геометр». Тем не менее человеку доступны проблески божественного усмотрения в той мере, в какой он способен уподобить свой интеллект божественному. «В этом смысле классическая наука способна познавать только мертвое, и научая картезианская психология по необходимости имеет дело лишь с тенью человека, пытаясь разгадать жизнь души по механическому передергиванию гальванизируемого трупа. Здесь коренится тот грандиозный искус иллюзорного знания, которому подвергались и подвергаются бихевиористская, когнитивная и прочие позитивистские психологии, когда знания о теле переносятся на живого человека. Так возникают мифы: человек — это машина, это — социальное животное, это — компьютер, это — социобиосущество и т.д.»⁶².

Каким образом эти антропологические идеи оспариваются в трансперсональной философии? Изучая природу, утверждают они, мы не обнаруживаем ничего, кроме целостностей. Этот феномен обладает иерархической структурой. Каждое целое является частью какого-либо более крупного целого, которое само входит частью в еще большее целое. Мы сталкиваемся также с полями внутри полей, которые в свою очередь оказываются полями новых полей. Они протягиваются через весь космос и связывают каждую деталь с другой⁶³.

По словам Я.Смэтса, целостность не является статичной. Вселенная производит целые все более высокого уровня, все более всеобъемлющие и высоко организованные. Такой всеобщий космический процесс в его разворачивании во времени есть не что иное, как эволюция. Тяготение ко все более высоким уровням единства Я.Смэтс называет холизмом. В этом смысле наша психика может рассматриваться как аспект космоса. В ней самой вполне можно найти то же иерархическое расположение целых внутри других целых, от простейших и самых рудимен-

тарных до наиболее сложных и всеобъемлющих. Итак, в психологическом развитии *целое* каждого уровня становится просто *частью* целого следующего уровня.

Современная психология развития целиком посвятила себя изучению различных уровней, стадий и пластов человеческого устройства – ума, личности, психосексуальности, характера, сознания. Философская антропология также представляет собой толкование человеческого сознания, его проявлений в поведении, связи с телесностью и т.д. К функциям сознания относятся восприятие, желание, воление и действие. Структуры сознания включают в себя тело, ум, душу и дух.

Интегральная философия ставит вопрос: что же представляет собою высшая стадия единства, к которой следует стремиться? Какие формы единства обнаруживаются в наиболее развитых душах человеческого рода? «Низшим» уровням психики свойственны инстинктивность, импульсивность, либидозность, животность, обезьяноподобие. Антропологии известны также некоторые «средние» уровни – социальная адаптированность, интеграция «эго», концептуальная продвинутость. Но, может быть, существуют более высокие стадии? – спрашивают философы этого направления⁶⁴.

В современных условиях, когда высокий темп обновления знаний влечет за собой быструю сменяемость социальных структур и институтов, многие социальные процессы становятся эфемерными. «Интеграция прошлого и будущего в единую цепь событий, образующая индивидуальную биографию и лежащая в основе личности, “Я” оказывается в некоторых случаях делом непростым»⁶⁵. На самом деле современные дискуссии о «смерти человека», о разорванности личности и утрате идентичности актуализируют вопрос: разве интегрированное «эго» или «автономная индивидуальность» являются высочайшими достижениями человеческого сознания?

Да, индивидуальное «эго» или «автономная индивидуальность» являются высочайшими достижениями человеческого сознания. Это действительно единство изумительно высокого порядка. Но, утверждают трансперсональные философы, оно выглядит по сравнению с Единством всего космоса «жалким

кусочком» целостной реальности. Неужели, спрашивает К. Уилбер, природа трудилась миллиарды лет, чтобы произвести на свет лишь эту ничтожную эгоистическую мышшь?⁶⁶

Современная философская антропология отмечает, что мой *субъективный* и внутренний мир, известный под многими именами — сознание, осознание, разум, душа, идея, идеализм — определенно оказывается не в ладах с моим объективным и внешним описанием мира, также известного под многими именами — материальное, биофизическое, мозг, природа, эмпирическое, материализм. Внешнее и внутреннее, разум и мозг; субъективное и объективное, идеализм и материализм, интроспекция и позитивизм, герменевтика и эмпирика — этот ряд оппозиций можно продолжать без конца.

Неудивительно поэтому, что с первых шагов человеческого познания философы, как правило, разделялись на эти два совершенно разных и явно конфликтующих подхода к знанию — внутренний и внешний. От психологии до теологии, от философии до метафизики, от антропологии до социологии путь человечества, путь к знанию почти всегда проходил по этим обозначенным маршрутам. Интегральная философская антропология претендует на некий синтез этих двух направлений.

С одной стороны, существуют пути, которые исходят из объективных, эмпирически наблюдаемых явлений, зачастую поддающихся количественной оценке. Все эти общие подходы — их можно назвать «внешними», «натуралистическими» или «эмпирически-аналитическими» — считают физический или эмпирический мир наиболее фундаментальным, и, следовательно, их теоретизирование тщательно привязано к эмпирическим объектам наблюдения. В психологии — это классический бихевиоризм, с некоторых пор — когнитивный бихевиоризм. В социологии — это классический позитивизм (с основателем самой социологии О. Контом); но также и чрезвычайно влиятельный структурный функционализм и теория систем (от Т. Парсонса до Н. Лукмана и Д. Александера), где продукты культуры считаются значительными в той мере, в какой они являются аспектами объективного социального действия. Теология же и метафизика пытаются логически вывести существование духа на основе эмпирических реальностей.

Этим натуралистическим и эмпирическим подходам противостоят те, которые исходят из непосредственности самого сознания. К. Уилбер называет их «внутренними» или «интроспективно-толковательными». Эти подходы не отрицают важности эмпирических или объективистских данных, но они, подобно У. Джеймсу, указывают, что само слово «данные» по определению означает «непосредственный опыт», а единство — подлинный непосредственный опыт — это собственно внутренний опыт каждого из нас. Иными словами, первичные данные — это данные сознания, интенциональности, непосредственной живой осведомленности, а все прочее, от существования электронов до существования нервных проводящих путей, — это умозаключения, уводящие в сторону от непосредственного живого осознания. Эти вторичные умозаключения могут быть в высшей степени истинными и важными, но они остаются и будут оставаться вторичными и производными от первичного факта непосредственного опыта.

Наиболее отчетливо внешний и внутренний подходы расходятся в теологии и метафизике. Объективистский подход берет за основу эмпирические и материальные факты и пытается вывести из них существование трансцендентальных реалей. Св. Фома Аквинский избирает этот подход в своих разнообразных доказательствах бытия Божьего. Он исходит из достоверных природных фактов и затем пытается показать, что эти факты будто бы требуют наличия Творца⁶⁷. Многие физики и математики сегодня используют «доказательство наличия замысла», чтобы заключить, что должен существовать какой-то Конструктор. Этот подход включает в себя новый (и весьма популярный) антропный принцип, который утверждает, что поскольку существование человечества почти абсолютно невероятно и все же оно существует, то значит, Вселенная просто должна была с самого начала следовать какому-то скрытому замыслу.

Субъективный и интроспективный подход не пытается доказать существование Духа, выводя его из эмпирической или природных событий, но направляет свет сознания прямо на сам внутренний мир — единственную сферу непосредственных данных — и ищет Дух в раскрытии этих данных. Медитация и

созерцание становятся парадигмой, примером для подражания, реальной практикой, на которой должно базироваться любое теоретизирование. Путеводной звездой становится Бог внутри, а не Бог снаружи. (На Западе этот путь прокладывали преимущественно Плотин и Августин Блаженный. Именно поэтому всегда существовало сильное и упорное противостояние между теологическими школами Августина Блаженного и Фомы Аквинского.)

В самой философии это, конечно, колоссальный раздел между современными англосаксонским и европейским подходами. Типичный англосаксонский (британский и американский) подход был основан, главным образом, Д.Локком и Д.Юмом. Однако наибольшую известность ему принес Кембриджский триумvirат в составе Дж. Э.Мура, Б.Рассела и Л.Витгенштейна. Философы этого направления считают, что цель любой философии — анализ и прояснение эмпирических картин эмпирического мира. Без эмпирических картин нет подлинной философии.

Эта позиция, однако, всегда поражала великих европейских философов своей невероятной наивностью, поверхностностью и даже примитивностью. В свое время И.Кант, создатель философской антропологии, подверг ее критике. После Канта в философском творчестве Шеллинга, Гегеля, Ф.Ницше, А.Шопенгауэра, М.Хайдеггера, Д.Деррида и М.Фуко так или иначе проводилась мысль о том, что так называемый «эмпирический» мир во многих важных смыслах является не просто *восприятием*, но *интерпретацией*.

После Б.Спинозы философы называют общую сущностную основу религиозного знания вечной мудростью или вечной философией. Почему вечной? Потому что эти глубокие прозрения сути жизни оставались неизменными в разные века и в разных культурах и содержались в учениях великих мудрецов всех времен и народов.

«Складывающаяся на протяжении тысячелетий вечная философия — это сокровищница мудрости, накопленной человечеством. Безграничная по охвату, но бездонная по глубине, она содержит в себе многочисленные догадки о природе любви и жизни, здоровья и счастья, страдания и спасения»⁶⁸.

Вечную философию можно выразить через четыре важнейших положения — о реальности и человеческой природе.

1, *Существуют две сферы реальности.* Первая из них — это знакомая всем нам повседневная сфера, мир физических объектов и живых существ. Эта сфера, доступная нашему зрению и слуху, сфера, которую изучают естественные науки, например, физика и биология.

Но за этими привычными для нас явлениями скрывается еще одна — гораздо более тонкая и глубокая, сфера — сфера сознания, духа, Разума или Дао. Этот мир недоступен физическим органам чувств, его можно лишь косвенно познавать с помощью физических научных приборов. Более того, эта сфера создает и содержит в себе физическую сферу, будучи ее источником. Эта область не ограничена пространством, или временем, или физическими законами, поскольку она создает пространство, время и физические законы, и потому является безграничной и бесконечной, безвременной и вечной.

2. *Человеческие существа входят в обе сферы.* Мы не только физические, но также и духовные существа. У нас есть тела, но в центре нашего существа, в глубинах нашего разума у нас также центр трансцендентального осознания. Этот центр описывают как чистое сознание, разум, дух, или Самость, и он известен под такими именами, как нешама в иудаизме, душа или божественная искра в христианстве, Атман в индуизме, или природа Будды в Буддизме. Эта божественная искра тесно взаимосвязана с божественной первопричиной или основой всей реальности — некоторые традиции даже говорят об их неразделенности и тождественности. Мы не оторваны от божественного, а тесно связаны с ним.

3. *Человеческие существа способны осознать свою божественную искру и божественную причину, из которой она происходит.* Это подразумевает, — и это имеет решающее значение, — что утверждение вечной философии не следует слепо принимать на веру. Скорее, каждый из нас может проверить их для себя и судить об их справедливости на основании непосредственного опыта. Хотя душа или внутренняя Самость, будучи нефизической, недоступна познанию с помощью органов чувств и для научных приборов, ее можно познавать с помощью тщательного самонаблюдения.

Это вовсе не так легко. Хоть любому могут быть дарованы спонтанные проблески, для ясного и устойчивого видения наших божественных глубин требуется значительная практика, позволяющая в достаточной мере прояснить сознание. В этом предназначение духовной практики.

Когда ум спокоен и ясен, мы можем непосредственно переживать свою Самость. Это не понятие и не интеллектуальная теория Самости. Скорее, это непосредственное познание, прямое интуитивное постижение, при котором человек не только видит божественную искру, но и отождествляется с ней, осознавая, что он и *есть* искра. В этом согласны все мудрецы и святые, от иудаизма до суфизма, от Платона до Будды, от Мейстера Эрхарта до Лао Цзы. «Это понимание не дается логическим рассуждением», сказано в индийских Упанишадах, в то время как знаменитый христианский мистик св. Иоанн Креста писал, что:

Доводы умудренного не способны ее постичь...

И эта возвышенная мудрость столь совершенна,

Что никакие средства науки не могут и надеяться ее достичь.

По сравнению с таким непосредственным осознанием божественного, книжное учение и теоретическое знание — это всего лишь жалкие заменители, столь же далекие от непосредственного опыта, как текст о человеческом воспроизводстве — от объятий влюбленных. Будда убедительно иллюстрировал это, сравнивая человека, который довольствуется одним лишь теоретическим содержанием, с пастухом, пасущим чужой скот, а Мохаммед высказывался даже резче — он уподобил такого человека ослу, везущему груз книг.

4. *Четвертое утверждение вечной философии гласит, что осознание нашей духовной природы есть величайшее благо: высокая цель и наибольшая польза человеческого существования.* Перед этим бледнеют все другие цели; все другие наслаждения удовлетворяют лишь частично. Никакое другое переживание не может быть экстатическим, никакое другое достижение не вознаграждает до такой степени, никакая иная цель не будет столь благотворной для самого себя или других. Так говорят мудрецы самых разных времен и традиций.

Опять же, это не бездоказательная догма, которую приходится принимать, основываясь лишь на чужих словах или слепой вере. Скорее, это выражение непосредственного опыта тех, кто уже вкусили этих плодов. И что важнее всего, это приглашение всем нам вкусить и испытать их самим⁶⁹.

Если вычленить самую суть этих четырех утверждений, что же мы находим? Центральная, пронзительная тема вечной философии такова: мы всегда трагически недооценивали самих себя. Мы прискорбно ошибаемся, считая себя лишь временными телами, не безвременным духом; отдельными страдающими личностями, а не блаженными Буддами; бессмысленными каплями материи, а не благословенными Божьими детьми.

«Кто я?» Этот вопрос, волновавший человечество, вероятно, еще на заре цивилизации, — отмечает К.Уилбер, — и сегодня продолжает оставаться одним из самых «проклятых» человеческих вопросов⁷⁰. Действительно, ответы на него давались самые разные — сакральные и профанные, сложные и простые, научные и романтические, политические и личные. Что происходит в голове, когда мы ставим этот вопрос? Вы можете, к примеру, думать: «Я — неповторимая личность, человек, наделенный определенными потенциальными возможностями; я добрый, но иногда бываю жесток; мягкий, но иногда меня все раздражает; я адвокат и отец семейства, я люблю удить рыбу и играть в волейбол...».

Можно сколько угодно перечислять эти характеристики. Но при этом мы четко проводим мысленную разграничительную линию через все поле нашего опыта. Все, что оказывается внутри этой границы, ощущается как «я», а все, что оказывается вне ее, называется обычно «не-Я». Наша самоидентичность всецело зависит от того, где мы проведем эту пограничную линию. Отвечая на вопрос «кто вы?», вы просто описываете то, что находится внутри этой черты. Причем когда вы не в состоянии решить, как и где ее провести, возникает так называемый кризис самоопределения.

Вместе с тем, по мнению К.Уилбера, человек может в некотором смысле заново составить карту своей души и обнаружить на ней территории, существование которых он никогда не считал возможным, достижимым или даже желательным.

Радикальная переделка карты способна вместить в себя едва ли не всю Вселенную. Можно даже сказать, что человек может лишиться всех границ, ибо когда он отождествлен с «одним гармоничным целым», для него не существует больше ни внешнего, ни внутреннего, и границу провести негде.

Наиболее типичной пограничной линией является граница кожи, окружающей организм человека. Внутри границы кожи все в некотором смысле является «мною», а снаружи — «не-мною». Нечто за пределами границы кожи может быть «моим», но не «мною» (автомобиль, работа, семья). Таким образом, граница кожи — это одна из наиболее фундаментально принятых границ между «я» и «не-я». Теперь можно задать и другой вопрос: «Чувствуете ли вы, что вы — это тело, или чувствуете, что вы имеете тело». Человек более тесно и основательно отождествляет себя лишь с одним из аспектов своего целостного организма и ощущает его своим подлинным «я». Этот аспект известен под различными названиями — разума, психики, эго или личности.

С точки зрения биологии нет ни малейшего основания для такого радикального раскола между разумом и телом, психикой и соматикой, эго и плотью, но на психологическом уровне подобная расщепленность носит повальный характер. Действительно, противопоставление разума и тела и сопутствующий ему дуализм выступают фундаментальной чертой западной цивилизации. Иначе говоря, человек, чувствуя тождественность себе, включает не весь организм, а лишь одну из сторон этого организма — «эго».

Используемый в интегральной философии термин «надличностный» указывает на то, что определенный процесс, протекающий в индивиде, в каком-то смысле выходит за его пределы. Простейшим примером такого процесса может служить так называемое экстрасенсорное, сверхчувственное восприятие. К числу надличностных феноменов можно отнести также внетелесные переживания, переживания надличностного «я», пиковые переживания. Общим во всех этих областях является расширение границы между «я» и «не-я», за пределы кожной границы человека. Хотя надличностные переживания отчасти напоминают сознание единства, их не следует с ним смешивать. В сознании единства индивидуальное «я» отождествляется со Всем, абсолютно со всем существующим.

В надличностных переживаниях в концепциях трансперсоналистов личное тождество не расширяется до масштаба Целого, хотя и распространяется за пределы организма. Таким образом, человеку доступны многие уровни самоидентичности. Сознание, стало быть, представляет собой как бы спектр, нечто подобное радуге, состоящей из нескольких диапазонов или уровней самоотождествления. Корень многочисленных философских затруднений обусловлен склонностью рассматривать противоположности как непримиримые, как полностью разделенные и существующие по отдельности.

В модели Вселенной, разработанной ньютоновской наукой, жизнь, сознание и творческий разум рассматривались как побочные продукты, которые развились из непостижимого скопления материи. В данной научной системе люди оказываются обычными материальными объектами. Разумеется, они более развиты, чем животные или мыслящие биороботы. Но все равно это продукты эволюции, которая последовательно развертывает свой потенциал⁷¹.

В этой научной системе считалось также, что наши границы определяются нашей кожей. Сознание же — продукт мыслящего органа, который называется мозгом. На космической сцене жизнь, сознание и разум — пришельцы случайные и поздние. Они мало что значат в картине мира. Эти три аспекта существования появились в ничтожно малой части безбрежного космоса после миллиарда лет эволюции. Жизнь же обязана своим происхождением случайным химическим процессам в первозданном океане, которые соединил атомы и неорганические молекулы в сложные органические структуры.

Далее в процессе эволюции этот органический материал обрел способность самосохранения, воспроизведения, а также клеточную организацию. Одноклеточные организмы собирались во все более крупные многоклеточные формы и в итоге образовали планету Земля, в том числе и человека разумного. Ученые и философы утверждали, что сознание возникло на более поздних стадиях этой эволюции за счет сложных физиологических процессов и центральной нервной системы. Оно является продуктом мозга и как таковое размещается в центральной нервной системе.

С этой точки зрения сознание и разум суть функции, свойственные лишь человеку и высшим животным. Они определенно не существуют и не могут существовать независимо от биологических систем. Согласно такому пониманию реальное содержание человеческой психики в большей или меньшей степени ограничено той информацией, которую мы, начиная с момента рождения, черпаем из внешнего мира посредством органов чувств.

Трансперсоналисты исходят из иной модели мира. Они отмечают, что современная наука и восточная философия рассматривает реальность не как отдельные вещи, разделенные границами. Восток никогда не воспринимал границы всерьез. Идея границ, просто не приходила в голову людям Востока, поскольку они не отделяли себя от природы. Для Востока существовал только один Путь, Дао, Дхарма, и этот путь говорил о целостности, существующей за разделяющими границами созданных человеком карт. В связи с этим К.Уилбер предлагает вернуться на уровень целостного организма и продолжить историю роста спектра сознания.

На этом этапе человек отождествляется только со своим организмом, существующим во времени, предпринимая попытку бегства от смерти. Тем не менее он по-прежнему находится в соприкосновении со всем своим психофизическим существом. Вот почему трансперсоналисты упрощенно называют уровень целостного организма «кентавром». Кентавр — легендарное животное, наполовину человек, наполовину лошадь, и поэтому хорошо представляет совершенный союз и гармонию умственного и физического. Кентавр — это не всадник, управляющий своей лошадью, а всадник, который един с лошадью. Не психика, отделенная от соматики и контролирующая ее, но самоуправляемое и самоуправляющее психосоматическое единство.

С возникновением следующего уровня спектра — «эго» — кентавр буквально распадается. Человек отказывается оставаться в соприкосновении со своим организмом. Он не связывает свою самотождественность с органическими отправлениями. Он отказывается чувствовать самим собой всего себя. Вместо этого он сужает свое самоотождествление исключительно со своим «эго», своим образом себя, своей чисто умственной лич-

ностью, абстрактной частью кентавра. И это означает, что он отказывается от тела и отвергает его на фундаментальном уровне, превращая его в свою собственность. Он отныне всадник, он правит. Тело становится лошадью.

Естественная линия между разумом и телом становится иллюзорной границей, укрепленной оградой и стеной, разделяя то, что в действительности неразделимо. Желания плоти противостоят желаниям души. Организм становится разделенным, противостоя сам себе, утрачивая при этом свою глубинную целостность. Человек утрачивает не контакт со своим телом. Он теряет контакт с единством тела и разума. Что же происходит? Человек отождествляет себя с умственным отражением своего организма в целом, с образом себя. Более или менее точный образ себя становится весьма свободным и неопределенным. В нем находится место для всей истории организма: он включает в себя детские аспекты организма, его эмоциональные аспекты, рациональное и иррациональное. Он знает силы и слабости всего организма. Он обладает совестью (или «суперэго»), и философским мировоззрением, которое отражает личностные границы. Здоровое «эго» интегрирует и гармонизирует все эти разнообразие аспекты.

Однако порой внутри «эго» не все бывает в порядке. По неясным обстоятельствам индивид может соприкоснуться с теми или иными аспектами своего собственного «эго». Некоторые из желаний и стремлений «эго» могут казаться настолько странными, угрожающими или запретными, что человек не хочет признавать их. Он боится, что *иметь* желание — это то же самое, что *действовать* по этому желанию, а это может привести к ужасным последствиям.

По словам К.Уилбера, всякий раз, когда проводится новая граница, чувство самого себя у человека уменьшается, становится менее вместительным, более узким и ограниченным. Сначала окружающая среда, затем тело, потом «тьень» становятся «не-я», как нечто, «существующее там снаружи», как чуждые объекты, причем объекты враждебные, ибо каждая пограничная линия — это линия фронта.

Коллективное бессознательное — внутри нас, но оно, как правило, не содержит ничего лишнего. Оно, скорее всего, вмещает в себя коллективные мотивы человеческой истории: в нем

все боги и богини, божества и демоны, герои и злодеи, внешне описанные древними мифологиями мира, содержатся в сжатой форме в глубинах нашего собственного существа. Проживать жизнь мифологически, по мнению трансперсональных философов, означает начать постигать запредельное, видеть его живущим в себе, в своем существовании. Мифология открывает нам мир запредельностей. Именно так можно открыть обширный мир без границ. Открытие в той или иной форме трансцендентного «я» является целью всех форм психотерапии, относящихся к надличностному уровню. Открытие того, что трансцендентное «я» выходит за пределы индивидуального организма, несет в себе интуитивное чувство бессмертия. Согласно данному антропологическому учению, мы должны «умереть» как неподлинное и отдельное «я», чтобы пробудиться как бессмертное и трансцендентное «я».

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. АКТУАЛЬНЫЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ

Глава 6. Новые интерпретации человеческой природы

Классический вариант

За последние десятилетия радикально изменились философские представления о человеческой природе. Решительное преобразование прежних взглядов было обусловлено, прежде всего, множеством открытий в области медицины и естествознания, движением постгуманистов, которое поставило перед собой невероятную задачу – создать «постчеловека» становлением трансперсональной психологии, выступившей против картезианско-ньютонической картины мира, и развитием постмодернистской рефлексии, декларирующей «смерть человека».

Существует ли человеческая природа как некая данность? На этот вопрос классическая философия отвечала однозначно: да, существует... Утверждалось также, что эта человеческая природа обладает устойчивостью, стабильностью, целостностью. Разумеется, некоторые мыслители, например Кант, писали об испорченности человека как живого существа. Но он также отмечал: «Если человеческой природе предназначено стремиться к высшему благу, то и мера его познавательных способностей, в особенности их соотношение, должно считаться подходящей для этой цели»⁷².

Кант связывает понятие «человеческой природы» с феноменом «разумного человека».

Э.Ю.Соловьев в книге «Категорический императив нравственности и права» отмечает, что философ не возлагал на себя титанической обязанности дать разностороннее онтологичес-

кое толкование понятия «разумного существа». Однако Кант обеспечил абрис, достаточно определенный для того, чтобы его можно было привлечь для разъяснения самых различных концептов⁷³. Каждое «разумное существо», полагал Кант, имеет волю, или способность поступать согласно представлению о законах, т.е. согласно принципам⁷⁴. Разумное существо хочет, чтобы развивались его способности. «Теперь я утверждаю, — пишет Кант, — человек и вообще всякое разумное существо *существует* как цель сама по себе, а не только как средство для любого применения со стороны той или другой цели»⁷⁵.

Человек и вообще всякое разумное существо... Кант, похоже, размышляет, покидая земные просторы. С этой точки зрения Э.Ю.Соловьев разбирает понятие трансцендентального у Канта как объективно субъектного. Определенная организация сознания, согласно Канту, обязательна для всех нас. «Один человек видит мир многоцветным, другой (дальтоник) двухцветным, третий (больной желтухой) как окрашенный в желтый цвет. Однако все они, независимо от состава их ощущений, воспринимают являющуюся им реальность в качестве мира предметов, размещенных в трехмерном евклидовом пространстве. Последнее определяется Кантом как “трансцендентальная форма чувственности”. К трансцендентальным формам (но уже к формам рассудка) он, как известно, относит и категории, с помощью которых упорядочивается наш опыт. Они так же едины и общепринудительны для всех людей, сколь бы своеобразна ни была их жизненная практика»⁷⁶.

Итак, «разумные существа» могут иметь самое различное устройство тела и чувственности, (в том числе и качественно отличное от нашего). Они могут быть летающими или ползающими, могут в отличие от нас воспринимать ультразвук и инфракрасный свет или, наоборот, быть глухими и слепыми. Состав их ощущения окажется, соответственно, принципиально иным. Но как бы они ни были устроены, у них непременно будет какой-то непосредственно чувственный контакт с миром (то, что Кант называет аффицированием); они будут воспринимать пространство как трехмерное, а время как необратимое. Для них окажутся обязательными различие предмета и процесса, а также «чистые понятия рассудка» (категории): количества, качества, модальности.

Но речь идет не только о принципах разумного постижения реальности ради блага и счастья. «Разумному существу», а стало быть, и всей человеческой природе свойственно представления о добре и зле, альтруизме и себялюбии, свободе и рабстве, сострадательности и черствости.

Итак, человеческая природа в классической философии воспринимается как универсальная, постижимая, обладающая набором стойких особенностей. Классическая философия в целом наделена объективностью, пониманием мира как разумно упорядоченного целого, стремлением к систематичности, вниманием ко всем сферам бытия, признанием силы духовного мира в жизни человека, природы и общества. Классическая философия проповедует идеал царства разума, который в античной философии выражается в идеальном государстве Платона, в средневековой — в граде Божьем Августина, в философии Нового времени — в разумном государстве Гегеля.

Первый кризис

Едва не первым классическому представлению о человеческой природе нанес удар Ф.Ницше. Определив человека как еще не сформировавшееся животное, немецкий философ отверг идею стабильной, устоявшейся человеческой природы. Это означало, что у биологической эволюции вовсе нет предустановленного плана. Человек отнюдь не замыкает некую природную цепь, а попросту выпадает из ее звеньев. Все, что оценивается как приобретение человека, на самом деле процесс его вырождения. «Человеческое, слишком человеческое» подверглось суровой критике.

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.

Многие идеи, выраженные в работах З.Фрейда, 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 подступить, чем к тому, откуда они собирались изгонять демонов. Снова приходится мыслить невысказанное, оставить эру водородной бомбы, чтобы вступить в эпоху бомбы человеческой»⁷⁷.

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 предосторожно-

сти. 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.

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»⁷⁸.

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

Второй кризис

Тем не менее после Ницше складывалась ситуация, которую можно было бы определить как «центрацию человека»⁷⁹. В начале минувшего столетия рождается новое философское направление — философская антропология. У основателей данной дисциплины возникает идея «эксцентричности человека». Философская антропология выдвинула две самостоятельные программы исследования: истолкование человека как носителя культуры и как организма в ряду других организмов. Г.Плеснер выделяет ступени органического мира. Обосновывая отличие живого от неживого, он обозначает, как выглядят границы того и другого. Он анализирует специфическую организацию

человека. По А.Гелену, специфика человеческой организации состоит во взаимосвязанной системе функций. Он формулирует идею открытости и незавершенности человека как живого существа. Человек находится в авантюре собственного развития.

К.Ясперс указывал, что никакое философское озарение не способно дать однозначную картину «человеческого». Скорее следовало бы сказать, что по мере трансцендирующего овладения объемлющим проявляется множественность истоков природы человека. Отсюда, согласно К.Ясперсу, неустанное стремление человека к единому, каковым он не является. Природа человека незавершенна и фрагментарна. «Фрагментарность требует достижения полноты, источник которой, в противоположность всем остальным универсальным источникам “человеческого”, должен обеспечить бытию человека основу и целостность»⁸⁰. Согласно К.Ясперсу, в самых глубинных слоях человеческой природы сохраняются какие-то действенные элементы. Благодаря своей пластичности человек остается незавершенным. Но в этой незавершенности ростки будущего.

Таким образом, представление классической философии об устойчивой и неизменной человеческой природе оказалось несостоятельным. Выяснилось, что человек может все. Поэтому человеческая природа неопределима. Мы не можем свести человека к общему знаменателю, ибо он не соответствует какой-либо одной специализации. Человек не сводим к какой-либо одной видовой категории. Другого такого вида в природе не существует.

Однако мысль о том, что человеческая природа не завершена, предполагала все-таки сохранение базовых характеристик человека. Да, человек – это открытая возможность. Он не завершен и не может быть завершен. Однако при всех трансформациях человека он не утрачивает своих фундаментальных основ. Наблюдая за изменениями в биологической или духовной сфере человека, мы по-прежнему говорим: «Это человек!»

Идея «специфически человеческого», казалось, подтверждалась и новейшими открытиями науки. Был провозглашен «антропный принцип», который зафиксировал связь между крупномасштабными свойствами нашей Вселенной и существованием в ней человека. Человек оказывался не только наблюдателем, но и архитектором, проектировщиком, конструктором

фактов. Гуманистическая психология, представленная в основном философами, поставила ряд проблем, непосредственно связанных с философским осмыслением человеческой природы. В частности, высокую оценку получала личная свобода и умение индивида контролировать свою собственную жизнь.

Вместе с тем гуманистическая психология обратила внимание на преобразование человеческой природы. Она показала, что люди стали слишком рассудочными, отделились от эмоций и ощущений. В гуманистических подходах был сделан решительный шаг к холистическому пониманию человеческой природы. Еще одна важная сторона этого направления — переход от внутриспихической или внутриорганизменной ориентации к признанию межличностных отношений, семейных взаимосвязей, социальных структур и социокультурных отношений.

Данные, полученные в квантово-релятивистской физике, в современных исследованиях сознания и в других областях науки минувшего века, оказали радикальное влияние на понимание психики и человеческой природы. В прошлом механистическая наука собрала массу свидетельств, подтверждающих вроде, что человека можно со значительной долей успеха понимать и изучать как отдельный материальный объект — по существу как биологическую машину, собранную по частям, т.е. из телесных органов, тканей, клеток. При таком подходе сознание рассматривается как продукт физиологических процессов в мозге.

Современные исследования сознания показывают, что образ человека как исключительно биологической машины неприемлем. В серьезном логическом конфликте с традиционной моделью, новые данные недвусмысленно поддерживают воззрение, которое отстаивали все мистические традиции во все века: при некоторых обстоятельствах человек может функционировать и как обширное поле сознания, трансцендирующее ограничения физического тела, ньютоновского пространства и времени, линейной причинности.

С.Гроф подмечает, что эта ситуация очень похожа на ту, с которой столкнулась современная физика при изучении субатомных процессов (парадокс волны-частицы в отношении света и материи). Согласно принципу дополнительности Бора, для исчерпывающего описания света и субатомных частиц нужно рас-

сма­три­вать вол­но­вую кар­ти­ну и кар­ти­ну час­ти­цы как два взаи­мо­до­пол­ня­ю­щих и рав­но не­об­хо­ди­мых аспек­та одной ре­аль­но­сти. Обе вер­ны лишь от­час­ти, и каж­дая име­ет огра­ни­чен­ную при­ме­ни­мость. С ка­ким из двух аспек­тов столк­не­тся экс­пе­ри­мен­та­тор, за­ви­сит от не­го са­мо­го и от ор­га­ни­за­ции экс­пе­ри­мен­та⁸¹.

Принцип дополнительности относится исключительно к явлением субатомного мира, его нельзя автоматически переносить в другие области исследований. Однако он устанавливает важный пре­це­дент для дру­гих дис­ци­п­лин тем, что ко­ди­фи­ци­ру­ет па­ра­докс, вме­сто то­го, что­бы пы­таться раз­ре­шить его. По всей ви­ди­мо­сти, на­уки, изу­ча­ю­щие че­ло­ве­ка. — ме­ди­ци­на, пси­хи­ат­рия, пси­хо­ло­гия, па­ра­пси­хо­ло­гия, ан­тро­по­ло­гия, та­на­то­ло­гия и дру­гие — уже собрали доста­точ­но про­ти­во­ре­чи­вых дан­ных для под­твер­жде­ния по­доб­но­го прин­ци­па до­пол­ни­тель­но­сти.

Не­льзя не со­глас­иться со С.Гро­фом, что, хотя это ка­жется аб­сурд­ным и не­воз­мож­ным с точ­ки зре­ния клас­си­че­ской ло­ги­ки, че­ло­ве­че­ская при­ро­да де­мон­стри­рует ин­те­рес­ную двой­ствен­ность. Ино­гда она при­зем­ляет себя до ме­ха­ни­че­ских ин­тер­пре­та­ций, при­рав­ни­вая че­ло­ве­ка к те­лу и функ­циям ор­га­низ­ма. В дру­гих слу­чаях для то­го, что­бы опи­сать че­ло­ве­ка всес­торон­ним и ис­чер­пы­ва­ю­щим спо­со­бом, мы дол­жны при­нять па­ра­док­саль­ный факт, что он есть од­но­вре­мен­но и ма­те­ри­аль­ный об­ъект, т.е. би­о­ло­гическая ма­шина, и об­ши­рное по­ле соз­на­ния.

В фи­зи­ке ре­зуль­та­ты суб­атом­ных экс­пе­ри­мен­тов за­ви­сят от кон­цеп­ции и под­хо­да экс­пе­ри­мен­та­то­ра; в ка­ком-то смы­сле вол­но­вой во­прос при­но­сит вол­но­вой от­вет, и за во­про­сом о час­ти­це сле­ду­ет от­вет о час­ти­це. Воз­мож­но, в си­ту­а­циях, свя­зан­ных с че­ло­ве­ком, кон­цеп­ция ис­сле­до­ва­те­ля о че­ло­ве­че­ской при­ро­де и ор­га­ни­за­ция экс­пе­ри­мен­та мо­жет по­вли­ять на его ис­ход.

Мо­жно бы­ло бы по­сле­до­вать при­ме­ру С.Гро­фа и удо­вле­твориться про­стым сов­ме­ще­нием этих двух про­ти­во­по­лож­ных, но взаи­мо­до­пол­ня­ю­щих об­ра­зов, ко­то­рые оба вер­ны лишь час­тич­но. Од­на­ко не­ко­то­рые дос­ти­же­ния в ма­те­ма­ти­ке, фи­зи­ке, изу­че­нии моз­га об­на­ру­жи­ли су­ще­ство­ва­ние но­вых ме­ха­низ­мов, от­кры­ва­ю­щих мно­го­об­е­ща­ю­щие пер­спек­ти­вы. В бу­ду­щем эти с ви­ду не­со­вмес­ти­мые об­ра­зы че­ло­ве­че­ской при­ро­ды бу­дут, ве­ро­ят­но, син­те­зи­ро­ваны и ин­те­гри­ро­ваны эле­гант­ным и ис­чер­пы­ва­ю­щим об­ра­зом.

Итак, важной чертой новой теоретической модели является признание странной парадоксальной природы человека, проявляющей иногда свойства сложного ньютоновско-картезианского объекта, а иногда — свойства поля сознания, не ограниченного ни временем, ни пространством, ни линейной причинностью. С этой точки зрения эмоциональные и психосоматические расстройства психогенной природы видятся выражением конфликта между этими двумя аспектами человеческой природы. В самом конфликте, по убеждению сторонников трансперсональной психологии, отражено динамическое напряжение между двумя универсальными силами: тенденцией недифференцированных и всеохватывающих форм сознания к членению, отделению, множественности и тенденцией изолированных единиц сознания к возвращению в первоначальную целостность и единство.

Перспективы генетической инженерии и совершенствование средств, ведущих к искусственному производству потомства, изобретение препаратов, изменяющих личность, трансплантация органов, в особенности искусственных, разрушают традиционное представление о биологической природе человека. Если наука способна заменить сердце «пламенным мотором», придумать «стальные руки-крылья», заменить мозг компьютерным устройством, то, естественно, возникает вопрос, а что в человеке собственно «специфически человеческого». Иначе говоря, что в человеке такого, что нельзя удалить, изменить, превратить в трансплантант?

Вполне понятно, что философия по самому своему предназначению не дает решений. Ее лоно — философская позиция. И она заключается, судя по всему, в том, что человек представляет собой вид белковой формы жизни. Органика человека — это его антропологическая данность. Поэтому все попытки заменить живую жизнь механизмом по определению отвергаются философской антропологией. Ведь речь идет по существу уже не о преобразении человеческой природы, а об ее устранении. Она оказывается не только феноменом транзитным, эфемерным, нестойким. Человеческая природа, попросту говоря, может быть «превзойдена», «преодолена».

Третий кризис

В практическую плоскость переводятся технологии «улучшения» человеческой природы. Это дерзкий вызов человеку, брошенный им самим. Институт этики и новых технологий (IEFT) утверждает: «Следующие 50 лет искусственный интеллект, нанотехнологии, генетическая инженерия и когнитология позволят людям забыть об ограниченности человеческого тела. Средняя продолжительность жизни приблизится к столетию. Возможности наших органов чувств и познавательной деятельности будут увеличены. Мы будем обладать более развитыми способностями контроля над нашими чувствами и памятью. Наши тела и мозг будут окружены и поглощены компьютерной энергией. Мы будем использовать эти технологии для воспроизведения себя и себе подобных, что расширит границы возможностей человека».

На этой основе строится новая концепция эволюции человека. Переходным типом объявляется трансчеловек, впервые детально описанный футуристом FM-2030. FM называет такие признаки трансчеловечности, как улучшение тела трансплантатами, бесполость, искусственное размножение и распределенная индивидуальность. По определению из «Словаря трансгуманистической терминологии», трансчеловек — это некто, активно готовящийся стать постчеловеком.

Постчеловек (post human) — это потомок человека, модифицированный до такой степени, что уже не является человеком. Идеал постчеловека выглядит в описании трансгуманистов так: «В качестве постчеловека вы будете обладать умственными и физическими возможностями, далеко превосходящими возможности любого немодифицированного человека. Вы будете умнее, чем любой человек-гений, и будете обладать намного более совершенной памятью. Ваше тело не будет подвержено заболеваниям и оно не будет разрушаться с возрастом, что обеспечит вам неограниченную молодость и энергию. Вы сможете получить гораздо большие способности испытывать эмоции, удовольствие и любовь или восхищаться красотой. Вам не придется испытывать усталость или скуку и раздражаться по мелочам.

В итоге постлюди могут оказаться полностью искусственными созданиями (основанными на искусственном интеллекте) или результатом большого числа изменений и улучшений биологии человека или трансчеловека. Некоторые постлюди могут даже найти для себя полезным отказаться от собственного тела и жить в качестве информационных структур в гигантских сверхбыстрых компьютерных сетях. Иногда говорят, что мы, люди, не способны представить себе, что значит быть постчеловеком. Их дела и стремления могут оказаться так же недоступны нашему пониманию, как обезьяне не понять сложности человеческой жизни.

Компьютерная революция сопряжена с наступлением на человеческое тело. Белковая форма жизни оказывается под угрозой в связи с массовым внедрением машин и механизмов. Все это, разумеется, разрушает традиционное представление о биологической природе человека. И вместе с тем возможности генной инженерии как никогда ранее показывают 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 рожде-

ния 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 видеочкамаера оцифровывает образ пользователя. Микрофон записывает 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 Джеконе писали в прессе, что он не простое человеческое тело, а киборг, состоящий наполовину из человеческого тела, а наполовину из компьютерных устройств. «Вообще, — пишет, к примеру, 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»⁸².

Однако речь идет не только о разрушении человеческой телесности. Атакует еще одна антропологическая данность — феномен бессознательного. Данный слой психики архаичен, имеет глубинные истоки. В недрах бессознательного коренится коллективный опыт многих поколений, прошедших по земле. Благодаря вытеснению травматических переживаний, бессознательное обеспечивает человеку психическую устойчивость. Но в новом истолковании человеческой природы потребность в бессознательном устраняется. Компьютерные технологии способны моделировать сознание без учета неосознаваемых глубин психики.

Таким образом, подвергается трудноотвратимой опасности разрушения не только биология человека. Болезненную остроту приобретают психологические проблемы. Индивид ка-

тастрофически утрачивает представление о подлинности своего внутреннего мира, о специфически человеческом. Распад известных традиционных социальных структур, привычных форм общественной жизни, стремительное изменение окружающей обстановки, вызывающей «футурошок», находит отражение в массово-психологических процессах.

Человек, попросту говоря, утрачивает представление о самом себе. 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. Самоидентификация 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 самоидентификации, 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 получить эмблему. Противостояние индивида и социума рождает не глубинный поиск тождественности, а «коллаж идентификаций» (Лерн). На социальное 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. Означающее 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 предназначенного, не отражение его и даже не расщепление на образ и подобие.

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

Человек нередко устремляется в русло психологических экспериментов с собственным сознанием. При этом обнаруживается, что широкое применение психотропных средств способно вызвать радикальные преобразования в человеческой психике, а в перспективе вообще создать мир причудливых мистификаций, подменяющих реальность. Философы обсуждают сегодня не только проблему биологической ущербности человека, его психологической подорванности. С опаской ос-

мысливается вся человеческая субъективность, присущий человеку мир мысли, воли, чувства... Не рождает ли ум безумие? Не является ли интеллект причиной деформации сознания?

Многим исследователям воля и чувства человека представляются опасными. Не заложен ли в человеке какой-то неустрашимый разрушительный импульс? Он растерзал природу, ведет бесконечные братоубийственные войны. В нем сильна тяга к разрушению, саморазрушению, смерти. Как ни страшны идеи жестокости и разрушения, связанные с одержимостью, мнительностью, фанатизмом, куда опаснее сознательная ориентация людей на идеи ненависти и убийства.

«Смерть человека»

Впервые в истории человеческого духа провозглашается «смерть человека». Но о чем в действительности идет речь? Напомним, что в первоначальном варианте этой идеи содержалась критика притязаний философской антропологии на специфический подход к пониманию мира. В конце прошлого века произошло немало событий, которые радикально изменили не только саму антропологическую тему, но и отношение к ней. Парадоксальность новой ситуации состояла в том, что антропологическому буму в качестве контрверзы выступила идея «смерти человека». Многие философы этой ориентации подчеркивали, что стремление европейских мыслителей рассматривать онтологические и гносеологические проблемы через призму человека обернулось непозволительным искажением теоретического сознания. Попытка представить антропологическую тему как вездесущую и державную, отмечал, в частности, М. Фуко, оказалась чреватой огромными просчетами.

Этот концепт явил собой наиболее показательный пример перехода от философского и художественного модернизма к культуре постмодернистского типа. В истории философии предумышленное отвержение той или иной темы нередко парадоксальным образом стимулировало более обостренное понимание самой проблемы. Именно поэтому постмодернистский дискурс, декларируя «смерть человека», объективно содействовал

расширению спектра антропологической рефлексии. В пространство философской антропологии вошли новые сюжеты. Возникло, в частности, повышенное внимание к пестроте и обыденности человеческой жизни. Это относится к таким темам, как безумие и неразумие, история сексуальности, глубины бессознательного, фантазмы и языковые игры, жизненный мир и смыслоутрата. Так, по сути дела, отвержение человека стало основой нового постижения человека.

Порой о феномене «смерти человека» пишут как о бытовом преступлении. Между тем важно не только отметить эпатажность постмодернистской мысли, но и преодолеть, истолковать поставленные ею проблемы. 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 непристойным⁸³.

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»⁸⁴. 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, predisposing 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 контрверзу «онтологизации» человека или поиска его персоналистического потенциала.

Кёстлер не первым поставил в философии вопрос об уязвимости человеческой природы. Как известно, А.Шопенгауэр рассматривал человека не в качестве «венца творения», а в роли пасынка 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 «индивидуум» («не-делимый») в точном смысле слова. Возникновение полноценных особей из каждой части рассеченного чер-

вя или истолченной и даже профильтрованной морской губки, неразличимое подобие большинства обитателей улья 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, т.е. идентичности. В свою очередь, именно зрелое, ответственное и аутентичное сознание обеспечивает феномен социальности. В этих рассуждениях рельефно представлена персоналистическая идея.

Однако эта идея действительно испытывает сегодня серьезные испытания. Прежде всего, она подвергается проверке на уровне биологии и физиологии. Сошлемся на современные психоневрологические исследования (в частности, знаменитые эксперименты по рассечению полушарий головного мозга). 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-чело-

век или, точнее, не-человек. Однако критика антропоцентризма вовсе не предполагает 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 тех 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 общества⁸⁵. 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, могущего 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 вели-

чие 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 идентификацию. 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 субличности.

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 понять, 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»⁸⁶.

Немецкий философ действительно раскрыл негативность человеческой природы. В книге «Так говорил Заратустра» он показал, как малодушие и лицемерие отказываются превозмо-

гать 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 преобразению.

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»⁸⁷.

Современные дискуссии о человеческой природе актуализируют проблему антроподицеи. Сегодня актуальной оказывается сама задача оправдания человека как особого рода сущего.

Глава 7.

Смерть человека в философии постмодернизма

«Я люблю смотреть, как умирают дети», — написал однажды В.В.Маяковский. Потом ему приходилось объяснять мотивы появления таких строк — поэтической вольностью, эпатажем, условностью. С трудом ему их прощали, но многие — нет. Это осталось его моральной проблемой. В философии постмодернизма провозглашается «смерть человека». Его «деконструируют» и «элиминируют», что обосновывается развитием современной культуры и гуманитарного знания. Никаких ценностных аспектов и моральных проблем в таком теоретизировании не усматривается. Потому что его не связывают с жизнью, хотя на самом деле такой «не связи» не бывает. Она может быть прямой или косвенной, но рано или поздно проявится. Атомная бомба, как заметил М.Хайдеггер, взорвалась в трудах Парменида. И через две тысячи лет — в Хиросиме.

Думается, что теоретическое «умерщвление» человека, его устранение из познания и мышления предшествует его изгнанию из мира как такового. Постмодернистское теоретизирование, а оно фактически является финишной прямой, на которую вышла метафизика к концу XX в., можно считать предвидением вполне вероятных перспектив человечества. Вопрос в том, как к ним относиться. Если они печальны и неотвратимы — тогда хотя бы иметь мужество его оплакать и попроситься. «Умереть по-человечески». Если что-то можно изменить — тогда за человека стоит бороться. Нехорошо одно: делать вид, что слова не имеют значения, и от них ничего не происходит. Поэтому, для начала, постмодернистское теоретизирование надо демистифицировать, выявляя его скрытый смысл. Деконструкция сама нуждается в деконструкции. Бытийной, экзистенциальной.

Если говорить о динамике представлений о человеке в современном символическом универсуме, то начало XX в. не предвещало ему ничего плохого. Наоборот, происходило его возвышение, «центрация». Апофеозом значимости проблематики человека было формирование в 20-е гг. философской антропологии — дисциплины, которая стала претендовать на ста-

тус, единственно адекватный требованиям нового, неклассического философствования. Ее исходная установка в том, что философия человека составляет ядро любого мировоззрения. Философствование «по определению» есть следствие жизненного опыта человека, его прояснение и оправдание как для себя, так и для мира. «Человек — это в известном смысле все», — провозгласил М.Шелер.

Параллельно и, разумеется, не без внутренней связи, под влиянием революции в естествознании, человек вопреки традиционной метафизике вводится в познавательный процесс, сначала как наблюдатель, а потом превращается в деятеля, проектировщика и конструктора фактов. Так возникла неклассическая наука, модернистское искусство, предметно-техническая реальность как наша повседневная жизненная среда. Дело дошло до провозглашения так называемого «антропного принципа». Согласно ему, не будь людей, вся Вселенная была бы совершенно иной (если бы без них она вообще решилась быть). Микрокосм творит макрокосм, причина и следствие меняются местами.

В социальном плане была поставлена задача практической гуманизации человеческой жизни. Эту цель провозгласила и пыталась воплощать в жизнь марксистская коммунистическая идеология. При коммунизме человек впервые в истории должен был перестать быть средством решения каких-либо других, пусть благих и великих, вопросов и стать самоцелью развития. Труд, любовь, познание, творчество наполняют его бытие высшим смыслом. Это общество, в котором «свободное развитие каждого будет условием свободного развития всех». Несмотря на неудачу в реализации этих великих идеалов, классическое сознание продолжает исповедовать гуманизм. На него ориентировано содержание «академической» философской антропологии, а также образовательных стандартов при ее преподавании. Вот как виделись, вернее, видятся, перспективы человека нашему современнику, официальному, а для многих и неофициальному авторитету, «главному антропологу» России, основателю и директору Института человека, академику И.Т.Фролову: «Приоритет человека и новый (реальный) гуманизм — так, я думаю, можно обозначить духовную парадигму, идеологию и политику XXI в.».

...Так теперь все это не так — рухнуло. Если, конечно, не оставаться в плену «классики», а следовать за развитием прогрессивной теоретической мысли, которая в настоящее время определяет себя как постмодернизм. Конкретнее, применительно к философии она выступает как «деконструктивистская». Ее суть в том, что впервые в истории человеческого духа провозглашается «смерть человека». Это credo постмодернизма или, если говорить его собственным языком — его брэнд. Подход настолько распространившийся, что уже закрепился в словарях и энциклопедиях. Правда, с самоназванием «новые». Например, в «Новейшей философской энциклопедии» (2-е изд., перераб. и доп., Минск, 2001) слову «Человек» уделена одна страница, слово «Личность» отсутствует совсем, в то время как «Смерти» с приложением к тому, что привычно считалось живым, отдано 12 страниц. Это что-нибудь да значит!

Значит то, что с постмодернистским движением и стремлением элиминировать человека как минимум надо считаться. Считаться как с чем-то принципиально противоположным философской антропологии и гуманизму. Многие считают, безоговорочно соглашаясь и рабски пересказывая чужие достижения в борьбе с человеком. Возникло и пополняется все новыми адептами течение трансгуманизма, открыто ставящее своей целью оправдать стремление современной науки «переступить через человека». Считаются прежде всего потому, что это «новое, прогрессивное» и, хотя бы оно было убийственным, оценивают его как хорошее и перспективное. «Скорость важнее направления» — повторяют безумный лозунг прогрессизма эти «философы». Если же считаться «в пользу человека», представлять интересы жизни, а не смерти, собственно человеческие, а не «иногие», то надо опираться не только на традицию, наследие метафизики, но и на анализ подобного рода нового, чтобы понимать, что в нем можно принять, а против чего надо разворачивать соответствующую аргументацию, причем умея ее применять на терминологическом поле противника, где «все переименовано»: вместо бытия — наличие, вместо мышления — фантазмы, вместо информационной реальности — текст, вместо смерти человека — деконструкция его идентичности и т.д. Остановимся на последнем — элиминации человека как глав-

ной цели постмодернизма, опираясь прежде всего на работы Ж.Деррида, в которых она конкретизируется как борьба с «этно-фалло-фоно-логоцентризмом».

Центризм здесь — признание наличия некоего принципа, цели, «точки сборки», вокруг которых организуется деятельность и чем детерминируется характер развития системы. Это фиксация иерархичности мирового устройства, метафорическим выражением которого является образ дерева, имеющего корни, ствол, ветви, листья. Все традиционное историческое мышление организовано и обладает смыслом — центрично. Этно-фалло-фоно-логоцентризм — выражение определенного качественного состояния, типа организации и уровней системно-иерархического представления реальности. Некий шифр ее качеств, который нельзя понимать буквально. Деконструкцию саму надо «деконструировать». Зашифрован и смысл борьбы с «квалиа» — качествами. Естественно, что каждая ее форма предполагает свои особенности. Их расшифровка — ключ к пониманию последствий деконструкции человеческой идентичности для современного символического универсума. И для самого бытия человека в предметном мире.

Будем двигаться по схеме выдвигания теле-скопического стержня.

Отвергается этноцентризм. Но это понятие относится не к какому-то отдельному этносу или культурам, а к человечеству в целом, определяя его как форму бытия, отличающуюся от других возможных форм. Все мы пока «этно». Оно является своеобразным аналогом «идолов рода» Ф.Бэкона, как бы второе имя человечества, выражающее его многообразие и в то же время универсальность. Борьба с этноцентризмом — это борьба с антропоцентризмом, отрицание человека в качестве культурно-исторического существа.

Отвергается фаллоцентризм. При поверхностном толковании он рассматривается как обозначение мужской субъектности и патриархального общества, а его критика — подарок-дань феминизму, находящему некое удовлетворение в распаде природо-генной ценностной иерархии: наконец-то все равны. Фактически же это символ любого человека как конкретного телесно-духовного феномена, обладающего полом, возрастом, ра-

совой и национальной принадлежностью. Генитально-центричное обозначение естественности людей, их включенности в биоту. Все мы пока «фалло», одни непосредственно субстратно, другие опосредованно функционально. Борьба с фаллоцентризмом — это борьба с телоцентризмом, отрицание человека в качестве живо(тно)го существа. Соотношение между понятиями этно- и фаллоцентризма сравнимо с соотношением понятий человека и индивида. Индивид — тоже человек, но с «определенным артиклем». В любом случае вопрос с этно-фаллоцентризмом можно считать решенным раньше возникновения постмодернизма. Он перестал стоять сразу после лингвистического поворота, да и идеализм рассматривает *cogito* преимущественно как бестелесное.

Фоноцентризм сопротивлялся дольше, ибо в речи он проявляется в образности и звукоподражательных словах в силу ее сцепления с характером своего носителя. Связь речи с жизнью людей незримо (беззвучно) присутствует при ее самом широком толковании, прорываясь и в язык, когда его берут не в виде абстрактных отношений и искусственный, а как естественно-социальный язык. Это предметное взаимодействие человека с миром. Как живой феномен человек «фонит», шумит, жестикулирует. Есть язык поз и движений, смеха и плача. Все мы пока «фоно», даже день и ночь сидящие в Сети. Борьба с фоноцентризмом — это борьба с эмпириоцентризмом, отрицание человека в качестве чувственного существа. И только в тексте, в отличие от говорения, тем более поведения, эмпирия сублимируется, наличие субстрата в нем приближается к «нулевой степени». В этом смысл сдвига в понятиях — от языка к тексту, происшедшего в ходе лингвистической революции XX в., в остальном мало чем друг от друга отличающихся. Отчуждаясь от человека, от автора и читателя, текст становится самодостаточным множеством (в свете деконструкции центризма сказать по привычке «системой» было бы недальновидно). Однако не полностью. Эмпирии нет, но представительство «внешнего» сохраняется в виде организации, структуры, логики, обусловленной тем, что конкретный текст всегда о чем-то. Его содержание определяется отражением окружающего мира или, признавая тождество бытия и мышления, воспроизводит его структуру.

Книга Бытия так или иначе посвящена бытию. В этом ее принципиальный логоцентризм. И только если текст универсализируется, если книга Бытия превращается в бытие Книги, мы получаем право заявить о его преодолении, его замене чем-то другим, более сложным, приходящем ей на смену.

За ускользящую манеру высказываний, разрешение себе любых противоречий, софистическую подмену терминов недоброжелатели называют Ж.Деррида «лукавым», а особенно злые — фальсификатором. Это не всегда справедливо. У него есть поразительные по ясности положения, в которых значимо каждое слово, но они настолько необычны, революционны, что в них не хотят — боятся вдумываться. «Логоцентризм идет рука об руку с определенностью бытия сущего как наличности. Поскольку этот логоцентризм присущ и мысли Хайдеггера, постольку она остается в пределах онто-теологической эпохи, внутри философии наличия, т.е. философии как таковой»⁸⁸. Таким образом, логоцентризм есть следствие допущения бытия, включающего природу и бога, составляющего смысл философии наличия, которая есть до сих пор существовавшая философия и которую он опровергает вместе с логоцентризмом. И конечно вместе с «этно-фалло-фоно» (заодно можно лишний раз убедиться в неправомерности опоры постмодернизма на Хайдеггера). Лого(с)центризм — это в сущности Слово, мысль, сознание как выражение любого внешнего — природы, Бога и их философской рефлексии в виде эйдосов, монад, вещей в себе, прафеноменов и т.д. и т.п. Борьба с логоцентризмом — это борьба со словоцентризмом, отрицание человека в качестве мыслящего существа. Догадки насчет трактовки борьбы с логосцентризмом как борьбы с истиной поверхностны. Это борьба именно со словоцентризмом, со Словом, с языком. Естественным. С мышлением, каким до сих пор живет, обладает Homo sapiens. С sapiens ради Postsapiens как Gipersapiens posthomo. Немыслимо. Если это правда, то она чудовищна. На ней и на том, куда она ведет, надо остановиться подробнее.

Избавиться от дурной привычки думать, рассуждать употребляя сразу или для закрепления результатов слова (сотни тысяч лет!) очень и очень тяжело. Однако приходится. В ключевой для генезиса мышления ситуации «стирания имен соб-

ственных» метафизическое сознание, боясь взглянуть в лицо своей печальной судьбе, услужливо подсказывает, что это другое название процессов отождествления и различия, обобщения и классификации, абстрагирования и конкретизации, т.е. обычная языковая практика овладения бесконечным многообразием единичного, и что под маской письма речь идет о том же Логосе. Тогда были бы понятны утверждения о первичности, безосновности, немотивированности письма. И можно облегчено вздохнуть, ибо благодаря малому оппортунистическому злу в виде отказа от постановки вопроса на полную глубину, удастся уйти от ответа за большое преступление против фактов истории, которые говорят (или «пишут»), что она в основном состояла из бесписьменных обществ. Вздохнуть прежде всего идеалистам, считающим, что в начале было «слово», которое тоже ничем не мотивировано. А опосредованно и тем, кто полагает, что хотя в процессе стихийной жизнедеятельности выделялись вещи, они по мере возгонки чувственных впечатлений в верхние этажи сознания «метились», обозначались, получали имя и становились предметами, которые и являются содержанием собственно сознания.

Это так и не так. Так, потому что в обоих случаях речь идет об основе, генезисе и формах овладения миром. В том и другом случае описывается механизм производства знания. Но миры — разные. Механизмы возникновения и способ функционирования знания — иные. Отождествление как обобщение приводит к формированию предметных образов и понятий, которые далее взаимодействуют по законам человеческой логики и психологии, обусловленных природой означаемого и означающего, т.е. «присутствием». Это мыслящее Бытие.

В грамматологии в основу знания кладется различие. С него начинается познание, сразу отталкивающееся от информационной реальности. Информация — мера разнообразия (Р.Эшби). След-отсрочка, черточка-промежуток открывают возможность обработки хаоса посредством бесчисленных комбинаций грамм безотносительно к присутствию. Они в нем не нуждаются. Это бытийствующая Мысль. Обработка хаоса есть его организация, образование порядка. Следовательно — рационализация. Рациональность — конечная цель чистого мышления. Но

она несоразмерна человеку, замкнута на себя и выходит за пределы его логики (формальной и «диалектической»), не говоря о том, что чисто логически этно-фалло-фоноцентричные существа не мыслят. Их рассуждения всегда обременяют чувства, образы, метафоры и прочие до-мысли, проистекающие из того, что мыслит материальное, живое, телесное существо. И нужна длительная привычка к игре словами без их содержательной связи с жизнью, чтобы бестрепетно вступить в ряды борцов с «ностальгией присутствия», Богом, субъектом, человеком и, в конце концов, Логосом, мыслью. Особой извращенности от мыслителя *ex professio* требует последнее. Отвергают жизнь и вещно-событийный мир в пользу информации, социальной реальности предпочитают «виртуальные конференции», действительное растворяют в возможном — все это в духе времени, в русле борьбы с этно-фалло-фоноцентризмом, замены онтологии нигитологией. Все это с точки зрения судьбы человека самоуничтожительно, но логично. Здесь логос, когда он чистый, абстрактный, «текстуальный» — помощник, ведь мысль — убийца сущего. В чем тогда она провинилась? За что по завершении деконструкции бытия требуют «принести в жертву смысл» и хотят казнить палача? Чем и кем предлагается ее/его заменить?

Пытаться поставить точки над «и» в деконструкции логоса — то же самое, как в сказках и мифах искать сокровище, спрятанное в подземелье, и путь к нему преграждают отвлекающие препятствия, западни и лабиринты. Хотя иногда оно при-открывается, поднимается близко к поверхности, бывая почти «у кожи» — момент, который нельзя пропускать. Такой случай предоставляет опять-таки Ж.Деррида в итоговом пассаже первой, специфически концептуальной части работы «О грамματοлогии». «Построение науки или философии письма — это необходимая и трудная задача... мысль для нас здесь — слово совершенно нейтральное: это пробел в тексте, по необходимости, неопределенное свидетельство наступающей эпохи различания. В широком смысле мысль здесь ничего не значит (*ne veut rien dire*). Как и всякая открытость, это свидетельство обращено своей гранью внутрь ушедшей эпохи. Эта мысль ничего не весит. В игре системных взаимодействий она есть именно то, что никогда ничего не весит. “Мыслить” — это значит починать эпистему резцом своего письма.

Если бы эта мысль осталась в пределах грамматиологии, она и поныне была бы замурована и обездвижена наличием»⁸⁹.

Попробуем пересказать данные направленные против мысли мысли с учетом обусловленности постмодернизма компьютерными науками и информационной философией.

Итак, речь идет о создании науки письма, т.е. грамматиологии, т.е. философии про-граммирования, программирования как миро-воззрения, «онтологии», отвечающей эпохе различания, т.е. господству информационной реальности. Подчеркивается, что в ней обычная человеческая мысль ничего не значит, не весит. «Не вещит» (!), ибо не имеет предметного референта, не отражает вещей. Она не слово и не понятие. Это игра системных, лучше бы сказать (перевести?) сетевых взаимодействий или коммуникация как субстанция, интернет-мышление как нечто отличающееся от человеческого. Оно еще впереди, но его надо починать (entamer). С этим «любимым глаголом Деррида» переводчики измучились, предлагая разные варианты: открывать, надрезать, запускать. Думается, что в контексте преодоления логоцентризма лучше перевести: «кликнуть». Клавиша, мышка, джойстик – вот «информационный резец», починающий (вызывающий) ту или иную программу (информационную реальность). В заключительном предложении итогового пассажа, как итог итога, Ж.Деррида выделяет курсивом половину (настолько это значимо) слова. Для решения задачи перехода от человеческого мышления к постчеловеческому он требует освободить грамму от оков логики «обездвиживающей ее наличием» (как это верно). Природа граммы другая – безналичная. Безбытийная! Надо избавиться от Логоса, от Слова. Стать мыслью после мысли. Постмышлением. Некой «внелогической рациональностью». Стать мыслью.

Действительно, информационно-компьютерное «мышление» не аналоговое. Не словесное. Оно – цифровое. Его язык, его новое тело – ПСС – позиционная система счисления. Это чистая математика, где счет есть модель любых серийных действий, где любая продолжающаяся деятельность редуцируется к проблеме повторения и исчисления. От LOGOSa к MATHESISy – фундамент и суть информационной революции, самая глубокая тайна, «последний секрет» постмодернизма.

Ниспровержение слова! Значение этого события трудно переоценить. Просто нет слов. Это тоже следствие (а может быть причина?) лингво-тексто-грамма-информационного поворота. Отрыва от «присутствия»=«наличия»=«бытия». Это выход за границу телесно опосредованного, двуполушарного, репрезентативно-семантического, диалектико-метафизического, т.е. словесного, т.е. естественного человеческого мышления. Евнух логоса, образовавшийся на заключительной стадии рационалистического оскопления духа, превращается в постмодернистский манекен, оснащенный цефаллоимитатором — симулякром мысли. Осуществляются «мысли о неммыслимом»: «мыслить без мысли о том, что мыслит человек» (М.Фуко). Это постмышление или постчеловеческая рациональность, язык и субстанция Искусственного Интеллекта. Борьба с Логосом нужна для утверждения Цифры, Топоса, дигитализации существующей и создания новых виртуальных и вообще постчеловеческих реальностей. Других миров. Борьба с этно-фалло-фоно-логоцентризмом (антропо-тело-эмпирио-словоцентризмом) есть борьба за утверждение техно-интелло-инфо-цифроцентризма. В ее контексте лозунг «смерти человека» выглядит не как эпатажирующая фраза, а добросовестно обоснованным. Это трансгрессия за пределы Dasein и Sein, Действительности и Бога. Прогресс перерастает в трансгресс, т.е. пересекает границу собственно человеческого бытия, и в таком случае постмодернизм целесообразно определять как трансмодернизм.

Но разве математическое отношение к миру не присуще человеку, не естественно для него? «В любой науке истины столько, сколько в ней математики» (классика рационализма). Да, если оно средство и орудие словесного, феноменологического, если, не претендуя на субстанциальность, подчинено логосу. В противном случае: «Для нас, математиков, сказать — это написать формулу или начертить диаграмму. Все остальное — словоблудие», — сказал как-то на конференции один видный носитель теоретического сознания. Давать ссылку где и когда — нет необходимости. Таково распространенное мнение многих ученых, а в математической среде оно — убеждение. Поскольку формулы и графики наилучшим образом удаются вычислительной технике, то их производство постепенно «уходит в маши-

ну», осуществляется «внутри», «за спиной» человека, включая получение нового знания, которое возникает в процессах коммуницирования в Сети. Без психики и ментальности. Без семантики. Без(с) смысла. Принимаемая в постмодернизме презумпция «жертвования смыслом» является отражением актуальной исторической тенденции жертвования мышлением. Торжествует иное мышлени(е)я. Мышление (постмодернизма). Информация. На долю людей все больше остается ее поиск, сортировка и «трансфер». Они попадают в обстоятельства, где все известно и где для достижения ответа достаточно правильно задать вопрос. Креативный универсум на/по/чинает функционировать как бы в параллельном измерении, а человек — это табло, на которое выводятся результаты безличной и внесловесной рациональной активности. «Смерть творца!» Старомодных живых творцов это беспокоит. Нобелевский лауреат по физике академик А.М.Прохоров перед смертью (прощальные беседы) сказал, что «Интернет несет гибель уму» и что нынешний характер познания его удручает. Он не говорил о «конце науки», но толки о нем возбуждаются именно подобным ходом событий. Постлогоцентристская наука воспринимается как постнаука. Для искренних сциентистов это удар из-за угла поистине ниже пояса (по голове). Они думали, что им грозит жизнь, любовь, духовность, а тут трагическая диалектика настигла сам чистый логос, когнитивное знание: «явление само развивает в себе элементы, которые его погубят» (Г.Гегель). Хотя не все так мрачно. «Ученые готовы воплотить в неорганическом материале принципы, на которых работает человеческий мозг и научить его делать то, что человек не умеет или не хочет. И правильно. Пусть нейροкомпьютер думает над нашими проблемами — он железный. Нейрокомпьютер не только снимает с человека бремя мыслительной деятельности, но и помогает ему познать самого себя»⁹⁰.

Не должно быть никаких шуток насчет того, что автор уже сбросил с себя непосильное ему бремя мыслительной деятельности или что это проявление его персонального идиотизма. Все гораздо серьезнее. Он воспроизводит идеи и планы участников VIII Всероссийской конференции «Нейрокомпьютеры и их применение» (Москва, 2002). От логоса к матезису! Вслед

за Интернетом и искусственным интеллектом логоцентристское научно-теоретическое мышление идет на убыль в среде их создателей и пользователей. Не говоря о трансцендентном, феноменологическом, экзистенциальном. Людей все меньше занимают цели, смыслы и ценности, отдаленные последствия собственной деятельности. Главное — действовать. Чтобы вычислять. И вычислять, чтобы действовать.

Из «фабрики мысли» университеты превращаются в «фабрики информации», а лучше в универсамы по ее рекламе и продаже. В «предпринимательские университеты», куда принимать тоже лучше через ЕГЭ-тестирование: не рассуждайте, а выбирайте (уму непостижимо, сколько пришлось потратить сил, чтобы пробить сопротивление этой реформе консерваторов от образования. Они все еще думают, что студенты должны «думать»; а есть фундаменталисты, которые до сих пор твердят, что школа должна воспитывать и развивать личность).

Говоря грубо, мы глупеем. Не эмпирически, а структурно, по характеру отношения к миру. Но в силу самой природы глупости мы этого не замечаем. Провозглашая идеалом, высшей целью потребительского развития современной цивилизации комфорт, «удобство для жизни», человечество тем самым признает, что готово глупеть: это облегчает жизнь. Его технологизированному миллиарду угрожает прямая деградация до состояния рая: «невыносимая легкость бытия». Недобытие. Пустое — невесомо. Странное на первый взгляд утверждение М.Хайдеггера «наука не мыслит» сбывается как повседневность. Хотя не мыслит — по-разному. Если фундаментальное познание под подозрением в избыточности, отраслевые исследования ставятся под сомнение фактом их компьютеризации, то философию едва терпят, и то в качестве служанки науки. Есть люди, социальные группы, у которых когда-то высокоценяемая мудрость вызывает мозговую аллергию и вместо философии как любви к мудрости они исповедуют фобософию — ненависть к ней. С этого починается (entamer) общая логика постмышления, в конце которой, правда, опять появляется логика: «сетевая». Но чтобы не запутаться в ее сетях, целесообразнее, по-видимому, говорить об информационно-сетевой рациональности как оптимальной форме функционирования технологических систем и

сетей. Их самих. Об авторациональности. Рациональность может быть всякой, в том числе безментальной, постчеловеческой. Собственно человеческая рациональность — продукт его жизненного мышления, обусловленности «наличием». Она, в конечном счете, — словесно-логическая, «телесная». По бытию. И в этом смысле — «по определению». Нужна логодицея!

Сохранение Логоса — последний рубеж обороны человека от превращения в нечто иное. Его можно удержать при условии сохранения естественной среды обитания людей в целом, их вечно-событийного мира и «этно-фалло-фоноцентричной» идентичности. Это значит, что концептуально его необходимо сопровождать защитой философии и ее ядра — философской антропологии от экспансии постмодернистского элиминативизма. От замены гуманизма трансгуманизмом и гуманологией. Мировоззренческим ориентиром любого современного философствования, если оно еще хочет оставаться человеческим, должна быть Антроподицея.

Глава 8.

Символ — ключ к разгадке человека

Философы очень часто пытались описать специфику человека. Они обычно видели ее в разуме: «разумное существо» или «разумное животное» — таковы классические определения человека. В других характеристиках ставили ударение на различных аспектах: человек как «политическое животное», творец истории, носитель языка, способный к выражению религиозных чувств. Итальянский философ Э.Агацци отмечал, что многие животные создают поразительно «совершенные предметы». Таковы, к примеру, пчелиные соты⁹¹. Человек имеет способность не подчиняться законам природы, и вопрос о том, прав он или нет, пользуясь этой способностью, является одним из наиболее серьезных и наименее выясненных пунктов его бытия. Но, скажем, дух улья? Где он, в ком он воплощается? «Он, — утверждает М.Метерлинк, — не похож на собственный инстинкт птицы, которая умеет искусно строить свое гнездо и находит другие небеса, когда наступает день перелета. Он не является тем более особой машинальной привычкой рода, которая слепо стремится только к жизни и всюду наталкивается на случайности, как только непредвиденное обстоятельство расстраивает ряд обычных явлений. Наоборот, этот дух следует шаг за шагом за всемогущими обстоятельствами, подобно разумному и ловкому рабу, который умеет извлечь пользу из самых опасных повелений своего господина»⁹².

Животные часто прекрасно исполняют свои роли. Таково пение соловья или поведение многих зверей во время охоты. Однако такое поведение заранее ориентировано на достижение определенной цели, и его можно считать «совершенным» с антропоморфной точки зрения, но в этих случаях не выражено никакой тенденции к совершенству со стороны животного. Агент просто подчиняется выражению врожденных способностей, возможно, подвергаясь влиянию обратной связи, предопределенной его взаимоотношениями с окружающей средой тем же образом, каким действуют наши компьютеры, снабженные удобными средствами обратной связи. Другими словами,

так называемое совершенство выражено в их способе существования, а не в стремлении к тому, что «должно быть», и не в возможности или невозможности осуществить этот идеал.

Для людей же, напротив, цель предопределена, т.е. представлена ими заранее. Люди выполняют действия, которые «оцениваются» как ведущие к определенной цели, при этом подвергается оценке степень совершенства действий, направленных на выполнение данной цели. Так происходит благодаря тому, что у человека есть возможность пользоваться интенциональными, идеальными сущностями, а некоторые из них могут стать целями и путеводной линией в поведении человека. Животные же (насколько нам известно) в состоянии точно знать о конкретно существующих материальных объектах. Вот почему вся подлинно человеческая деятельность интенциональна в том смысле, что опирается на более высокий уровень интенциональности, а это в свою очередь дает человеку возможность иметь перед собой идеальное, еще не существующее состояние предмета и принять решение воссоздать эти предметы в действительности, а также определить критерии совершенства для оптимальной реализации своей цели. Опираясь на эти свойства человека, можно определить разницу между простым поведением, ориентированным на осуществление цели, и более сложным, направленным на достижение совершенства.

Итак, человеческая деятельность опирается на сознание. Однако, как отмечает Сьюзен Лангер, в изучении разума первостепенное значение все больше приобретает использование символов. Это придает психологии новую ориентацию, особенно — генетической психологии, которая отслеживает развитие ума. «Недавняя литература психогенетиков достаточно свидетельствует о том центральном положении, которое сохраняет в нашем понятии человеческого интеллекта символизирование, или язык в самом общем смысле»⁹³.

Представляющие образы, на основе которых мы действуем, являются символами самого разного вида. Большинство эпистемологов в общем признают этот факт. Но что не получило их должного признания, так это огромное значение разновидностей. Пока мы будем рассматривать ощущения как *знаки* вещей, которые, как предполагается, позволяют им возникнуть,

и будем, по мнению С.Лангер, толковать такие знаки как связь с прошлыми ощущениями, которые тоже были подобными знаками, мы еще не прикоснемся даже к поверхности символа-производящего человеческого ума.

Только когда мы вникаем во все разнообразие символической деятельности, как, например, это сделал Кассирер, мы начинаем понимать, почему человеческие существа не поступают так, как поступали бы сверхразумные кошки, собаки или обезьяны. То, что человеческий мозг постоянно осуществляет процесс символического преобразования экспериментальных данных, поступающих в него, вызывает в нем настоящий фонтан более или менее спонтанных мыслей.

Кассирер сыграл огромную роль в постижении человеческой природы. Он раскрыл те особенности человека, которые не являются у него общими с остальными животными: ритуал, искусство, смех, плач, речь, суеверие и научный гений.

В истории философии человека пытались понять с помощью психологической интроспекции. Так называется метод углубленного исследования и познания человеком актов своей собственной активности: отдельных мыслей, образов, чувств, переживаний, актов мышления как деятельности разума, структурирующего сознания. Интроспекция долгое время была главным методом исследования психических состояний и содержания сознания человека.

Интроспективная психология — общее название для ряда психологических концепций, авторы которых считали интроспекцию главным и даже единственным средством познания, поскольку психика открыта непосредственно только субъекту сознания. Согласно этой точке зрения, «чужое» сознание поддается реконструкции с помощью следующего метода умозаключения: внешние реакции индивидов трактуются по аналогии с внешними выражениями явлений моего собственного сознания. Так, чтобы судить о душевном состоянии другого человека, необходимо самому хотя бы раз пережить подобные состояния. Психика животных, душевнобольных, людей иной культуры, согласно интроспективной психологии, также может быть познана через изучение моего собственного сознания.

Истоки интроспективной психологии прослеживаются в работах Р.Декарта и Дж.Локка. К ней относят школу В.Вундта, структурную психологию Э.Б.Титченера, психологию акта Ф.Брентано, концепцию Вюрцбургской школы, частично гештальтпсихологию (особенно в ранний период ее развития, когда гештальтпсихологи проводили исследования восприятия методом феноменологического самонаблюдения). В отечественной психологии сторонниками методов интроспективной психологии были К.Д.Кавелин, Л.М.Лопатин, А.И.Введенский, Г.И.Челпанов и др.

Представители интроспективной психологии критиковали друг друга за разное понимание процедур интроспекции, но в целом сохраняли принципиально то же понимание сознания как «совокупности сознаваемых нами состояний» (В.Вундт). Интроспективная психология была подвергнута критике во многих психологических школах конца XIX — начала XX в. и как отдельное направление в настоящее время не существует. Вместе с тем многие элементы и интенции интроспективной психологии используются современной психологией.

Э.Кассирер предложил в «Философии символических форм» альтернативный метод. Он исходит из предпосылки, что если существует какое-то определение природы или «сущности» человека, то это определение может быть понято только как функциональное, а не субстанциональное. Кассирер превращает символ в универсальную категорию. Все формы культуры рассматриваются им как иерархия «символических форм», адекватных духовному миру человека. Последний не определяется как символическое животное.

Отличительный признак человека — его *деятельность*. «Философия человека», следовательно, такая философия, которая должна прояснить для нас фундаментальные структуры каждого из видов человеческой деятельности и в то же время дать возможность понять ее как органическое целое. *Язык, искусство, миф, религия* — это не случайные, изолированные творения, они связаны общими узами. Что касается философии культуры, то она у Кассирера начинается с утверждения, что мир человеческой культуры не просто скопление расплывчатых и разрозненных фактов.

С эмпирической или исторической точки зрения кажется, будто достаточно собрать факты человеческой культуры, чтобы разгадать и сам феномен. Кассирер отдает предпочтение тезису о разорванности человеческой культуры, ее исходной разнородности. Человеческую культуру в ее целостности можно, по Кассиреру, описать как процесс последовательного самоосвобождения человека. Язык, искусство, религия, наука — это различные стадии этого процесса.

В книге «Опыт о человеке» Кассирер не только излагает в доступном варианте основные идеи «Философии символических форм». Он также впервые развивает философско-антропологические предпосылки символики. Отвечая на вопрос, что такое человек, Кассирер показывает, что известная формула «animal rationale» не потеряла своей значимости, несмотря на все усилия иррационалистов. В то же время он подчеркивает, что понятие «разум» слишком узко для того, чтобы охватить все формы культурной жизни человека во всем богатстве ее содержания. Все эти формы — символические формы. Вопреки всем усилиям современного иррационализма определение человека как рационального животного ничуть не утратило своей силы. Рациональность — черта, действительно внутренне присущая всем видам человеческой деятельности. Даже мифология — не просто необработанная масса суеверий или нагромождение заблуждений; ее нельзя назвать просто хаотичной, ибо она обладает систематизированной или концептуальной формой.

С другой стороны, однако, структуру мифа невозможно охарактеризовать как рациональную. Часто язык отождествляют с разумом или подлинным источником разума. Но такое определение, как легко заметить, не покрывает все поле. Оно предлагает нам часть вместо целого. Ведь наряду с концептуальным языком существует эмоциональный язык, наряду с логическим или научным языком существует язык поэтического воображения. Первоначально язык выражал не мысли или идеи, но чувства и аффекты. И даже религия «в пределах чистого разума», как ее понимал и разрабатывал Кант, — это тоже всего лишь абстракция. Она дает только идеальную форму, лишь тень того, что представляет собой действительная конкретная религиозная жизнь.

Великие мыслители, которые определяли человека как рациональное животное, не были эмпириками, они и не пытались дать эмпирическую картину человеческой природы. Таким определением они скорее выражали основной моральный императив. Разум — очень неадекватный термин для всеохватывающего обозначения форм человеческой культурной жизни во всем ее богатстве и разнообразии. Но все эти формы суть символические формы. Вместо того, чтобы определять человека как *animal rationale*, Кассирер предложил, следовательно, определить его как *animal symbolicum*. Именно так, по его мнению, можно обозначить его специфическое отличие, а тем самым и понять новый путь, открытый человеку, — путь цивилизации.

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

«Частичная утрата (ослабленность, недостаточность, поврежденность) коммуникации со средой обитания (дефект плана деятельности) и себе подобными (дефект плана отношений) и есть *первоначальное отчуждение*, исключившее прачеловека из природной тотальности. Данная коллизия глубоко трагична. Как трагедия она и осмыслена в мифе об изгнании перволюдей из рая, причем в мифе метафорически воплощено представление об утрате как плана деятельности (“съедение запретного плода”), так и плана отношений в сообществе (“первородный грех”). “Изгнанный” из природной тотальности, ставший “вольнотпущенником природы”, как назвал человека Гердер, прачеловек оказывается существом свободным, то есть способным игнорировать “мерки вида”, преступать непреложные для “полноценных” животных табу, запреты, но лишь негативно свободным: не имеющим позитивной программы существования»⁹⁴.

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

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

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

Сравним у Тютчева:

Иным достался от природы
Инстинкт пророчески-слепой, –
Они им чуют – слышат воды
И в темной глубине земной...⁹⁵

Что касается человека как родового существа, то он был природно, инстинктуально глух и слеп... Человек, как биологическое существо, оказался обреченным на вымирание. Он был приговорен к поискам экстремальных способов выживания не только как представитель общества, но и как животное.

Однако природа способна предложить каждому живому виду множество шансов. Оказался такой шанс и у человека. Не имея четкой инстинктуальной программы, не ведая, как вести

себя в конкретных природных условиях с пользой для себя, человек бессознательно стал присматриваться к другим животным, более прочно укорененным в природе. Он как бы вышел за рамки видовой программы. В этом проявилась присущая ему «особость»; ведь многие существа не сумели преодолеть собственную природную ограниченность и вымерли.

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

Итак, человек неосознанно подражал животным. Это не было заложено в инстинкте, но оказалось спасительным свойством. Превращаясь как бы то в одно, то в другое существо, он в результате не только устоял, но постепенно выработал определенную систему ориентиров, которые надстраивались над инстинктами, по-своему дополняя их. Дефект постепенно превращался в известное достоинство, в самостоятельное и оригинальное средство приспособления к окружающей среде.

«Человек обречен на то, чтобы все время, — пишет Ю.Н. Давыдов, — восстанавливать нарушенную связь с универсумом...»⁹⁶. Восстановление этого нарушения есть замена инстинкта принципом культуры, т.е. ориентацией на культурнозначимые предметы. Концепция символического, игрового приспособления к природному миру разработана в трудах Э.Кассирера. Отметим также, что социокультурная ориентация философии обострила интерес к категории символа, символического. Символическое стало фундаментальным понятием современной философии наряду с такими, как наука, миф, телос, субъект и т.п.

Поле исследований символического велико: философская герменевтика (Г.Гадамер), философия культуры (И.Хёйзинга), философия символических форм (Э.Кассирер), архетипы коллективного бессознательного (К.Юнг), философия языка (Л.Витгенштейн, Ж.Лакан и др.). Исследования символическо-

го представлены в концепции символического интеракционизма (Дж. Мид, Г.Блумер, И.Боффман), где символическое рассматривается как «обобщенный друг»⁹⁷.

Кассирер намечает подступы к целостному воззрению на человеческое бытие как протекающее в символических формах. Он обращается к трудам биолога И. Иксюля, последовательного сторонника витализма. Ученый рассматривает жизнь как автономную сущность. Каждый биологический вид, развивал Иксюль свою концепцию, живет в особом мире, недоступном для всех иных видов. Вот и человек постигал мир по собственным меркам.

Иксюль начинает с изучения низших организмов и последовательно распространяет модели их существования на другие формы органической жизни. По его убеждению, жизнь одинаково совершенна всюду: и в малом, и в великом. Каждый организм, отмечает биолог, обладает системой рецепторов и системой эффекторов. Эти две системы находятся в состоянии известного уравновешивания.

Можно ли, спрашивает Кассирер, применить эти принципы к человеческому виду? Вероятно, можно в той мере, в какой он остается биологическим организмом. Однако человеческий мир есть нечто качественно иное, поскольку между рецепторной и эффекторной системами развивается еще третья система, особое соединяющее их звено, которое может быть названо символической вселенной. В силу этого человек живет в качественно ином мире, в новом измерении реальности.

Животные реагируют на внешний стимул непосредственно, у человека же этот ответ должен подвергнуться еще мысленной обработке. Человек живет уже не просто в физической, но и в *символической вселенной*. Это символический мир мифологии, языка, искусства и науки, который сплетается вокруг человека в прочную сеть. Дальнейший прогресс культуры только укрепляет эту сеть.

Кассирер отмечает символический способ общения с миром у человека, отличный от знаковых сигнальных систем, присущих животным. Сигналы есть часть физического мира, символы же, будучи лишенными, по мысли автора, естественного, или субстанциального, бытия, обладают прежде всего *функци-*

ональной ценностью. Животные ограничены миром своих чувственных восприятий, что сводит их действия к прямым реакциям на внешние стимулы. Поэтому животные не способны сформировать идею возможного. Между тем для сверхчеловеческого интеллекта или для божественного духа, как подмечает Кассирер, нет различия между реальностью или возможностью: все мысленное становится для него реальностью. И только в человеческом интеллекте наличествует как реальность, так и возможность.

Для первобытного мышления, считает Кассирер, весьма трудно проводить различие между сферами бытия и значения, они постоянно смешиваются, в результате чего символ наделяется магической либо физической силой. Однако в ходе дальнейшего развития культуры отношения между вещами и символами проясняются, как проясняются и отношения между возможностью и реальностью. Вместе с тем во всех тех случаях, когда на пути символического мышления выявляются какие-либо препятствия, различие между реальностью и возможностью также перестает ясно восприниматься.

Вот откуда, оказывается, родилась социальная программа! Первоначально она возникла из самой природы, из попытки уцелеть, подражая животным, более укорененным в естественной среде. Потом у человека стала складываться особая система. Он стал творцом и создателем символов. В них отразилась попытка закрепить различные стандарты поведения, подсказанные другими живыми существами.

Таким образом, у нас есть все основания считать человека «незавершенным животным». Вовсе не через наследование благоприобретенных признаков он оторвался от животного царства. Для антропологии ум и все, что его занимает, относится к области культуры. Культура же не наследуется генетически. Из приведенных рассуждений вытекает логический вывод: тайна культуригенеза коренится в формировании человека как символического животного.

Несомненно, символическое мышление и поведение — самые характерные черты человеческой жизни, на которых зиждется весь прогресс человеческой культуры. Но можем ли мы рассматривать их как главную сферу применения в социальной

жизни? Ответив на этот вопрос отрицательно, считает Кассирер, мы должны будем признать наше невежество в тех важнейших проблемах, которые всегда были в центре внимания философии культуры. Без ответа останутся вопросы о происхождении языка, искусства, религии, а в результате мы столкнемся с культурой как фактом, оторванным от других и потому непонятным.

Вполне естественно, что такое решение было неприемлемо для ученых. Они всячески стремились связать факт символизма с другими хорошо известными и элементарными фактами. И хотя огромное значение этой проблемы было осознано, правильный подход к ней находили, к сожалению, очень редко. С самого начала вопрос оказывался неясным и смешивался с другими вопросами, принадлежавшими иной области размышлений. Дискуссия по этой проблеме не смогла дать беспристрастного описания и анализа феноменов самих по себе, выродившись в метафизический спор; в конце концов этот вопрос стал пробным камнем в спорах между различными метафизическими системами — идеализмом и материализмом, спиритуализмом и натурализмом, — оказавшись стержневым для последующего развития науки и метафизики.

Очевидно, что животные не всегда прямо реагируют на стимулы, они способны и на непрямую реакцию. Известные эксперименты Павлова с непреложностью эмпирически доказали существование так называемых репрезентативных стимулов. Очень интересные экспериментальные исследования Вольфа на человекообразных обезьянах показали действенность «знака поощрения». Животные обучаются отвечать на знаки как замену пищи поощрением так же, как если бы они реагировали на саму пищу. Согласно Вольфу, результаты разнообразных и длительных экспериментов доказали, что в поведении человекообразных обезьян наличествуют символические процессы. Роберт М. Йеркс, описавший эти эксперименты в своей последней книге, делает важный общий вывод: «Очевидно, что они [символические процессы] относительно редки и трудно наблюдаемы. Можно, конечно, и дальше сомневаться в их существовании, но, я полагаю, что в них мы вскоре обнаружим предшественников символических процес-

сов у человека. Этот объект находится на наиболее впечатляющей стадии развития, когда открытия ближайшего будущего будут иметь огромное значение».

Современная психология и психобиология принимают во внимание этот факт. В высшей степени симптоматичным мне кажется то, что в наши дни не философы, а эмпирики-наблюдатели и исследователи-экспериментаторы играют ведущую роль в решении этой проблемы.

В умственном развитии индивида переход от одной формы к другой — от всецело практической к символической установке — очевиден. Но здесь этот шаг — конечный результат медленного, постепенного развития. С помощью обычных методов психологического наблюдения нелегко различить отдельные стадии сложного процесса. Есть, однако, другой способ понять первостепенную значимость этого перехода. Сама природа, так сказать, ставит здесь эксперимент, проливающий неожиданный свет на проблему. Мы имеем в виду два классических случая — Лоры Бриджмен и Элен Келлер, двух слепоглухонемых девочек, которые с помощью специальных методов научились говорить. Оба случая хорошо известны и часто рассматривались в психологической литературе.

Решающий шаг, ведущий от пользования знаками и пантомимикой к использованию слов, т.е. символов, вряд ли может быть описан выразительнее. В чем же заключалось реальное открытие ребенка в этот момент? Элен Келлер уже умела связывать некоторые вещи или события с некоторыми знаками ручного алфавита. Установились стойкие ассоциации между вещами и тактильными впечатлениями. Но серии таких ассоциаций, даже если они повторяются и расширяются, не содержат понимания того, что такое человеческая речь и что она значит. Чтобы достигнуть такого понимания, ребенок должен сделать новое, более важное открытие. Он должен понять, что каждая вещь имеет название, что символическая функция не ограничивается отдельными случаями, а является универсально применимым принципом, охватывающим всю сферу человеческой мысли. В случае с Элен Келлер это открытие было внезапным потрясением. За исключением дефектов некоторых органов чувств, семилетняя девочка обладала крепким здоро-

вьем и высокоразвитым умом. При отсутствии заботы о ее воспитании она очень во многом отставала бы, но вдруг происходит этот решительный сдвиг, своего рода интеллектуальная революция. Ребенок начал видеть мир в новом свете. Он научился пользоваться словами не только как механическими знаками и сигналами, но совершенно новым орудием мышления. Открылись новые горизонты, и дитя могло теперь свободно странствовать по несравнимо более широкому и вольному пространству.

То же самое можно показать и на примере Лоры Бриджмен, хотя и без столь эффектного сюжета. И в умственных способностях, и в интеллектуальном развитии Лора Бриджмен значительно уступала Элен Келлер. В ее жизни и воспитании не было таких драматических событий, какие мы находим в жизни Элен. Но в обоих случаях налицо одни и те же типичные элементы. После освоения пальцевого алфавита Лора Бриджмен внезапно достигла момента, когда стала понимать символизм человеческой речи. Как раз в этом отношении между двумя случаями наблюдается удивительный параллелизм. «Я никогда не забуду, — писала мисс Дру, одна из учительниц Лоры Бриджмен, — первый обед после того, как она усвоила ручной алфавит. Каждый предмет, которого она касалась, должен был иметь название; мне пришлось даже попросить кого-то покормить других детей, пока я занималась составлением для нее по буквам новых слов».

Принцип символизма с его универсальностью, значимостью и общеприменимостью — волшебное слово, то самое «сезам, откройся!», которое позволяет войти в специфически человеческий мир, в мир человеческой культуры. Если человек обладает этим магическим ключом, дальнейшее развитие ему обеспечено. Такому прогрессу, очевидно, не препятствует недостаток чувственного материала. Случай Элен Келлер, достигшей очень высокой ступени умственного развития и интеллектуальной культуры, показывает нам ясно и неоспоримо, что в построении своего человеческого мира человек не зависит от качества материала, которым он располагает. Если бы сенсуалистические теории были верны, если бы каждая мысль была лишь бледной копией первоначального чувственного впечатления, тогда положение слепоглухонемого ребенка и в самом

деле было бы безнадежным. Ведь тогда были бы уничтожены подлинные источники человеческого знания; это было бы своего рода изгнанием из реальности. Но если мы изучим автобиографию Элен Келлер, мы не только тотчас узнаем, что это неверно, но и поймем, почему. Человеческая культура обретает свой специфический характер, свои интеллектуальные и моральные ценности не из составляющего ее материала, а из ее формы, архитектоники, строения. И эта форма может быть выражена в любом чувственном материале. Звуковой язык имеет огромные технические преимущества перед тактильным, но технические недостатки последнего не уничтожают самого существа его использования. Использование тактильного языка вместо звукового не перекрывает пути для свободного развития символической мысли и символического выражения. Если ребенок преуспел в усвоении значений человеческого языка, неважно, в каком конкретном материале эти значения ему доступны. Как показал случай Элен Келлер, человек может строить свой символический мир из самого бедного и скудного материала. То, что жизненно значимо, — это не отдельные кирпичи и камни, а их общая функция в архитектурной форме. В области речи именно их общая символическая функция оживляет материальные знаки и «дает им говорить». Вне этого живительного принципа человеческий мир действительно остается глухим и немым. С этим принципом даже мир слепоглохонемого ребенка может стать несравненно более широким и богатым, нежели мир самого высокоразвитого животного.

Универсальная применимость — следствие того, что каждая вещь имеет название, — одно из величайших преимуществ человеческого символизма. Но не единственное. Существует другая характерная черта символов, которая сопровождает и дополняет первую, необходимо соотносится с ней. Символ не только универсален, но и чрезвычайно изменчив. Я могу выразить то же самое значение в различных языках, но даже в пределах одного и того же языка любая мысль, идея могут быть выражены в совершенно разных терминах. Знак или сигнал соотносится с соответствующей вещью одним-единственным жестко закрепленным способом. Любой конкретный и индивидуальный знак относится к определенной индивидуальной

вещи. В павловских опытах собаки легко приучались брать пищу только при особых сигналах; они не ели, покуда не раздавался сигнал, выбранный экспериментатором. Здесь, однако, нет аналогии с человеческим символизмом, как это зачастую интерпретируют, — наоборот, это полная противоположность символизму. Подлинный человеческий символизм характеризуется не единообразием, а как раз своей изменчивостью: он не жесток и статичен, а подвижен. Правда, полное осознание этой подвижности есть, по-видимому, результат более позднего интеллектуального и культурного развития человека. В примитивном мышлении это осознание очень редко достигается. Здесь символ рассматривается как свойство самой вещи, подобное другим ее физическим свойствам. В мифологическом мышлении имя бога — неотъемлемая часть природы самого бога. Если я неправильно называю бога, заклинание или молитва не подействуют. То же самое относится целиком и к символическим действиям. Религиозный ритуал, жертвоприношение всегда должны выполняться одним и тем же неизменным способом и в одном и том же порядке, если нужно, чтобы они подействовали. Дети часто испытывают затруднения, впервые узнавая, что не каждое название предмета — его «собственное имя», что каждая вещь может иметь совершенно разные названия в разных языках: они склонны думать, что вещь «есть» то, чем она названа. Но это ведь лишь первый шаг. Каждый нормальный ребенок очень скоро узнает, что для выражения одних и тех же желаний и мыслей можно использовать различные символы. Очевидно, что эта изменчивость и подвижность не имеют параллелей в животном мире. Задолго до того, как Лора Бриджмен выучилась говорить, она придумала очень любопытный способ выражения, фактически свой собственный язык. Этот язык состоял не из артикулированных звуков, а только из таких различных звуков, которые названы «эмоциональными шумами». Она обычно издавала эти звуки в присутствии некоторых лиц; тем самым эти лица становились вполне индивидуализированными — ведь каждого из окружавших ее людей она встречала особым шумом. «Я заметил, что всякий раз неожиданно встречая знакомого, — писал доктор Либер, — она прежде, чем начать говорить, неоднократно издавала звук, обо-

значавший данное лицо. Так она передавала радость встречи». Но когда посредством ручного алфавита ребенок узнал значение человеческого языка, все изменилось. Теперь звук действительно стал именем — и это имя не было жестко связано с индивидуальным лицом, оно могло меняться в зависимости от обстоятельств. Однажды, например, Лора Бриджмен получила письмо от своей прежней учительницы мисс Дру, ставшей после замужества миссис Мортон. В письме Лору приглашали в гости, что доставило ей большое удовольствие. Однако она сетовала на то, что мисс Дру подписала письмо именем мужа, она должна была подписать его своим старым именем. Лора сказала даже, что должна теперь придумать другой шум для своей учительницы: ведь шум для Дру не должен быть тем же самым, что и для Мортон. Ясно, что тем самым в значении этих прежних «шумов» произошли очень важные и интересные изменения. Они уже больше не были особыми выражениями, неразрывно связанными с конкретной ситуацией: они стали абстрактными именами. Ибо новое имя, изобретенное девочкой, обозначает не новое лицо, а то же самое в новых обстоятельствах.

Теперь возникает новый важный аспект нашей общей проблемы — проблемы *зависимости мысли об отношении от мысли о символе*. Вне сложной системы символов мысль об отношении вообще не может появиться, не то что полностью развиться. Некорректно утверждать, что простое *осознание* отношений предполагает интеллектуальный акт — акт логического или абстрактного мышления. Такое знание необходимо даже для элементарных актов перцепции. Теории сенсуализма описывают перцепцию как мозаику простых чувственных данных. Однако сенсуалисты постоянно упускают из виду факт, что само ощущение никоим образом не есть агрегат или связка изолированных впечатлений. Современная гештальт-психология изменила этот взгляд: она показала, что даже простейшие перцептивные процессы включают в себя фундаментальные структурные элементы, некоторые схемы или конфигурации. Этот принцип действует и в человеческом, и в животном мире. Даже на сравнительно низких стадиях животной жизни экспериментально доказано присутствие этих структурных элементов — в частности, пространственных и оптических структур. Само по себе

осознание отношений не может, таким образом, считаться специфической чертой человеческого сознания. Однако у человека мы находим все-таки особый тип мыслей об отношениях, не имеющий параллелей в животном мире. У человека развилась способность изолировать отношения — рассматривать их в абстрактном значении. Чтобы схватить это значение, человеку необязательно попадать в зависимость от чувственных — визуальных, слуховых, тактильных, кинестетических — данных. Он рассматривает эти отношения «сами по себе», — говорил Платон. Классический пример этого поворотного пункта в интеллектуальной жизни человека — геометрия. Даже в элементарной геометрии мы не ограничены представлением конкретных индивидуальных фигур. Мы не имеем дела с физическими чувственно воспринимаемыми объектами: мы изучаем те универсальные пространственные отношения, для выражения которых у нас есть адекватная символика. Без предшествующего шага в развитии языка такое достижение было бы невозможно. В экспериментах над процессами абстрагирования или обобщения у животных это становится очевидным.

Кёлер успешно показал способность шимпанзе реагировать на отношения двух или более предметов, а не на один отдельный предмет. Сопоставляя две кормушки с едой, шимпанзе в результате предварительного обучения постоянно выбирала большую, при том, что выбранный предмет в предшествующем эксперименте мог быть отвергнут как меньший из пары. Подобная способность реагировать на ближе лежащий, на более яркий, на более синий предмет скорее, чем на отдельную кормушку, доказана. Результаты Кёлера были подтверждены и развиты в последующих опытах. Было показано, что высшие животные способны на то, что может быть названо «изоляцией чувственно воспринимаемых факторов». В экспериментальной ситуации они имеют возможность выбирать отдельное чувственно воспринимаемое качество и реагировать соответственно. В этом смысле животное способно абстрагировать цвет от величины и формы или форму от величины и цвета. В некоторых экспериментах, проведенных миссис Коте, обезьяна — шимпанзе — могла отобрать из набора крайне разнообразных по внешнему виду предметов те, которые имели одно общее

качество; она могла, например, выбрать все предметы заданного цвета и положить их в указанный ящик. Эти примеры, видимо, доказывают, что высшие животные способны к тому, что Юм в своей теории познания обозначает термином «различение разумом». Однако все экспериментаторы, проводившие подобные опыты, подчеркивали также редкость, рудиментарность и несовершенство этих процессов. Даже после того как животные научались различать отдельные качества, они все еще допускали всякого рода забавные ошибки. Если в животном мире и существовали некоторые черты *distinctio rationis*, то они, так сказать, уничтожены в зародыше. Животные не могут развиваться, они лишены бесценной и необходимой помощницы — человеческой речи, системы символов.

Гердер был первым мыслителем, который осознал эту проблему достаточно четко. Он рассуждал как философ-гуманист, стремившийся к постановке вопроса исключительно в «человеческих» терминах. Отбросив метафизический или теологический тезис о сверхъестественном или Божественном происхождении языка, Гердер начал с критического переосмысления самой постановки вопроса. Речь — это не объект, не физическая вещь, которую можно объяснить естественными причинами; это процесс, общая функция человеческого мышления. Мы не можем описать этот процесс психологически — в терминах, которыми пользовались все психологические школы XVIII в. Речь, согласно Гердеру, — не искусственное творение разума; не должна она рассматриваться и как особый механизм ассоциаций. В своей собственной попытке выяснить природу языка Гердер ставит во главу угла то, что он называет «рефлексией». Рефлексия, или рефлексивная мысль, есть человеческая способность выделять из всего нерасчлененного потока чувственных феноменов некоторые устойчивые элементы, чтобы, изолировав их, сосредоточить на них внимание.

«Человек рефлектирует, когда его душевные силы действуют столь свободно, что он может выделить из целого моря ощущений, буруевающих его чувств одну волну и что он может остановить эту волну, сосредоточить на ней внимание, осознавать это внимание. Он рефлектирует, когда из сонной зыби образов, проникающих его чувства, он может сосредоточиться на

момента пробуждения, задержаться произвольно на одном образе, наблюдать его ясно и более спокойно, абстрагировать черты, показывающие ему, что именно это, а не что-либо другое, есть объект. Таким образом, он рефлектирует, когда может не только воспринимать все качества ясно и отчетливо, но и осознать одно или несколько из них как отдельные качества... Благодаря чему возможно такое осознание? Благодаря одной характерной черте или элементу сознания, который вырисовывается с достаточной четкостью и должен быть абстрагирован. Вот когда можно воскликнуть: Эврика! Эта изначальная черта сознания и есть язык души. Так и создается человеческий язык».

Здесь явлен скорее поэтический портрет, чем строгий логический анализ человеческой речи. Гердерова теория происхождения языка остается целиком спекулятивной. Она не исходит ни из общей теории познания, ни из наблюдения эмпирических фактов. Она основывается на его гуманистическом идеале и глубокой интуиции о характере и развитии человеческой культуры. Тем не менее она содержит весьма ценные логические и психологические элементы. Всем тщательно исследованным и описанным процессам обобщения или абстрагирования у животных явно не хватает отличительного признака, отмеченного Гердером. Однако позднее точка зрения Гердера получила неожиданное разъяснение и подтверждение совсем с другой стороны. Недавние исследования в области психопатологии языка привели к выводу, что потеря или серьезные нарушения речи, вызванные повреждением мозга, — не изолированное явление. Этот дефект целиком меняет характер человеческого поведения. Пациент, страдающий афазией или другими, подобными недугами, не просто теряет способность пользоваться словами, соответственно изменяется и его личность. Эти изменения слабо проявляются во внешнем поведении, поскольку обычно такие пациенты ведут себя совершенно нормально. Такие люди могут решать задачи, возникающие в обыденной жизни, могут даже проявлять искусность в решении таких задач. Но они полностью лишены возможности решать проблемы, выдвигаемые специфически теоретической или рефлексивной деятельностью. Они неспособны мыслить общими понятиями или категориями. Лишенные возможности понять

универсалии, они увязают в непосредственных фактах, в конкретных ситуациях. Такие пациенты неспособны выполнить задачу, связанную с необходимостью понимания абстракций. Все это очень знаменательно, ибо показывает нам, что та ступень, которую Гердер называл рефлексивной, зависит от символической мысли. Без символики жизнь человека должна быть уподоблена жизни узника Платоновой пещеры. Жизнь человека должна тогда ограничиться биологическими потребностями и практическими интересами; он не сможет получить доступ к «идеальному миру», который открывается с разных сторон религией, искусством, философией, наукой.

Из всех версий — орудийно-трудовой, психоаналитической, игровой и символической — наиболее разработанной и убедительной выглядит, по моему мнению, символическая. Она дает представление о тайне антропогенеза, разъясняет происхождение культуры в понятиях современной науки, не прибегая к сложным и умозрительным допущениям. В теоретическом смысле концепция Кассирера выглядит вполне логичной. В ней, правда, не содержится попытка раскрыть трансцендентную, сакральную природу культуры. Если из сферы науки выйти в мир религии, философии, то могут, очевидно, возникать и иные версии генезиса культуры. С этой точки зрения важна проблема соотношения культа и культуры.

Сакральные же версии культуругенеза сводятся к представлению о том, что Бог решил создать существо, которое было бы наделено духом, т.е. обрело бы богоподобие. Ангелы ожидали, что для этой цели Бог изберет именно их. Однако Бог избрал обезьяну. Тогда главный ангел обернулся Сатаной. С тех пор между Богом и Сатаной идет спор. Сатана утверждает, что никогда из этой похотливой обезьяны не получится творение по образу и подобию Божьему. Божий промысел стремится к иному..

Несмотря на множество концепций, связанных с культуругенезом, появление культуры остается философской проблемой, таящей в себе загадку и тайну.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Глава 9. Обоснование философской антропологии

Философскую антропологию следует отличать от других наук антропологического характера, которые можно разделить в основном на две категории: одни из них рассматривают те или иные аспекты самого человека, другие пытаются внести свою долю в истолкование человека путем изучения внешних аспектов его жизненных проявлений.

К первой группе относятся сомато-физическая, психологическая, политическая, аналитическая, религиозная и культурная антропологии. При этом следует указать, что приведенная классификация является условной и предполагает возможность существования переходных форм и появление новых областей специализированного знания. Кроме того, перечисленные виды антропологии не всегда являются самостоятельными дисциплинами, часто они составляют лишь подчиненный раздел той или иной частной науки.

От всех перечисленных направлений исследования философская антропология отличается тем, что она занимается не изучением отдельных аспектов или свойств человека, а стремится к постижению общей картины человека. При этом в зависимости от общепhilософских и теоретико-познавательных позиций общая картина человека строится или на основе синтеза данных, полученных отдельными науками (эмпирико-позитивистская точка зрения), или же представляет собой попытку уловить сущностную основу человека независимо от этих наук.

Иной подход к человеку можем отыскать в других конкретных науках, например в культурологии. Так пишет А.И.Пигалев: «...исследовательский интерес культурологии к феномену “человек” в ряде моментов существенно отличается от подходов антропологии (во всех ее многочисленных вариантах), философии, психологии, социологии, истории, этнографии и других наук. Более того, тенденция к рассмотрению человека в качестве приоритетного предмета именно культурологии с ее междисциплинарным подходом во многом обусловлена неудовлетворенностью теми образами человека, которые предлагаются не только социальными науками, но даже философской антропологией и самой философией (в том числе религиозной), претендующей на предельную обобщенность анализа и, следовательно, его результата»⁹⁸.

В чем же тогда цель культурологического исследования? Оно, по мнению автора энциклопедической статьи, не сводится к простой систематизации исторически и культурно обусловленных образов человека и тем более не исчерпывается созданием некоторой предельно общей антропологической схемы, часто претендует на окончательность результата на фоне его стерильной абстрактности, а потому полной бессодержательности. Культурология же, как подчеркивает А.И.Пигалев, видит исходную цель культурологического исследования в выявлении самой возможности исторически изменчивых образов человека и механизмов их взаимосвязи как с культурой в целом, так и с различными ее аспектами.

Изложено категорично и размашисто. Можно подумать, что философская антропология только тем и занимается, что толкует о человеке вообще, игнорируя всякую культурную его обусловленность. К тому же она будто бы претендует на роль единственной порождающей и легитимирующей структуры всех учений не только о сущности человека, но и об истории его становления. Откуда взял А.И.Пигалев все эти необоснованные претензии, якобы свойственные философской антропологии?

Проблема человека, несомненно, является вечной проблемой. Однако философская антропология как направление философского знания сложилась только в XVIII в. Именно Кант явился ее основоположником. Но разве он начал с абстрактной проблемы

человека, игнорируя «культурную обусловленность» антропологических постижений? «Цель всех успехов в области культуры, которые служат школой человеку, — писал он, — применять полученные знания и навыки к миру; но наиболее важный предмет в мире, к которому эти знания могут быть применены, — это человек, поскольку он есть собственная последняя цель»⁹⁹.

Кант подчеркивал, что систематически изложенное учение, предлагающее знание о человеке (антропология), может быть построено с *физиологической* или *прагматической* точки зрения. Физиологическое знание о человеке исследует то, что *природа* делает из человека, прагматическая — то, что *он* в качестве свободно действующего существа делает или может и должен сделать из себя сам. Кант считал всякое теоретическое умствование пустой тратой времени. Прагматическую же антропологию он понимал как знание мира.

Философское постижение человека Кант неизменно связывал с анализом источников культуры. Он отмечал, что характеры, обрисованные, например, С.Ричардсоном или Ж.Мольером, взяты по своим основным чертам из наблюдения за действительным поведением людей, и хотя они по своей степени преувеличены, по качеству он все-таки соответствуют человеческой природе. Можно ли, условно говоря, полагать, что Кант пытался вывести антропологическое знание путем отвлеченного мудрствования? Ведь он писал: «Человек предназначен своим разумом к тому, чтобы пребывать в обществе людей и совершенствоваться в нем с помощью искусства и наук свою культуру, цивилизованность и моральность...»¹⁰⁰.

Не только Кант, но и Ницше пытался также понять человека именно исходя из анализа культуры. Примером не только познания культуры, но и способности прожить в ней может служить его творчество. 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 страдание¹⁰¹.

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»¹⁰².

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? Вячеслав 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 свои направлением водосклон, неудержимо стремившийся к христианству. В тяжбе пророков прошлое оказались не на стороне Ницше¹⁰³.

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 сни-

зилась. 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.

Можно ли отнести упрек А.И.Пигалева философской антропологии как философскому направлению начала XX в.? Можно ли говорить о том, что ей присуще абстрактное философское умозрение, никак не связанное с постижением культуры? Шелер рассматривал животворение духа как цель и предел конечного бытия. По его мнению, культура — это сублимация, т.е. преобразование энергии порыва в своих целях с той или иной степенью интенсивности. Именно человек, по мнению Шелера, стал местом встречи порыва и духа¹⁰⁴.

Если же взять, к примеру, творчество Э.Ротхакера, представителя так называемой культурной ветви философской антропологии, то попытка А.И.Пигалева обосновать некий приоритет культурологии в постижении человека будет выглядеть и вовсе бездоказательной. Ротхакер полагал, что человек прежде всего характеризуется самоцельной активностью, источник которой лежит в его сознании. Он стремился представить в своих философских рассуждениях человека как живую и творческую личность. Человек, по его мнению, — творец и носитель культуры, которая есть источник свободы человека и его активности. Культура, по мнению Ротхакера, это реакция человека на воздействие природы, это способ ориентирования в мире. Человек дистанцирован по отношению к внешнему миру, он открыт миру и в то же время находится в окружающей среде, которая выступает как результат деятельности сознания, пропускающего через свой порог лишь то, что имеет важное значение для жизни индивида. В деятельности человека проявляется

«воля к творчеству», источник которой находится в душе человека. Ротхакер полагал, что человек порождает культуру, а культура создает человека¹⁰⁵.

Философская антропология на всех этапах своего развития стремилась создать целостное учение о человеке, опираясь на конкретные науки, на универсальную культурную практику. А.И.Пигалев пишет: «Для культурологии основным оказывается вопрос, какими типами культуры определяются и оказываются востребованными те или иные образы и понятия человека, по каким причинам и как протекает переход от одних образов и понятий человека к другим, в каких культурах и при каких условиях возможно свободное конструирование этих образов и понятий, чтобы сделать их легитимными и превратить в источник прогнозируемого изменения породившей их культуры»¹⁰⁶.

Но разве Шелер в своей попытке воссоздать историю философской антропологии не руководствуется рассмотрением различных образов человека? Он показал, что один образ человека создан религией (*homo religiosus*). «Человек разумный», «человек-умелец», «человек играющий» – разве это не образы, востребованные конкретной культурой? Неужели Шелер не показал «свободное конструирование этих образов»? Не раскрыл механизм их перетекания из одного образа в другой?¹⁰⁷.

Толкуя антропологическое учение З.Фрейда, можем ли мы пройти мимо его теории культурогенеза? Ведь австрийскому психоаналитику был присущ общеметодологический принцип единства фило- и онтогенеза, предложенный Э.Геккелем. «В применении к анализу культур он означает, что в детстве (онтогенез, индивидуальное развитие) человек в сокращенном виде проходит через те же стадии развития, что и в процессе происхождения культуры, когда он впервые попытался рассмотреть параллельно детство (вхождение в культуру) и становление культуры»¹⁰⁸. В качестве наиболее верных последователей Фрейда в области изучения человека в культуре были В.Райх, О.Ранк, Г.Рохейм. Значительное место антропологическая тема заняла в концепциях М.Мид, Р.Бенедикт, Дж.Долларда. Самостоятельную психоаналитическую концепцию культур разработал К.Юнг. Обновленный вариант истолкования человека на материале культур предложил Э.Фромм.

М. Бубер, формулируя антропологические принципы, естественно опирался на культурологическое знание. Чтобы стать подлинной философской антропологией, писал он, мы должны знать людей настоящего и прошлого — мужчин и женщин, индейцев и жителей Китая, бродяг и императоров, слабоумных и гениев¹⁰⁹. Как менялись образы человека в ту или иную эпоху, Бубер показал с дотошной культурологической точностью.

Стоило ли ради обоснования специфического подхода культурологии к проблеме человека дискредитировать философское знание? Быть может, следует не проводить демаркаций, а, напротив, сближать гуманитарные подходы? Разумеется, простая систематизация фактов не гарантирует постижения человека. Но она оказывается все-таки необходимой, чтобы перейти затем к определенной обобщающей деятельности. Общая антропологическая схема, не наполненная конкретикой, реальными иллюстрациями культуры и истории, бледна и не продуктивна. Однако ни одна философско-антропологическая система не претендует на обобщенность анализа. Каждая из них обладает известной открытостью, подчас предумышленной незавершенностью, сознательной устремленностью к разноликому знанию.

Конечная цель философской антропологии — дать метафизическое объяснение человека, которое соответствовало бы его полному бытию. Ближайшая же ее задача — очертить свой предмет и дать ясную картину того полного бытия человека, которое будет раскрыто. Вопрос «Что есть человек?» допускает, таким образом, две различных интерпретации в зависимости от двух рассмотренных целей. Если исходить из одной интерпретации, то требуется объяснить природу человека, если же исходить из другой, то необходимо выявить феномен человека. Можно обозначить эти задачи как метафизическую и картографическую.

С одной стороны, картография вычленяет предмет для метафизики и, следовательно, должна предшествовать метафизике. Но с другой стороны, картография призвана дать материал для подтверждения метафизических конструкций и тем самым должна следовать за метафизикой. Все же, мне кажется, с методологической точки зрения предпочтительней начинать с

картографии, ибо в противном случае метафизические заключения будут диктовать нам свою волю, и мы будем видеть лишь то, что согласуется с этими заключениями.

Что касается метафизики человека, то мы не должны исключать возможность такого решения, из которого следует, что человек не обладает какой-то определенной природой и что его существование не есть актуализация некоей сущностной структуры. В каждом случае проблема картографии человека не отграничена от проблемы природы человека. Впрочем, даже когда две названные задачи различают, случается, что одну из них оставляют в стороне. Либо отказываются от картографии из-за ее тривиальности, либо от метафизики, считая ее невозможной или бессмысленной.

Возьмем, к примеру, те предпосылки понимания сущности человека, которые выделил К.Ясперс.

«1. Мы могли бы утверждать, что в каждый данный момент времени человек существует как нечто целостное. Он во плоти движется в мире как отдельное существо, он есть вещь, тело в пространстве. Но такой подход — самый поверхностный из всех возможных. Относиться к человеку всего лишь как к физической целостности — значит отрицать человека как такового. Человек как физическое тело — это фрагмент материи, который заполняет собой определенный участок пространства, это нечто утилитарное, деталь механизма и т.п. Но рассматривая человека как физическое тело, я преодолеваю границы биологического представления о целостности соматической субстанции и вступаю в область конкретных данных, которые никогда не бывают тождественны целому. В этом смысле человек не отличается от любого другого животного или растения, да и вообще от мира в целом. Стоит нам задаться целью познания того или иного объекта, как он распадается на наших глазах. Целое — всего лишь идея, одна из великого множества идей.

2. Мы нуждаемся в идее целостности, если хотим осмыслить наш объект как нечто единое. Но понятие единого имеет много различных смыслов. Единое — это простой предмет, то есть объект, который я имею перед глазами, когда мыслю (формальное единство мыслимого). Единое — это индивид, который бесконечен; когда я хочу познать такое единство, она распадается на различные модусы индивидуального существования; по мере того как я его познаю, оно превращается для меня в множество составляющих единств более низких рангов. Наконец, единое — это философская идея *экзистенции*; транс-

цендирующая мысль использует категорию единого для того, чтобы с ее помощью высветить безусловность экзистенции. Познавая, мы улавливаем отдельные единства, но никогда не единство (индивида или экзистенции) как таковое.

3. В акте познания мы овладеваем бытием, только расчленив его на субъект и объект. Иначе говоря, оно дано нам как объект для нашего сознания; нашему сознанию оно представляется уже расчлененным, то есть не таким, каково оно есть само по себе. Следовательно, в эмпирической реальности бытие предстает перед нами только в категориях нашего сознания, при посредстве различных фундаментальных модусов нашего опыта, нашей способности объяснить и понять.

4. Поскольку мы познаем явления, но не бытие само по себе, наше познание сталкивается с некими *границами*; мы делаем их осязаемыми благодаря использованию предельных понятий (таких, как “бытие само по себе”). Предельные понятия – не пустые слова: но они указывают не на какой-либо конкретный предмет, а на объемлющее – то, что лежит в основе меня самого и всего предметного мира.

5. Модусы объемлющего для нас непознаваемы; но мы можем постичь их путем озарения. Объемлющее – это бытие само по себе (мир и трансцендентность); но это также и мы сами. Фундаментальная (и достаточно обычная) ошибка нашего мышления заключается в том, что мы превращаем объемлющее в объект и относимся к нему как к чему-то познаваемому. Но правильнее было бы сказать, что мы умозрительно “соприкасаемся” с ним и можем его представить. Представляя объемлющее, мы не умножаем наше предметное знание, а лишь учимся распознавать границы применимости этого знания. Все объективное проистекает для нас из этого источника; благодаря ему бытие является нам в своих наиболее важных и универсальных и, следовательно, легче познаваемых объектах. Но по мере прогресса нашего знания объемлющее обретает для нас глубину и богатство – оставаясь чем-то неуловимым и не предметным.

6. Объемлющее, на которое нам необходимо пролить свет, многообразно. Это бытие само по себе и бытие, которое есть мы. Для философской рефлексии о “человеческом” главное – осознать себя как “объемлющее, которое есть мы” (как наличное бытие, сознание вообще и дух – разум и экзистенцию).

7. Осознание объемлющего побуждает нас углубить наше знание явлений. То, что доступно познанию и дано нам в феноменах, всегда находится в движении – оно либо выступает на передний план, либо скрывается в тени. С точки зрения философии все познаваемое надделено, так сказать, единым языком – своего рода метафизическим

кодом. Волей к познанию обладает тот, кто умеет распознавать этот язык. Удивление слышащего выражается словами: “Это так”, “Это произошло”), “Это есть”.

8. Подобно другим наукам, психопатология имеет границы; мы должны почувствовать эти границы и представить, в чем состоят неразрешимые загадки этой области познания. В итоге мы свободны ориентироваться в пространстве научного исследования, удержимся в границах науки и тогда, когда перед нами возникнет задача оценить и использовать полученные данные»¹¹⁰.

Понимание человека оказывается разным в конкретные эпохи. Так, в античную эпоху человек видел себя частью заранее заданного порядка, которым в основном определялось его бытие. При этом элементы вечного, космического, объективной цели, всеобщей нормы стояли над элементами субъективно-волюнтаристского, исторически преходящего. На этом этапе антропология могла быть лишь некоторым аспектом всеобщей концепции природы и космоса, а не могла иметь своих специфических задач. Хотя в сократовском «познай себя!» и в тезисе Протагора, гласящем, что человек является мерой всех вещей, уже проявляется интерес к человеческой сущности, однако эти попытки познания ее еще не привели к образованию в философии отдельной науки о человеке.

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

Для философии средних веков характерно стремление к синтезу основных элементов античности и христианства. Хотя человеку как свободному существу, наделенному душой, в царстве бытия отводилось первенствующее место, в то же время признавалось, что он подвластен объективным всеобщим законам. Философия средних веков балансировала между идеей всеобщего порядка (которая представляла одну из ее основ) и идеей индивидуальной неповторимости человека. Это явление нашло свое выражение прежде всего в противоречии между то-

мистским и францисканско-августинским направлениями, причем в последнем момент всеобщего порядка отступает на задний план по сравнению с живой свободной волей человеческого индивида, что, таким образом, сближает это направление – в его наиболее радикальных формах – с номинализмом.

В Новое время, с наступлением Ренессанса и Реформации, поднимается протест против ограничений и стеснений неповторимо индивидуального в человеке общепринятыми порядками и нормами.

На этом этапе индивидуальная человеческая личность осознает свои творческие силы, гордится своей независимостью. И в отношении с Абсолютом человек не хочет быть ограничен институтами и догмами. С персонифицированным Богом он общается теперь как индивидуальная личность, которую нельзя спутать ни с какой другой.

Осознание независимости и творческой силы человека ведет к принципиально новой точке зрения. Если в эпоху Средневековья общепринятый порядок и историческая неповторимость личности выступали как две противоречивые тенденции, то теперь делается попытка конституирования общего порядка исходя из интересов личности.

При этом в результате того, что индивидуализм и номинализм Нового времени отменяют заранее данные законы, принципы и нормы и оставляют лишь множественность индивидуальностей, возникает опасность полного релятивизма. Преодоление этой опасности представляется возможным лишь через конституцию, исходящую от самого субъекта, который в своей свободной деятельности отбрасывает существующие нормы, порядок и принципы.

Особенно яркое выражение находят эти мотивы у Канта и немецких идеалистов. При этом конституирование, корни которого вначале лежали исключительно в индивидуальности отдельного субъекта, все в большей мере принимали на себя обобщенный трансцендентальный субъект, и в конце концов оно превратилось в саморазвитие объективно-идеалистических связей.

По Сартру, человек сам проектирует себя, формирует свою собственную сущность. Центральным пунктом у него является конституирование человека, сопротивление сознания инертной

массе онтологической трясины. Вместо того, чтобы рассматривать человека погруженным в «природу» или во временное историческое становление, Сартр говорит, что сознание само себя конституирует через посредство своих собственных актов. Этому резко противоречит тезис Хайдеггера, гласящий, что хотя субъективность и конституирует самого себя, но через посредство связанных с реальностью трансцендентальных актов. Позиция же Мерло-Понти является в некотором роде компромиссной. Он говорит, что «Я» и мир взаимно конституируют друг друга, и отвергает как сартровское самоконструирование, так и хайдеггеровскую объективную, хотя и временную структуру бытия. По Мерло-Понти, человек *есть*, потому что *есть* мир, но мир *есть* для человека. Имеются существенные несходства во взглядах Сартра, Хайдеггера и Мерло-Понти.

Некоторые феноменологии принимают понятие «философская антропология», другие же его отвергают. Хайдеггер открыто заявляет, что его книга «Бытие и время» может так или иначе служить основанием для философской антропологии. Эту трудность можно кратко обрисовать путем сопоставления Хайдеггера и Шелера. По Хайдеггеру, экзистенция обнаруживает себя через человека, и конкретная человеческая жизнь интересует этого философа лишь постольку, поскольку связана с экзистенцией.

В противоположность Хайдеггеру, Шелер имеет дело с конкретной жизнью человека, а не с его предельным ядром — экзистенцией. Человек у Шелера не просто нечто метафизическое, как у Хайдеггера, хотя, разумеется, мышление Шелера пронизано метафизичностью. Если между Шелером и Хайдеггером в вопросе о философской антропологии существуют разногласия, то весьма вероятно, что таковые имеют место и среди других философов.

Является ли человек только духовным существом, или только материальным, или же является воплощенным духом? Такой подход порочен тем, что метафизик, как бы искушен он ни был в спекуляции и манипулировании категориями, не имеет достаточных средств, которые сдерживали бы и направляли его объясняющий пафос. У него нет понимания того, чему собственно должна соответствовать его метафизическая теория. К примеру, заявление Келли, что «эпохэ» является антиисто-

ричным, столь же затаскано и неуместно, как и выдвинутое против Гуссерля старое обвинение, что он выносит за скобки «экзистенцию». «Выносить за скобки» в феноменологии (как и в математике) не означает отрицать или нарушить социально-исторические или иные связи. Это просто дает возможность рассматривать феномены системно. Аналогичным образом, нет никакой таинственности и в «беспредпосылочности». Как разъясняет Гуссерль, это лишь означает строгое философское требование ничего не принимать в качестве само собой разумеющегося, без критики. Это не значит, что можно обойтись без предпосылок (это немыслимо), но что нужно критически, и радикально критически, оценивать предпосылку, и прежде всего свои собственные.

Взгляд на метафизическую задачу как на невыполнимую имеет несколько вариантов: скептический, кантианский, феноменологический, позитивистский. В каждом из этих случаев вместо метафизики развивается и оправдывается точка зрения, что метафизический подход к человеку невозможен. Например, в трактате Д. Юма приводятся длинные рассуждения о том, что кроме определенного комплекса ощущений мы не можем ничего знать о человеческом «Я». В «Критике человеческого разума» Канта говорится о трансцендентальном единстве апперцепции как о предпосылке феноменальности, спекуляция же о ноуменальном «Я» расценивается как бесполезная. В работе Ж.П. Сартра «Бытие и ничто» онтология человека в конечном счете оказывается лишь категориально оформленным феноменологическим описанием, т.е. просто схематизированной картографией, и метафизический вопрос устранен, как методологически неясный¹¹¹.

Каждый из названных философов намеренно ограничивает свою задачу в отношении философской антропологии и выражает сожаление, что большего не может сделать. Невозможность не означает бессмысленности метафизического рассмотрения человека. Подобного рода философы, во всяком случае, учитывают, что отсутствие метафизики человека является недостатком.

Является ли антропология философской? Компромиссное решение этой проблемы предлагает Поль Рикёр в работе «Свобода и природа», где показывается, что тезис феноменологов о

методологическом и онтологическом приоритете субъективного над объективным должен быть модифицирован вследствие осознания того факта, что бытие человека не может быть уяснено только через феноменологическое описание и что в целях «диагностики» правильности феноменологических описаний необходимо использовать данные эмпирических наук.

Глава 10.

Человек в мире социального познания (Опыт анализа социокультурных различий)

К постановке проблемы

Проблема социальных и культурных различий человеческого познания относительно нова для современной социальной теории. До сих пор она находилась в центре внимания культурных антропологов. Однако у социальной теории имеется свой ракурс и свой подход к изучению социокультурных различий познавательной деятельности человека.

Социальная теория (социальная эпистемология) занимается изучением оснований социального и социально-научного познания (мировоззренческих, биографических, институциональных, идейно-политических, общетеоретических или парадигматических и т.д.). Но есть еще один вид оснований, которые накладывают на картины (модели) социального мира. Это — социокультурные ориентации и различия, латентно присутствующие в любом познавательном акте субъекта. Они действуют спонтанно или автоматически, определяя культурные приверженности субъекта познания тому или иному образу жизни и, в конечном счете, его социокультурную идентичность.

Социальное познание строится внутри себя не только как процесс получения нового знания о социальном мире. Наряду с ним существует и процесс конструирования социальной реальности посредством механизмов социокультурных различий и определений (идентификаций) в конкретной ситуации взаимодействия познающих субъектов.

Напомню, что человек как субъект познания живет в обществе и испытывает на себе постоянно его воздействие. Как член данного общества он совершает перманентный выбор среди множества социально-познавательных ситуаций. И ему помогают в этом процедуры различений, ведущие к установлению различий, функцией которых в свою очередь является самоопределение субъекта, достижение им социокультурной идентичности.

Начну с некоторых пояснений и уточнений. Как известно, различие есть результат различения. Различение (как важнейшая познавательная процедура) в отличие от социальной дифференциации (как естественно складывающегося деления людей по определенным, чаще всего объективным признакам) — это процесс конструирования и символического воспроизводства различий, прежде всего социокультурных различий¹¹². Различения, которые встроены в систему ориентирования человека как опознавательные механизмы, позволяют ему безошибочно определять свое место в социокультурном пространстве и выбирать образ жизни и стиль поведения, стратегию жизни и деятельности. Различая, мы тем самым конструируем наш жизненный мир, выделяя и интегрируя в нем отдельные стороны и грани, соответствующие нашей собственной природе.

Имеются как самые простые (элементарные) социокультурные различия — «я и другой», «свой и чужой» (или «наши и не наши»), «белые и черные», «правые и левые» и т.д., так и более сложные, цивилизационные различия, например, «Запад и Восток», «Север и Юг», «центр — периферия» и пр. Существуют также *метафизические различия*, производимые по способам существования людей в жизненном мире, которые находятся за пределами их повседневного опыта (например, «быть или не быть»).

Социокультурные различия носят дихотомический характер. Они выражаются чаще всего при помощи дуальных оппозиций. В этом, пожалуй, и состоит главный эвристический смысл нашей *концепции социокультурных различий*. Мы всегда, начиная с раннего детства, находимся в ситуации выбора, т.к. перед нами (нашим воображением — «внутренним экраном») незримо присутствует сказочный камень, на котором начертано: «Направо пойдешь... Налево пойдешь...». Но не только мы выбираем, нас также выбирают. Выбирают другие люди, обстоятельства и ситуации. Наши персоны проходят через фильтры социокультурных образцов, правил, норм, ожиданий и предпочтений, симпатий и интересов, и т.п.

Окружающий нас мир наполнен глазками невидимых видеокамер и фотоаппаратов, которые сканируют каждый наш шаг, слово или действие, отображая на своих внутренних табло процессы нашей жизни. Эта информация накапливается, пе-

рерабатывается и трансформируется в общественные мнения, оценки, решения относительно нас и наших близких. Постепенно создается обобщенный социокультурный портрет нашей личности, вырабатывая у людей нашего окружения стратегии и модели взаимодействия с нами. И эта работа невидимого (латентного) окружения проводится благодаря наличию таких механизмов, как социокультурные различия.

Мы конструируем социальную реальность нашей жизни посредством совокупности социокультурных различий, структурируя ее на множество миров. Причем выбор, повторяю, происходит с обеих сторон: мы выбираем и нас выбирают. Равнодействующая этого встречного выбора определяется в каждой ситуации конкретно: результаты социального «сканирования» зависят не только от нашего состояния и познавательного потенциала, но и от установок и ориентаций «невидимых сил» социального мира.

Я избрал достаточно сложный путь анализа социокультурных различий, используемых субъектами в процессе социального познания. Для начала я уточнил значения понятий «различие» и «различение». Далее мне пришлось ввести данные понятия в более широкий контекст анализа дихотомических различий, обоснованных мною в разных работах¹¹³ — «становление — развитие», «конституирование — конструирование», «дилетантизм — профессионализм», «обыватель — публичный человек», «хранитель — демиург», «формальное — неформальное в человеке» и пр. Причем все указанные оппозиции относятся не только к характеристике образа жизни человека как познающего субъекта, но и к анализу его познавательных способностей или качеств.

Так, например, различие между формальным и неформальным подходами к анализу социально-познавательной деятельности человека провести нелегко. И все же ради чистоты жанра портретной зарисовки я постараюсь его определить. Перефразируя Эрика Берна, я бы сказал, что формальное — «дело, которое делают люди в соответствии с общепринятыми правилами», а неформальное — «люди, которые делают дело, различаясь между собой убеждениями и ориентациями». Следовательно, формальное в социальном познании человека — это то, что он конструирует как субъект познания («дело», «работа»,

«профессия», «должность»), придерживаясь определенных (принятых в данном сообществе) «правил игры», а неформальное в нем — то, что он познает в обществе по собственной воле, с учетом своих индивидуальных особенностей и исходя из собственных предпочтений, оценок и убеждений.

Еще раз подчеркиваю, в реальном процессе социального познания человека грань между его формальной и неформальной сторонами провести сложно. Не только человек думает, что он делает «дело», но и последнее «делает» его, формируя его убеждения, знания, установки и предпочтения. Мир дела (работы) человека, связывающий его с другими людьми, определяет во многом его кругозор и познавательные возможности. И все же нельзя отрицать значения индивидуального своеобразия познавательной активности человека, его творческого порыва в жизни, автором которой он является с момента своего второго, социального рождения, выступая в качестве социализированной (социально и профессионально зрелой) личности.

При анализе формальных и неформальных сторон познавательной деятельности человека приходится обращаться к изучению его социальных ориентаций и жизненных стилей. Я полностью отдаю себе отчет в том, что феномен каждого конкретного человека не укладывается в прокрустово ложе концептуальных схем, типологий и методик, которые разрабатываются исследователями. Однако, если не абсолютизировать средства анализа, а рассматривать их как ориентиры, позволяющие отчасти и весьма поверхностно проникнуть в мир социального познания человека, то тогда «всякие средства хороши», лишь бы они помогали решать поставленные задачи. А задач, которые я ставлю и пытаюсь решить в данной главе, всего две:

1) понять логику социокультурных различий на примере дихотомического анализа социально-познавательных ориентаций человека;

2) выявить некоторые особенности социального (социокультурного) конструирования познавательной деятельности человека.

Как и полагается в научной статье, для решения этих задач я буду использовать определенные аналитические средства — *типологические схемы*, в том числе схему анализа социокультурных различий познавательного стиля личности.

Разумеется, для получения более достоверных результатов социально-познавательной деятельности человека необходимо привлекать другие, более «точные» и выверенные в научном плане методы: метод экспертных оценок, метод анализа документов, анализ эффективности поведенческих технологий и пр.

И здесь я вижу две проблемы, которые встают перед любым исследователем, предпринимающим попытку построить модель познавательных ориентаций человека.

Во-первых, при изучении формальных показателей познавательной деятельности человека возникает вопрос о критериях ее оценки. За основу я возьму комбинированные («интегративные») критерии познавательной и социальной зрелости человека, выраженные в его текстах (письмах и других личных документах) и представленные другими результатами его деятельности (личных и деловых встречах, проектах и т.д.).

Мне уже приходилось писать о критериях социальной и профессиональной (научной) зрелости ученых (см. мою статью «К вопросу о критериях «размежевания» и оценки профессиональной зрелости ученых в научном сообществе» // Личность. Культура. Общество. 1999. Вып. 1). В какой-то мере это можно отнести и к оценке социально-познавательной активности всякого человека независимо от его профессиональной принадлежности. Ведь каждый человек является автором собственной картины социального мира.

Так, можно предположить (с высокой долей условности), что существует примерно пять уровней социально-познавательной зрелости человека, которые он проходит (или не проходит) на протяжении своей социальной жизни и которые представлены, прежде всего, в его текстах, других творческих результатах, а также в позициях, которые он занимает в сообществе, а именно: «начинающий исследователь» («любитель»), «продвинутый исследователь» («аналитик» и пр.), «систематизатор», «методолог» («системщик») и «теоретик». Общий критерий их выделения — степень сложности и комбинированности указанных выше функций, результатов и позиций в познавательной деятельности.

На довольно высокой ступеньке «познавательной иерархии» находится «методолог», который свободно ориентируется в познавательном поле, разрабатывая необходимые и недоста-

ющие ему средства и методы работы с проблемами социальной жизни. Он владеет также функциями предсказания и предугадывания. В изучении предмета познания методолог занимает позицию «системщика», т.е. специалиста, способного эффективно применять элементы комплексного и системного анализа.

Более сложная и тонкая работа у «теоретика» («фундатора»), который является одновременно «генератором идей» и их «разработчиком», «систематизатором». Он является создателем оригинальной и принципиально новой картины социального мира, в которую вписываются представления об интересующем его предмете и непосредственном окружении.

В качестве частных критериев сравнения разных типов субъектов социального познания я предлагаю использовать следующие показатели их деятельности:

1) *критерии познавательной зрелости человека* (наличие и тип разработанной картины социального мира, наличие и вид текстов и практических результатов и др.);

2) *критерии социальной зрелости человека* (освоенные им ролевые позиции в социально-познавательной деятельности и освоенные статусные позиции в профессиональном или местном сообществе);

3) *комбинированные критерии познавательной и профессиональной зрелости человека* (степень выраженности способностей человека к профессиональному творчеству, степень освоения и интеграции функций социально-познавательной деятельности и др.).

Во-вторых, неформальный портрет познавательной активности человека выражается, прежде всего, в особенностях его стиля познания.

Впервые свою схему стилевых различий в социально-познавательной деятельности человека я опробовал в статьях «Жизненный мир провинциального человека (опыт анализа социокультурных различий)» (Провинция и столица: центробежные и центростремительные процессы духовной эволюции культуры: матер. Всерос. науч. конф. / Отв. ред. С.М.Климова. Белгород: Изд-во БелГУ, 2006), «Феномен Кирилла Разлогова: взгляд «со стороны»» (Культурологические исследования в Сибири. 2006. № 2(19)), «Два портрета одного человека (формаль-

ное и неформальное в портрете В.Щербины» (Личность. Культура. Общество. 2007. Т. 9. Вып. 1), а также в докладах на конференциях и лекциях-презентациях в ряде городов России.

Можно предположить, что образ жизни проявляется в типовых формах и видовых сходствах жизни людей. Он скорее объединяет людей, чем разъединяет, сближает их позиции, а не приводит к размежеванию.

Совершенно иначе мне представляется характеристика *познавательного стиля* человека. Стиль, как и почерк, трудно подделать. Он несет в себе своеобразие личности, особое сочетание ее качеств и поведенческой манеры. Единицей анализа стиля социального познания человека выступает, на мой взгляд, *социокультурное различие*.

Социокультурные различия как основания стилевых различий в познавательной деятельности человека носят, как правило, условный характер. Они выражаются в нашем случае при помощи дуальных оппозиций. При этом мной выделяются несколько видов стилевых социокультурных различий в социальном познании человека:

1) *различия субъектов познания по избранной или освоенной ими парадигме социального бытия*: становление или развитие;

2) *различия субъектов по отношению к культуре*: хранители-корректировщики и новаторы-демиурги;

3) *различия субъектов в системе координат социального познания «центр – периферия»*: «провинциалы» и «принципалы»;

4) *различия субъектов по моделям социального участия*: «акторы» (исполнители) и «авторы» (режиссеры);

5) *различия субъектов по отношению к публичным делам*: «обыватели» (или «обычные» люди) и публичные люди;

6) *различия субъектов по уровню профессиональной компетентности и социальному опыту*: «профессионалы» и «дилетанты».

Первые три вида я условно отношу к метафизическим различиям. *Метафизические различия* – это различия, производимые по способам познавательного освоения социального мира, которые находятся за пределами их повседневного жизненного опыта. Последние три различия я буду именовать *практическими*, поскольку они коренятся в повседневной практике человека.

Различия субъектов познания по парадигме социального бытия: становление и развитие

Предположение 1. Люди как субъекты социального познания руководствуются принципиально разными способами (парадигмами) бытия в обществе – становлением и развитием.

Я полагаю, что основная причина духовного кризиса как постсоветского, так и западного общества заключается не столько в недостаточности прежних критериев его развития, сколько в исчерпанности самой парадигмы развития.

Идеи развития и прогресса достаточно полно представлены в отечественной философии и науке, а вот идея становления оказалась во многом в стороне от столбовой дороги познания наших философов и ученых. Как известно, данная категория выражает спонтанную изменчивость вещей и явлений – их непрерывный переход и превращение в другое.

Меня интересует в данном случае проблема соотношения становления и развития. За неимением времени попытаюсь наметить лишь общие контуры этой проблемы, как я ее вижу и понимаю в контексте рассматриваемой проблемы. Поэтому я не буду здесь обращаться к античной философии и философии нового времени, где идея взаимосвязи становления и развития оказалась в центре внимания.

Отмечу только, что становление не следует противопоставлять бытию вообще, как это делали некоторые философы прошлого. Оно есть момент бытия наряду с развитием. Становление как «вхождение в присутствие и выход из него» соотносится с небытием («ничто») как отсутствием. Как известно, бытие у Хайдеггера – это «восходящее-являющееся постоянное присутствие» в мире. Следовательно, вхождение и восхождение суть атрибуты становления, а не бытия.

Поэтому более обоснованной мне представляется традиция разделения бытия на *актуальное*, ставшее бытие (бытие как развитие) и *потенциальное*, совершающееся, еще не ставшее бытие (бытие как становление). Становление не совпадает по смыслу с развитием. Имеется несколько существенных различий между ними, которые привносят новые смысловые оттенки в изучение социокультурных миров познающих субъектов.

Первое. Становление человека как субъекта познания не имеет конца (оно представляет собой непрерывный процесс преодоления предела), развитие же конечно (оно всегда есть, или уже стало).

Развиваться — это значит быть в мире, иметь присутствие где-то или в чем-то, обладать наличным бытием, осуществиться. *Совершать* (становиться) — это действие или процесс восхождения, т.е. переход в наличное бытие из возможности в действительность.

Таким образом, развитие есть актуализация становления и реализация одной из множества возможностей, заложенных в нем. Развивающийся субъект познания проходит все ступеньки карьеры (научной, преподавательской и пр.), например, от студента университета и аспиранта до профессора, руководителя научного направления или подразделения. Его вектор развития определен заранее и сопровождается нормативными процедурами (защита диссертации, конкурс на замещение должностей, выход монографий и учебных пособий и т.п.). Его познавательная и творческая активность в социальном плане имеет периоды роста, достижения пика, а затем постепенного спада и прекращения. Каждый период имеет не только нормативные рамки, но и показатели престижности, критерии успеха, свидетельствующие о социальной значимости того или иного акта развития познающего субъекта.

Познавательная активность становящегося субъекта не имеет вертикального измерения. Это — движение вширь или вглубь, а не вверх-вниз. Это восхождение не по социальной (служебной, иерархической лестнице), а по духовной лестнице, восхождение, у которого нет конца. Становление не нуждается в общественном признании и оценке. Оно есть процесс «внутреннего» движения личности в лабиринтах познания. В нем важна не оценка (отнесение к ценностям), а саморефлексия познающего субъекта, стремящегося познать новое и неизведанное в социальном мире.

Получается парадокс: развитие — это приближение смерти или постепенное умирание (как известно, период роста всегда сменяется зрелым состоянием, а последнее переходит в увядающее состояние и так до самого конца), становление же есть

набор высоты в духовном плане, оформление совершаемого без желания обрести собственную или социальную значимость, закрепить результаты своего движения в социальном мире в виде официальных и почетных постов, научных званий и наград.

Еще раз повторюсь: *развитие познающего субъекта имеет дело со ставшим* (уже совершенным) или нормативно заданным, становление — *со становящимся* (совершаемым) или субъективно желаемым. Развитие, как правило, оформлено в формальных результатах познавательной деятельности (должностях, званиях, книгах и пр.), других критериях измерения социальной значимости жизни субъекта. Становление же есть жизненный порыв познающегося субъекта, растянувшийся на всю жизнь. Это — бесформенное движение, движение по сути, а не по форме, содержательное наполнение совершаемого в процессе познания.

Второе. Становление и развитие по-разному определяют перспективы и горизонты личностного роста познающего субъекта.

В мире формальных, безличных отношений, которые я называю вслед за Ю. Хабермасом системным, становление невозможно как свободный выбор возможностей в духе Сартра. Здесь царит целерациональная логика развития.

Место назначения становления — жизненный мир, т.е. сфера повседневных коммуникаций, смыслом которых становится общение и достижение взаимопонимания. Именно там познающий субъект утверждает себя как творческая индивидуальность. Можно предположить, что социальное становление субъекта в качестве свободного существа происходит в гражданском обществе.

Становление есть потенциальное бытие познающего субъекта, не раскрывшееся и не реализованное до конца, т.е. еще не ставшее. Это — открытый путь в мире познания, предоставляющий субъекту веер возможностей для творческой самореализации. Развитие же, как правило, есть закрепление одного вектора движения, оформление результатов уже ставшего, достигнутого. Оно является венцом творения как раскрывающей в полной мере свой потенциал здесь-и-теперь реальности. Поэтому развитие идет скачками, взрывообразно, по нарастающей или по спирали, а становление внешне проявляется как полноводная река с сильным течением и холодными, освежающими ключами.

Третье. Становление и развитие имеют разное отношение к проблеме нравственного совершенства человека как познающего субъекта.

Как известно, совершённое и совершенство – слова однокоренные. Становление касается совершенства субъекта, развитие же относится к уже совершённому им, т.е. плодам его деятельности, получившим свою форму, ставшим реальностью «для-себя-и-других».

Совершенство же вытекает из стремления личности быть самой собой. Это – удел немногих, т.к. мало кому удастся совершать, не прекращая своего становления. В развитии же человек, как правило, уходит от себя. Он стремится стать, осуществиться, обрести социальную значимость, не замечая того, что постепенно он теряет самого себя, перестает им быть.

Следовательно, развитие имеет пределы, определяемые рамками достигнутого. Не случайно поэтому человек, добившийся в своей жизни успехов и славы, оказывается зачастую перед вопросом: а что же дальше? Многие, не решаясь ответить на этот вопрос, несутся дальше по колее развития, ставя новые цели и получая все новые и новые внешние результаты. Это «дурная» бесконечность, ведущая в никуда, а точнее – в ничто.

Становление как восхождение есть постоянное и неустанное расширение пределов развития, снятие замкнутого телеологического круга – «цель – результат». Ведь смысл развития в достижении, а смысл становления – в самом процессе совершенствования, в выходе за рамки наличного бытия, в осуществлении возможности снова быть самим собой или другим, не похожим на себя, оставаясь при этом самим собой.

Таким образом, мы навязали жизненному миру логику развития, свойственную системному миру. В становлении познающий субъект реализует себя как незавершенное существо, ведущее спор с вечностью, в развитии же – как смертное существо, устремленное к своему концу через конечные системы знания и опыта.

Поиски социальных критериев изменения жизненного мира в рамках парадигмы развития ведут в тупик. Жизненный мир не развивается в том смысле, что и мир формальных сис-

тем. Он конституируется (самосовершеншается) в процессе становления человека, раскрытия его творческого потенциала, открывая все новые и новые горизонты его познания.

Чтобы быть в становлении, надо перестать «казаться» и «иметь», к чему нас обязывает парадигма развития. Но это уже предпосылка для начала следующего сюжета.

Различения субъектов познания по отношению к культуре: хранители-корректировщики и новаторы-демиурги

Предположение 2. В мире социального познания удивительным образом сосуществуют и уживаются между собой разные типы субъекта – традиционный и модернистский (или креативный, постсовременный). Причем часть познающих субъектов продолжает соединять в себе черты традиционного и постсовременного человека, а другая часть выражает сущностные характеристики креативной личности, свойственной обществу модерна.

В этой связи у субъектов познания, придерживающихся парадигмы становления, есть определенное культурное преимущество перед теми, кто следует парадигме развития. Если вторые субъекты являются продуктом развития современной, индустриальной цивилизации, то первые – незавершенный продукт культуры модерна. Им еще предстоит стать, чтобы в полной мере реализовать свой потенциал.

Исследование эволюции человека в контексте культуры в отечественной и западной науке несмотря на свою актуальность не получило широкого распространения. В большинстве публикаций, вышедших за последние годы, преобладает сравнительный подход к изучению состояния и динамики социокультурных явлений.

Какова же роль культуры в формировании человека как субъекта социального познания? В научной литературе по проблемам модернизации выделяют обычно четыре типа культуры и соответствующие им типы личности: доклассическую или традиционную (V–XIV вв.); классическую или современную, модернистскую (XV–XIX вв.); неоклассическую, неосовременную или позднемодернистскую (XX в.); постнеоклассическую или постсовременную (конец XX в. и далее)¹¹⁴.

Моя же гипотеза заключается в том, что в современном мире сосуществуют в смешанном виде все типы культуры, когда-либо созданные человечеством — традиционная, модернистская, позднемодернистская и постсовременная. Причем парадигма развития используется преимущественно в модернистской и позднемодернистской культурах, а парадигма становления — в традиционных и постсовременных. Следовательно, субъект социального познания, придерживающийся парадигмы развития, существует в социокультурных мирах модерна, а сторонник парадигмы становления реализует себя в традиционной и постсовременной культурах.

Тип человека как познающего субъекта определяется нами в зависимости от двух основных факторов — природы и культуры. Если природа рассматривается в данном контексте как *поле объективных возможностей человека*, «внешняя» арена его жизнедеятельности, то культура характеризуется в большей мере как пространство или *сфера свободной самореализации его существенных сил* и утверждения его позиции в мире как центральной, основополагающей.

Понятия «культура» и «свобода» взаимосвязаны между собой. Мы исходим из допущения, что чем больше степень свободы у человека, тем выше уровень культуры, и наоборот. В известном смысле культура есть способ взаимодействия человека с природой («первой» и «второй»), расширяющий его творческие и репродуктивные возможности самореализации.

Свобода человека — это культурное, «искусственное» явление. Она возникает вместе с появлением самой культуры. Однако последняя не только расширяет рамки свободы, но и ограничивает их. Культурная детерминация человеческой жизни осуществляется посредством установления правил, норм, ценностей, традиций, других ограничений. В этом смысле культура уподобляется природе как источнику жизни, устанавливающему физические, биологические и технические границы человеческого бытия. Но если в природе жизнедеятельность человека ограничена наличными условиями жизни и определенным набором доступных ему ресурсов, то в культуре таким ограничителем выступает свобода другого человека, которая защищена законами, правилами, нормами и т.д.

По мере движения от одного социокультурного мира к другому изменяется характер, содержание и границы его свободы. В традиционной культуре социальная свобода охватывает все то, что не противоречит существующим традициям и служит их воспроизводству. В мире модерна она локализуется в основном в сфере производства и потребления жизненных благ. В постнеоклассический (постмодернистский) период свобода становится достоянием людей, стремящихся к принятию реальности (а не к преобразованию, утилитарному использованию) и диалогу с ней. При этом предпочтение отдается не продуктивной и производительной деятельности человека, а его способности организовывать и поддерживать разнообразные (биосоциальные, информационные, обменные и пр.) связи с окружающей средой как средой его обитания.

Вместе с характером человеческой свободы исторически изменяется культурное содержание процесса социального познания. Свобода традиционного человека имеет «потустороннее», вземное значение. Она воплощена в его мифологических и религиозных представлениях. Иллюзия свободы дополняется и усиливается богатством и полнотой переживания настоящего. Человек ощущает себя свободным, лишь будучи выразителем мифов, преданий, верований, получивших свое закрепление в традициях и обычаях данной культуры. Следовательно, так понимаемая свобода не выходит за пределы традиционных образцов (религиозных догматов и пр.). Она находится в жестких тисках традиций и традиционного мировоззрения. Человек, вырвавшийся из этих тисков в ходе социального познания, становится «социально опасным», неудобным (например, еретиком, раскольником) или отверженным, «некультурным» (отшельником, бродягой).

Таким образом культура представляет собой «естественное» убежище для традиционного субъекта познания. Она естественна в том смысле, что последний рассматривает ее как свою собственную «природу» и не отличает себя от нее. Преобладание сельского труда, общинное хозяйство, земля как основное средство жизнеобеспечения все больше сближали человека с природой. Кроме того, культура данного периода является формой существования традиций, обычаев, ритуалов, в которых (или посредством которых) человек вел свое естественное существование.

В культуре классического периода свобода обретает новый смысл и практическое значение. Она становится не только желаемой (иллюзорной), но и легитимной, реальной. В этот период свобода утверждается как культурное достояние, а сама культура рассматривается как поле свободной деятельности людей, ограниченное только рамками морали и права. Призывы к свободе культуры уже связываются с требованиями культуры свободы.

Классическая, современная культура обладает в большей степени искусственностью (с точки зрения восприятия и познания ее человеком), чем традиционная. Человек все больше чувствует себя отчужденным и «заброшенным» в искусственном мире культуры. Ему противостоят в культурной форме им же созданные изобретения или продукты. Сотворенная человеком «вторая природа» предопределяет во многом способы удовлетворения его потребностей и возможности свободного творчества.

Еще одно принципиальное отличие современной культуры по сравнению с традиционной заключается в растущей дифференциации и непрерывном усложнении ее форм. Прежняя культура характеризовалась синкретичностью и аморфностью, относительной целостностью и неисторичностью. Для культуры классического периода характерны такие свойства, как гуманизм, рационализм и историзм. Гуманизм связан с утверждением пространства личной свободы человека в реальной жизни, рационализм подчеркивает субъективную роль человека в обретении свободы, а историзм указывает на направленность культурного развития в сторону расширения прав и свобод людей (признание человеческого и культурного прогресса). Именно в данное историческое время появляются реальные предпосылки для формирования личности и культуры современного типа.

Современный человек — это, прежде всего, свободный человек, который несет в себе такие свойства, как интерес ко всему новому, постоянную готовность к изменениям, разнообразие взглядов, ориентация на значимую информацию, рациональное использование времени и имеющихся в его распоряжении ресурсов, личное достоинство, партикуляризм и оптимизм¹¹⁵. Все это определяет в значительной мере содержание его социального познания. На первый план выступают не демиурги культуры, а ее хранители-корректировщики.

Следовательно, надо полагать, что соответствующие изменения происходят как в самой современной культуре, так и предлагаемых ею способах и стратегиях предметно-символического освоения социального мира.

Различия субъектов в системе координат социального познания «центр – периферия»: «провинциалы» и «принципалы»

В социальном познании существуют разные стратегии, реализуемые в зависимости от приближенности или удаленности от центров (источников) информации и общественного дискурса. Приведу еще одно различие, которое часто встречается в познавательной практике субъектов. Оно связано с необходимостью уточнения термина «провинциальный».

Термины «провинциальный», «провинция» и провинциализм» (лат. *provincialis, provincia*) используются мной не в негативном смысле, т.е. в значении «отсталый, наивный, простоватый, находящийся в захолустье, в удалении от культурных центров и благ», и даже не в буквальном, географическом значении – как «относящийся к провинции», территориально (а не культурно) удаленный от административного центра – столицы, областного города и пр.

Термин «провинциальный», с моей точки зрения, определяет высокую меру закрытости людей миру, их связанности и сопряженности с традициями места и времени (эпохи), погруженности в традиционную (немодернистскую) культуру. Поэтому это – скорее социокультурная, а не морально-этическая или географическая характеристика людей, их образа жизни.

Провинциализм в моем понимании характеризует образ жизни людей, их нравы, обусловленные не их отсталостью и неразвитостью или удаленностью от столичного или регионального центра, а скорее факторами культурного характера – оторванностью от «большого» мира, периферийностью процессов жизнеобеспечения и информационных потоков.

Наконец, *провинциальный человек* – это не просто человек, живущий на большом расстоянии от административного и культурного центра (в буквальном смысле – «человек из провинции»)

и в силу этого обстоятельства вынужденный вести относительно замкнутый и обособленный образ жизни. Провинциал отличается от других людей, прежде всего, своей укорененностью в традиции того края (места), в котором он живет. И это делает его необычайно адаптивным и устойчивым типом человека.

Ведь провинциальным человеком можно быть и в столице, ведя замкнутый и ограниченный (в культурном и информационном отношении) образ жизни. Например, группа лиц с высшим образованием, проживающих в Москве и деградировавших по причине алкогольной зависимости, куда более провинциальна и периферийна, чем коллектив учителей сельской школы Бурятии, участвующих в международных проектах и общероссийских экспериментах. То же самое можно сказать и о корпоративном сообществе преподавателей столичного вуза, не желающих осваивать новые образовательные технологии или осуществляющих чрезмерно жесткий (граничащий с произволом) контроль над деятельностью студентов.

Противоположностью провинциала как человека, погруженного в пространство местных традиций, нравов и оторванного от общестрановых и мировых тенденций культурного развития, является, с моей точки зрения, не столичный человек, далеко не всегда находящийся в центре событий и культурных процессов, а особый тип субъекта социального познания — *принципал*.

Принципал (от лат. *principalis* — главный) — термин, используемый преимущественно в финансовом деле для обозначения лица (как правило, основного должника), от имени которого действует агент. Я буду использовать другое значение этого термина («принципал как глава, хозяин»), расширяя и уточняя его социокультурное содержание. В этом смысле принципал есть главное действующее лицо («хозяин жизни»), олицетворяющее собой традицию и устанавливающее «правила игры», которые являются обязательными для других участников и, прежде всего, провинциалов, придерживающихся данной традиции.

Существенное различие между принципалом и провинциалом как противоположными типами познающих субъектов определяется мной по основанию: центр — периферия пространства социального познания. Если провинциал не произво-

дит традицию, а лишь поддерживает ее, оставаясь на периферии социокультурного пространства, то принципал создает (символически конструирует) данное пространство, находясь в центре событий, значимых для большинства людей. В то же время нельзя рассматривать провинциала как культурного маргинала. Он интегрирован в тело культуры даже сильнее, чем принципал, стремящийся порой нарушить сложившееся равновесие. В этом смысле провинциал — основной хранитель социокультурного пространства и сторонник традиционной модели социального познания, а принципал — его возмутитель и разрушитель.

Перейдем теперь к характеристике практических социокультурных различий, проявляющихся в процессе социального познания человека.

Различия познающих субъектов по моделям социального участия: «акторы» и «авторы»

Предположение 4. Субъекты социального познания различаются между собой выбираемыми ими моделями социального участия, а также возможностями влияния на происходящие в обществе процессы.

В онтологическом плане следует различать в обществе процессы *конституирования* (сфера естественного или спонтанного, т.е. самопроизвольно совершающегося в обществе, в том числе поддержание традиций) и процессы *конструирования* (сфера рационального в обществе, т.е. ориентированного на создание и преобразование искусственных объектов, в том числе социокультурных инноваций).

Перефразируя слова И.Канта, можно сказать, что, с одной стороны, есть то, что совершается в обществе до или вне прямого вмешательства людей, т.е. то, что делает с обществом его собственная природа, уже сложившиеся в нем традиции, нравы и обычаи (*процессы социального конституирования*); и, с другой — есть то, что происходит в нем под влиянием их целей, действий, проектов и технологий, т.е. то, что делают с обществом сами люди как субъекты деятельности и взаимодействия (*про-*

цессы социального конструирования). Спонтанность имеет отношение к природе социальной реальности, воспроизводству социокультурных образцов, а рациональность — к возможностям ее выражения в познании и в практике субъектов.

Можно предположить, что в этих процессах познающие субъекты, придерживающиеся разных парадигм бытия в мире (становления или развития) занимают различные позиции: одни из них выступают, главным образом, как *акторы*, реализуя себя в процессах социального конституирования в качестве носителей социокультурных традиций, а другие проявляют себя преимущественно как *авторы*, т.е. создатели социальных проектов или главные инициаторы социальных изменений.

Акторы как первая категория субъектов социального познания существуют чаще всего в логике становления — открытого в познавательном и практическом плане процесса развертывания родовых сил и способностей. Они не стремятся изменить мир, перестроить его по собственным правилам или подчинить своим интересам. Они просто живут в нем, выступая в роли наблюдателей и постигая тем самым шаг за шагом тайны социального бытия людей, неведомые или недоступные для людей, стремящихся изменить социальный мир в корне или перестроить его на собственных основаниях и принципах.

Авторы (социальные конструкторы) чаще всего придерживаются парадигмы развития с присущими ей достиженческим духом и ориентацией на признание окружающих. Для них, в отличие от акторов, актуальным является право собственности не только на материальные объекты (посредством их присвоения), властные структуры (посредством овладения контролем над дефицитными ресурсами), но и на интеллектуальную продукцию — научные достижения, произведения литературы или искусства, социальные нововведения (через освоение и внедрение новшеств) и т.д.

Таким образом, акторы выбирают модель стабильного и равновесного существования социального мира, проникая постепенно в глубь изучаемых явлений, а авторы предпочитают использовать конструктивистскую модель социального познания, непрерывно вмешиваясь в социальную реальность и навязывая ей свои «правила игры» и познавательные стандарты.

Первые имеют дело с реальностью как таковой, тогда как вторые отвергают эту реальность, подменяя ее собственными представлениями и стандартами, т.е. искусственной реальностью.

Различение субъектов познания по отношению к публичным делам: обыватели и публичные люди

Предположение 5. В реальной жизни субъекты социального познания выступают, с одной стороны, как обыватели, пребывающие в позиции наблюдателей и потребителей информации, а с другой, как публичные люди, находящиеся в гуще событий и заявляющие о себе постоянно в публичной форме.

Можно предположить, что существует два измерения жизненного мира людей: публичное и обыденное. Публичное (событийное) измерение жизненного мира предназначено для демонстрации другим участникам жизненного процесса и находится в сфере их повышенного внимания или является по тем или иным причинам предметом их интереса. Обыденное измерение имеет латентное, «внутреннее» назначение, не выходящее за рамки текущей жизни людей.

Главными фигурантами представленных выше измерений жизненного мира являются соответственно обыватель («обычный человек») и публичный человек. В данном случае мы будем понимать под обывателем типичного представителя конкретной социальной общности. Ключевыми терминами при определении данного термина выступают слова «бывать», «бывал». Когда говорят «мы там были», то имеется в виду именно данный смысл проживания человеком конкретной ситуации в жизненном мире.

Но есть и еще один смысл слова «обыватель». Это характеристика степени присутствия или участия в общественной жизни, открытость его жизненного уклада. Так вот: «бывать» — это еще не значить «быть», т.е. быть полноценным и полноправным субъектом социальных отношений и творцом собственной жизни. Это, скорее, находиться рядом, недалеко от «столбовой дороги», от магистрали, по которой проходят основные ресурсы, распределяемые и направляемые на цели главных субъек-

тов — принципалов как «хозяев жизни», представляющих мир формальных систем и обладающих всей полнотой влияния, информации и богатства.

Обыватель — это человек толпы, массовый индивид, стремящийся затеряться в огромном жизненном пространстве, стать незаметным в этой жизни и в завершение ко всему и не желая того — «подкормкой» для больших рыб в человеческом океане.

С точки зрения социального познания обыватель сродни наблюдателю. Он наблюдает как бы со стороны за тем, что с ним и ему подобными совершается. Наблюдает вяло, пассивно, как будто все то, что с ним происходит, его по-настоящему не касается.

В какой-то мере жизненный мир большинства российских людей — это большая наблюдательная комната, панорама с одним входом и одним выходом, повлиять на качество и порядок изображаемого в которой практически невозможно. С точки зрения обычных людей возможна только одна стратегия социально-познавательной деятельности: нужно продолжать наблюдать, в том числе наблюдать то, как изменяются общественные и нравственные устои, или то, как в потоке массовой пропаганды исчезает подлинное лицо свободного человека.

Но если есть обыватель, то должна быть и противоположная ему по статусу и стратегии социального познания фигура. В нашем случае это — *публичный человек*, т.е. человек, который находится всегда на виду, купается в лучах славы и общественного внимания. Он живет в меньшей степени частной, обособленной жизнью, не предназначенной для открытой демонстрации, чем публичной жизнью, которая призвана держать в завистливом напряжении толпу обывателей.

Публичный человек вступает в брак по расчету со средствами информации. «Эфирное время» становится его жизненно необходимым ресурсом. Он все время живет на виду, поддерживая постоянно образ «большого», известного человека и подчиняясь логике развития виртуальной реальности. Его поведение регулируется законами и правилами жанра публичной жизни.

Казалось бы, все основные и значимые действия происходят на арене театра «большой жизни» публичных людей, т.е. тех, кого преподносят нам средства массовой информации в каче-

стве главных героев сегодняшнего дня со всеми присущими им символами благополучия — богатством, властью, влиянием. Их мнения и оценки становятся определяющими в общественном дискурсе. К ним прислушиваются и с ними считаются, тогда как точка зрения обывателей практически не интересует широкую общественность. К ним обращаются лишь за подтверждением уже сложившихся представлений.

Разумеется, не стоит упрощать реальную картину жизненного мира человека, введя в него только двух фигурантов социального познания — обывателей и публичных людей. Имеются еще и немногочисленные группы людей, не вписывающихся в социальную панораму — активистов, защитников прав, общественных лидеров, ученых, стремящихся обратить внимание на острые и злободневные проблемы нашего общества, равно как на собственное благополучие и удаленность от ресурсных центров. Но они находятся в силу различных причин на периферии общественной жизни, не оказывая существенного влияния на ее публичную сферу.

Единственным представителем жизненного мира, способным в силу инертности формально противостоять системной экспансии авторитарно-бюрократического государства, оказывается, как это ни парадоксально звучит, фигура обывателя, занимающего во все времена позицию наблюдателя. Но пока на его место не придет гражданская личность, в обществе будут царить отчуждение и хаос, дополняемые всеми издержками и наследием тоталитарного прошлого.

Наша беда состоит в том, что у нас нет гражданской личности с выраженной познавательной стратегией, а ее место занял во многом обыватель, пассивный наблюдатель. Время требует осмысленных действий, на которые не способны ни обыватель, ни публичный человек. Нужны автономные субъекты, свободные личности, выступающие в качестве экспертов от имени гражданского общества.

Следовательно, обыватель или обычный человек, пребывая в невидимых, латентных слоях жизненного мира, вынужденно сохраняя свою социальную маскировку, находится на одном полюсе социокультурного пространства, а публичная

личность, находящаяся в центре публичного пространства, — на другом. При этом они руководствуются разными стратегиями социального познания — наблюдение и публичный дискурс.

Различения субъектов познания по уровню профессиональной компетентности и жизненному опыту: «профессионалы» и «дилетанты»

Наконец, перейдем к рассмотрению еще одного типа практических социокультурных различий, содержащихся в моделях социального познания человека.

В профессиональной сфере модели социального познания можно разделить на модели профессионального мастерства (профессионализм) и модели дилетантства (дилетантизм). Основаниями для их выделения могут служить, с одной стороны, уровень компетентности человека в решении проблем социально-познавательной деятельности, а также его социальный опыт (объективный критерий), а с другой — особое восприятие и постижение социального мира, характерное для различных представителей данной профессии (субъективный критерий).

В рамках модели *профессионального мастерства* (профессионализм) человек стремится стать мастером, настоящим знатоком дела и ценителем своей профессии. Подобно булгаковскому Мастеру, он пишет роман своей профессии глубоко и серьезно, погружаясь в него настолько, что появляется опасность истощения жизненных сил, их необычайного перенапряжения. Представители данной модели превращают свою жизнь в творческую лабораторию или мастерскую. Они полностью отдаются профессиональному творчеству, доводя его до уровня совершенства и искусства.

Профессиональное мастерство достигается путем нелегкой, порой изнурительной и рутинной работы. Ведь быть настоящим мастером своего дела — это значит освоить и изменить ее настолько, что она становится своего рода произведением искусства. Это требует от ее автора глубокого знания дела своей жизни и соот-

ветствующих познавательных навыков и умений. Чаще всего подлинными мастерами (профессионалами) являются выдающиеся представители науки, литературы и искусства.

Модель *дилетантства* выделяется в связи с особым мироощущением, характеризующим либо личность, которая сознательно занимает позицию дилетанта, либо человека, который, не будучи способным к данной деятельности, неосознанно выбирает ее в качестве линии своей жизни. В первом случае дилетантство есть форма творческой самореализации личности, во втором — результатом некомпетентности и неправильного выбора вида профессиональной деятельности. Первые — это маргиналы в данном профессиональном сообществе, выполняющие важную роль, вторые — случайные люди, наносящие вред своей профессии.

Поэтому следует различать два типа дилетантизма: профессиональная некомпетентность и творческое дилетантство (профессиональная маргинальность).

В отличие от первого представления о дилетантстве как любительском занятии, для которого свойственно поверхностное знание предмета деятельности, содержание второго типа мы определяем, исходя из значения латинского слова «*delecto*», что означает буквально «услаждать», «развлекать», «забавляться».

При таком понимании дилетант есть человек, который ищет и находит в жизни наиболее интересные, привлекательные, доставляющие ему и окружающим его людям истинное духовное наслаждение моменты. Иначе говоря, дилетант — это человек, прибегающий к непривычным и нетрадиционным формам самореализации и отличающийся от большинства людей своей повышенной любознательностью, увлеченностью, желанием лучше разобраться в себе и других.

Однако дилетантство как стратегия и практика социального познания есть не просто занятие, доставляющее удовольствие человеку, но и особый образ жизни. Это — такой способ постижения социального мира человека, который помогает ему преодолеть чувство психологической неудовлетворенности и ощущение «суетности» жизни и одиночества.

В модели дилетантства социальная жизнь рассматривается субъектом в контексте стремления к вечному блаженству и высшему наслаждению, которые достигаются в процессе увлека-

тельных занятий и необычных дел. Дилетанту, занимающую эту позицию в обществе, чуждо само понятие «работа» Для него характерно целостное отношение к жизни: он не принимает общепринятое деление творчества на работу, досуг и прочее, а воспринимает его как единое целое.

В этом смысле дилетантство — это особое мировоззрение и мироощущение, служащее альтернативой не только всему привычному, традиционно устоявшемуся и обыденному, но и профессиональному творчеству. Поэтому дилетантом может стать далеко не каждая творческая личность. Чтобы стать дилетантом в данном смысле, надо перестать быть «работником», «профессионалом» в узком смысле этих слов.

С этой точки зрения негативный образ дилетанта, сложившийся в нашей литературе, должен уступить место представлению о нем как жизнерадостном и необычном человеке, который любит жизнь, людей, а также все то, что украшает и улаживает жизнь, делает ее интересной и привлекательной; он создает свой неповторимый социальный и жизненный мир, даря его себе и людям как бесценное сокровище.

В современной жизни такое понимание дилетантства, как и стратегии социального познания вообще, не находит широкого распространения ни в науке, ни в практике. Это связано, в частности, с тем, что современное общество еще не создало необходимых условий для полноценного и разностороннего творчества личности. Примеры дилетантства (в указанном нами смысле) следует искать среди тех, кого по праву называют «свободными художниками». Их отличает широта и оригинальность мышления, склонность к восприятию и инициированию нововведений, умение распорядиться своими творческими дарованиями и способностями, отсутствие комплексов и психологических ограничений, легкость в общении и разносторонняя эрудиция.

Следовательно, профессионализм и дилетантство являются еще одной дихотомической парой в социально-познавательной деятельности человека, определяющей разнообразие его познавательных стратегий в современном обществе.

Вместо выводов

Итак, для сравнительного анализа моделей социального познания человека предлагается использовать подход, основанный на изучении *социокультурных различий и их результатов — различий*. Согласно ему:

— люди руководствуются в процессе познания социальной жизни *правилами различения*, чтобы получить различия, необходимые им для успешного ориентирования в социокультурном пространстве;

— *различения* — это своего рода опознавательные механизмы, встроенные в систему ориентирования человека в социальном мире;

— необходимость в различении возникает в проблемной социальной ситуации субъекта;

— *различие* есть результат различения — процедуры осуществления выбора альтернатив в проблемной социальной ситуации;

— *социокультурные различия* — это различия, обусловленные отношением людей к данной культуре (их идентичностью) и возникающие в проблемных ситуациях «здесь и теперь»;

— социокультурные различия подразделяются условно на метафизические и практические; *метафизические различия* — это различия, производимые по способам познания социального мира, которые находятся за пределами их повседневного опыта (различия по избранной парадигме социального бытия, по способу отношения к данной культуре и пр.); *практические социокультурные различия* формируются в рамках познавательного освоения человеком своей повседневной практики (различия по отношению к публичным делам, по уровню компетентности и др.).

Разнообразие познавательных стратегий конкретного человека определяется во многом набором социокультурных различий, которые он не только осознает, но и активно использует в своей повседневной практике для успешного или адекватного ориентирования в социальном мире.

Глава 11.

Методология гуманитарного мышления

В современной философии очевиден весьма продуктивный процесс рефлексии над идеалом науки. Он уже не рассматривается как единственный, поскольку рождаются типологически различные представления о специфике научного знания. Так, В.М.Розин выделяет три несовпадающих модели науки — «античную», «естественнонаучную» и «гуманитарную»¹¹⁶. Последний в этом перечислении идеал науки противопоставлен естественно-научному дискурсу. Гуманитарные науки осмысливают не природу как таковую, а некую гуманитарную реальность. В тех рефлексивных отношениях, которые складываются в этом процессе, сам исследователь и те феномены, которые он постигает, относятся к одной реальности — культуре, духу, сознанию, человеку. Именно поэтому невозможно «разъять» исследователя и его объект. Гуманитарные знания прямо или опосредованно включаются в изучаемые процессы или явления и даже влияют на него.

Возьмем, для примера, опыт интроспекции в психологии. В качестве объекта исследования оказывается внутренний мир человека. Но кто его реконструирует, кто воссоздает? Сам исследователь. Становление экспериментальной психологии в начале прошлого столетия было неотъемлемо связано с самонаблюдением. Несмотря на то, что в ходе последующего развития психологии ученые отказались от этого метода, ссылаясь на то, что он дает искаженное и субъективное знание о внутреннем мире человека, сама эта предпосылка не исчезла, не забылась.

Критика интроспекции строилась на том, что два наблюдателя будут всегда получать разные результаты, поскольку обнаружатся индивидуальные различия между ними. Однако в гуманитарном познании изучаемый объект неизменно обретает в себе то, что имеется в самом исследователе. С этой точки зрения интроспекция не является исключением. Оппоненты гуманитарного знания утверждают, что язык не в состоянии передать все оттенки индивидуального сознания. Однако на практике мы всегда понимаем, что другие люди хотят передать с помощью слов. В наши дни в отличие от классической интро-

спекции допускается существование не одного, а многих методов интроспекции, обладающих различной степенью систематичности и строгости.

Когда индивид сообщает о своем собственном опыте: он исходит из той же посылки, из какой астроном наблюдает за звездами. В. Вундт утверждал, что свои собственные состояния можно оценивать так же, как ботаник оценивает растения. С помощью интроспекции можно изучать наивный человеческий опыт, как это делают, к примеру, приверженцы гештальт-психологии. Наконец, в гуманитарном знании возможна такая ситуация, когда человек (пациент) описывает свои состояния, а другой (аналитик) пытается их осмыслить. И в том, и в другом случае можно говорить об определенной мере субъективности получаемого знания. Однако приближение к истине все-таки очевидно.

В науке нет единого метода, но есть возможность экспертизы примененной процедуры. «В норме гуманитарного учебного интересуют другие, нетехнические области употребления научных знаний, а именно те, которые позволяют понять другого человека, объяснить определенный культурный или духовный феномен (без установки на его улучшение или перевоссоздание), внести новый смысл в определенную область культуры либо деятельности (т.е. задать новый культурный процесс или повлиять на существующий). Во всех этих и сходных с ними случаях гуманитарная наука ориентируется не на инженерию, а на другие, если можно сказать, гуманитарные виды деятельности и практики (педагогика, критику, политику, художественное творчество, образование, самообразование»¹¹⁷.

Еще одна методологическая особенность гуманитарного знания заключается в поиске целостности. В процессе реконструкции объекта этот тип знания более свободен, нежели естественно-научный дискурс. Поэтому в идеале гуманитарий способен «достроить» знание в соответствии с собственным теоретическим проектом. С этой точки зрения при философском постижении оказывается непродуктивной идея его отстранения от природы. На это указывал М. Шелер, отмечая, что неадекватность выведения человека из общей взаимосвязи жизни и природного космоса. При таком подходе невозможно, по

словам философа, постигать великую солидарность всех живых существ между собой и одновременно солидарность мирового процесса с судьбой становления его высшей основы¹¹⁸.

Те же мысли находим и у М.Бубера. Философия, по его мнению, неоправданно либо исключает из своего рассмотрения человека в его целостности и видит в нем лишь частицу природы, как это делает космология, либо, в лице отдельных ее дисциплин, отрывает от человеческой целостности некую специальную область, отделяет ее от смежных областей и устанавливает для нее особые принципы и методы. Но, по мнению Бубера, философия как гуманитарное познание должна оставаться открытой и доступной, во-первых, для идей собственно метафизики как учения о бытии вообще, о сущем и о наличном бытии, во-вторых, — для выводов отдельных своих дисциплин и, в-третьих, для достижений собственно философской антропологии¹¹⁹.

«Науки о человеке» или «гуманитарные науки», как их обычно называют, занимают сегодня главное место в области научных, исторических и философских исследований. Изучение человека, его социального поведения, ответов, даваемых его культурой на все новые вопросы, выдвигаемые природой и историей, внимательное изучение ценностей, символов, идеалов, мифов, языка, всего того, что придает смысл и характер его трудному земному пути, не может быть делом одной лишь истории и философии или же предметом религиозно-морального размышления.

История и философия, мораль и религия имеют огромные заслуги, которых никто не может оспаривать. Без их участия гуманитарные науки вообще, вероятно, не могли бы зародиться или же были бы лишены прочных теоретических и моральных основ. Однако новые науки о человеке теперь уже выработали свои собственные критерии и методы исследования, они проникли в четко определенные области человеческой жизни, в которых и установили свою эпистемологическую юрисдикцию, они уже приобрели свой оригинальный этос. Социолог, этнолог, психолог, антрополог, ученые, которые исследуют структуры и институты, обычаи и верования, мифы и ритуалы, символы и ценности, язык и произведения искусства, мировоз-

зрение и виды поведения, все они проводят чисто эмпирические исследования, очень полезные и помогающие освободить ум от наростов вековых догм и предрассудков.

Теперь уже не доверяют доводам здравого смысла, претендующим на очевидность, и еще менее следуют обманчивым утверждениям метафизики и теологии, которые все еще стараются установить априорно или путем одной лишь интроспекции, что такое человек или чем он должен быть, какова вечная онтологическая структура условий человеческого существования, какова его неизменная сущность, каковы постоянные мотивы человеческого поведения и каковы конечные и абсолютные цели его существования.

Новые гуманитарные науки разбивают былые, четко очерченные границы естественных наук и культурно-исторических наук. Они не укладываются в рамки и в традиционные методы естественных наук, потому что науки о человеке не ограничиваются физической антропологией, а постоянно выходят за ее пределы, когда изучают те непредсказуемые способы, которыми пользуется человек, чтобы изменять природу, внешнюю и внутреннюю, и приспособлять ее к тем социальным и культурным уровням, которые физические науки лишь слегка затрагивают. Они также не укладываются и в рамки традиционных «гуманитарных» наук с их вчерашней эпистемологией, столь дорогих В.Дильтею, Г.Риккерт, В.Виндельбанду и всем тем, кто лишь между прочим, с небрежностью, которая сегодня кажется чрезмерной, упоминал о достижениях и методах естественных наук.

Действительно, социальные, исторические и культурные явления представляют собой события или процессы, характеризующиеся очень сложной эпистемологической стратификацией, в которой, в определенном смысле, подытоживаются все наши знания. Эта эпистемологическая стратификация требует, например, чтобы культурные и «духовные» проблемы смысла и ценности охватывали также всегда их натуралистическую предпосылку, опирались на несущую структуру, на биолого-экзистенциальную базу, которую нельзя игнорировать. Хотя «натуралистичность» человека во многих своих проявлениях оригинальна и изменчива, пластична и гибка и ее нельзя зафиксиро-

ровать в параметрах экстраисторических и экстракультурных, она тем не менее не является из-за этого чем-то нереальным или ускользающим. Естественные науки имеют свой голос при решении любой проблемы человека.

Свобода человеческой деятельности существует, но она не может быть определена старыми спиритуалистическими формулами, согласно которым эта свобода является непременной предпосылкой любого антропологического исследования.

Философская антропология — это размышление о той двойственной позиции, которую занимает человек в природе и в космосе. «Натуральность» человека связывают с его циклами жизни и смерти, роста и старения, с биологическими ритмами его тела, с его генетическим наследием, с целым комплексом структур, которые человек не может менять по своему желанию. Но эта натуральность является лишь исходной точкой, а не обязательным направлением, предписывающим или предопределяющим путь человека во времени и в истории. Надежды Б.Добжанского, основывающиеся на анализе эволюционных процессов, охватывающих воедино природу и культуру, биологию и человеческую мудрость, совпадают с надеждами современных теологов, которые стараются построить религиозную антропологию в согласии с учеными-натуралистами. Для Тейяра де Шардена эволюция — это свет, который освещает все факты, это траектория, которой должны следовать все направления мысли. Эволюция материи, эволюция жизни, эволюция человека являются для него неразрывными частями единого процесса космического развития, единой истории всей вселенной.

Нет больше метафизической или космической гарантии того, что история — это необходимый процесс искупления или спасения. Существует скорее надежда на то, что она представляет собой место, где жизнь обретает самосознание и ясность, где природа возвышается и самоизменяется, не уничтожаясь, не обращая вспять своего движения, не покрываясь теологическими тенями зла.

Строгое разграничение между естественными науками и гуманитарными оказывается несостоятельным также и с другой точки зрения, что ясно показывает эпистемология. Неверно, будто естественные науки объективны и строги, универсаль-

ны и непогрешимы, потому что они свободны от «субъективизма», от человеческой ограниченности, которая неизбежно вносит страсть наблюдателя в изучение человеческой жизни. Конечно, можно естественные науки отличить от гуманитарных по их объекту, более широкому, охватывающему все существующее в природе, в том числе и человека. Можно также согласиться с тем, что наблюдателю гораздо легче оставаться нейтральным при рассмотрении внутренностей вши, нежели человека, расстрелянного во время войны. Но это предрассудок — считать, будто естественные науки дают нам абсолютные истины, а не истины вероятные и правдоподобные. Все науки, естественные и гуманитарные, пользуются гипотезами и рабочими схемами, служащими руководством и ориентиром при истолковании опыта, который иначе оставался бы немым и непонятным без искусства открытия, порождаемого творческим воображением. Наука, понимаемая как отражение или копия неизменной действительности, — это старая эпистемологическая догма, которую развитие науки разрушает день за днем.

Естественные науки требуют изобретательности и фантазии, игры, в самом высоком смысле этого слова, а гуманитарные науки, в свою очередь, нуждаются в эмпирическом наблюдении, строгом анализе, в рациональных и поддающихся проверке рабочих гипотезах. Естественные науки тоже являются гуманитарными, а гуманитарные науки, в свою очередь, не могут сделать никакого волшебного скачка за пределы природы, которая, в конечном счете, если ее понимать в глубоком ее смысле, охватывает собой все. Все явления на определенном уровне оказываются натуралистическими и антропологическими, биологическими и историческими, физическими и социокультурными, хотя, конечно, понятны те прагматические и дидактические мотивы, которые заставляют изучать их отдельно, разделяя труд между разными отраслями наук.

Сегодня человек, который понял этос науки, становится уже более осторожным и скромным. Он видит неполноту своих представлений, инструментальный и временный характер тех категорий, которыми он пользуется, относительность всех своих утверждений. У него нет больше вечных образцов, абсолютных моделей, ценностей, которые в былые времена (на-

пример, на Востоке, в Греции и в Средние века) стояли на его духовном горизонте, как сияющие неподвижные звезды. Призванный жить в мире, который меняет свое лицо и становится, волей или неволей, универсальным, разбивая старые национальные, расовые, идеологические, «этноцентрические» предрассудки, человек замечает собственную ограниченность и видит необходимость перейти от замкнутой конечности к конечности открытой.

Философская антропология сегодня немыслима без поддержки наук вообще и гуманитарных наук в частности. Гуманитарные науки, в их более широкой перспективе, неизбежно соприкасаются с философской антропологией. Например, социология, когда она исследует религию, мораль, право, искусство, язык, воспитание или самую широкую область — область символов, в которые облекаются идеи и ценности, не может избежать встречи с философией. Если философия решает доказать законность и истинность символов, то только социология может предоставить ей весь необходимый материал, касающийся конкретных изменений этих символов, их смысла, их эффективности и их роли в общественных явлениях. С другой стороны, только философский анализ может дать социологическим исследованиям критерии для того, чтобы отличать символы от иллюзий, от несимволических знаков и сигналов.

Философская антропология, понимаемая в том широком смысле, который мы старались уяснить, а не просто как физическая антропология или чисто этнографическое или этнологическое исследование без культурно-философских горизонтов, представляет собой науку об обществе и культуре, о социальном действии и культурных начинаниях, которые объективируются в обычаи, институты, поведение и стиль жизни. Изучать же культурные формы, «объективный дух» — это значит также уяснить себе великие уроки философии, например учение Вико и Монтескье, Гегеля и Маркса, значит увидеть в философии прошлого этнологические, антропологические, социологические моменты, которые присутствуют там под другим именем, потому что немыслимо, чтобы великая философия не коснулась хотя бы вскользь тех проблем, которыми занимаются сегодня гуманитарные науки.

Вклад Фейербаха и Маркса в современную антропологию очевиден. Фейербах хотел заменить теологию антропологией, вскрыть сущность религии и дух христианства, чтобы освободить человека от религиозного отчуждения. Маркс критически рассматривал теоретическое отчуждение, религиозное отчуждение и экономическое отчуждение человека, показывая нам человека как экономическую потребность, как природу, которая становится историей, как активное существо, которое творит само себя и свой мир, освобождаясь от груза тех структур и институтов, которые сковывают и умерщвляют возможности, заложенные в его сущности — в неотчужденном труде, подлинном творце новых условий человеческого существования, освобожденных от мучительных противоречий.

Углубить изучение человека, используя то, чему учат новые гуманитарные науки, — это означает вскрыть реальную полноту человека, охватить широту и разнообразие человеческого опыта, описать феноменологию действия, инициативы поведения человека в мире, в котором ситуации для него оказываются рискованными и ненадежными, случайными и преходящими. Сам человек в том, что касается его поведения, большей частью непредвидим, побуждается мотивами, которые мы знаем плохо и которые гораздо сложнее, нежели это представляли гедонизм, позитивизм, утилитаризм, в своих наиболее схематичных и наивных формах.

Человеческие способы встречать рискованные ситуации, защищать бытие-в-мире, «человеческое присутствие» от опасностей заблуждения, отчуждения, растерянности, тоски, представляют собой не только эмпирические приемы, позитивные и логические, которым мы доверяем, следуя нашей научной традиции. Они представляют собой также, и в немалой степени, хотя часто и неосознанно, приемы мифические и метафизические, символические и ритуальные, религиозные и этические, имеющие широкое применение во всех мистических цивилизациях, но, конечно, присущие не только *homo magicus* (человеку, верящему в магическое) и донаучным цивилизациям или *homo credulus* (легковерному человеку) в его наивной простоте.

Если западный человек действительно хочет следовать сократовской заповеди и познать самого себя, лучшим путем к этому познанию может быть длинный и трудный путь исторического и антропологического исследования. Если Платон в «Государстве» для того, чтобы узнать душу отдельного человека, изучал ее увеличенные очертания в политическом и социальном объединении, то метод этот остается действенным и сегодня в том смысле, что структура человека действительно познается с помощью научных, контролируемых методов и поддающихся повторению экспериментов, а не с помощью самонаблюдения или интроекции, которая часто оказывается кривым зеркалом.

Речь идет уже не о том, чтобы выявить «эпистемологический субъект» в его сознательном выражении, критически осовремененном, и не о том, чтобы выявить и описать идеальную и трансцендентальную структуру предмирского (до возникновения мира существовавшего предантропологического субъекта), а о том, чтобы познать характер человека в его мирских объективациях, в его социальных контекстах, в перипетиях его исторических отношений. Предметом современной антропологии является человек в его действиях, в его существовании, в его разнообразных приспособлениях, во множестве его качеств.

Много раз делались попытки построить философию действия, философию поведения, философию основополагающей субъективности, которая дала бы связность многообразных действий, поведения, взглядов, и всякий раз такие попытки превращались в произвольное утверждение примата какой-нибудь частной тенденции или какого-нибудь частного действия. Логика, экономика, либидо, воля к власти, — т.е. одна-единственная структура или одно качество, — односторонне используются для того, чтобы сконструировать несущую структуру, основу всякой человеческой деятельности.

При этом вместо того, чтобы изучать человека без предвзятых мнений и без предрассудков в феноменологии его культурных и исторических черт, его втискивают в Нессову рубашку догматической метафизики, которая возводит в образец, в абсолютную ценность и в конструктивный принцип один какой-

нибудь момент или аспект человеческой жизни. Всякий разговор о человеке превращается в разговор об особом достоинстве или значении некоей определенной стороны человеческого бытия. Вместо науки *de homine* (о человеке), антропология становится наукой *de dignitate hominis* (о человеческих достоинствах), благодаря роковому и, быть может, неизбежному в истории процессу, а также благодаря этноцентрическому пороку, грубо отстраняющему всякое мнение, не совпадающее с нашим собственным, с нашим образом жизни.

Антропология, выдержанная в философском недогматическом стиле, — это исследование о человеке с минимумом этноцентрических предпосылок, исследование человека — структуры, охватывающее всю широту человека-горизонта и все разнообразие человеко-траектории.

Человеческая инициатива может быть куском палеотического камня, рисунком в глубине темной пещеры, сделанным двенадцать тысяч лет назад, охотничьим обрядом австралийского племени или же Сикстинской капеллой, ядерной физикой, картиной Пикассо или симфонией Стравинского. Великий вклад, который феноменология может внести в культурную антропологию, — это обращение к проблемам смысла, ценности, значения, намерения, которые выражаются в самом строении культурных феноменов. Феноменология учит понимать и оценивать субъективный фактор, проявляющийся в структуре объектов и действий. Как в феноменологии, так и в экзистенциализме справедливо ставится проблема субъективности как источника смысла, значения и ценности. Человек с самого начала своей истории был существом семантическим, аксиологическим, телеологическим, потому что не довольствовался тем, чтобы жить как-нибудь, ограничиваясь лишь удовлетворением насущных потребностей, необходимых для продления его физического существования. Его орудия, его ритуалы, его символы, его мифы, его институты показывают нам, что на всех культурных уровнях человек стремится придать смысл и ценность своему существованию, возвысить его или освятить, придав ему цель или *telos*.

Даже в те эпохи, когда жизнь, кажется, утрачивает всякий смысл, погружается в ничто или в абсурд в те периоды, которые мы называем периодами кризиса или упадка, само

возникновение неврозов и психической неуравновешенности, тоска, беспокойство парадоксальным образом свидетельствуют о том, что стремление к смыслу и ценности, потребность в цели и порядке нельзя уничтожить в уме и сердце человека. Нигилизм и философия абсурда появляются как патологические симптомы или как искренний протест, когда старые ценности и старый смысл теряют свой блеск, но вовсе не являются доказательством того, что можно жить в мире, лишенном смысла.

Задачей наук о человеке, исследующих вообще деятельности или поведение, является, как утверждает М. Шелер, «понимание с помощью интерпретирующего метода действий, направляемых смыслом». Важным объектом гуманитарных наук является общественная деятельность, представляющая свой тип поведения человека (оно может быть действием, а может — и бездействием или терпением), которому придан смысл. И этот смысл, целенаправляющий или целенаправленный, определяющий поведение агента или агентов, всегда соотносится с поведением других индивидов. Гуманитарные науки могут изучать поведение человека, исходя из того, что является специфическими свойствами субъективности, при условии, что под «субъективностью» понимается не метафизический субъект или онтологический принцип идеалистических философий, а поддающийся исследованию источник ценностей, смысла, значения. Эта субъективность становится объектом исследования для гуманитарных наук в той мере, в какой она оказывается воплощенной в исторических и культурных институтах.

Таким образом, недостаточно в общих словах утверждать, что человек — это существо семантическое, аксиологическое, телеологическое, эти утверждения ни одна философия не собирается оспаривать. Необходимо, чтобы ценности, значения, цели были доступны наблюдению и закреплены в культурных объективациях. Субъективность человеческого поведения (а оно субъективно, поскольку наделено смыслом) не есть дефект или ограниченность, которые лишают серьезности научные исследования гуманитарных наук, или признак эпистемологической неполноценности, будто бы превращающий гу-

манитарные науки в тщетную погоню за неуловимым, ускользающим, текучим и необъективируемым объектом (необъективируемым, потому что он находится во внутренней области психической и душевной жизни, не поддающейся проверке). Культурные объективации существуют, они представляют собой, как сказал бы Э. Дюркгейм, социальные вещи, хотя они и не обладают онтологическим и материальным статусом вещей физических.

Гуманитарные науки отличаются от хроники или романа тем, что их интерес сосредоточивается на действии как на носителе межсубъективного смысла. Подчеркивать «субъективный» характер какого-нибудь института, действия, нормы, как мы это делали, вовсе не означает истолковывать в индивидуалистическом смысле или разбивать на случайные и разрозненные действия структуру действия. Науки о человеке рассматривают действие в историческом плане, обладающем определенной устойчивостью и объективностью, в культурно-социальном контексте, в который человек входит как *socios* (член сообщества), как представитель или выразитель общественного явления, которое в некотором смысле превосходит его, т.к. является реальностью более сложной и обширной, чем он сам.

Индивид и общество представляют собой моменты единого диалектического процесса, который никогда не является только индивидуальным или только социальным. В самой конституции индивида присутствует структура общества; от этого представления отправляется новая социология, которая в Америке и во Франции получила имя микросоциологии. Индивидуальное сознание, чужое сознание и коллективное сознание представляют собой лишь различные аспекты единого психического потока, дополняющие друг друга полюсы одной психосоциальной или социально-психической реальности, которую нельзя абстрактно изолировать. Эта истина присутствует в работах Гегеля, Маркса и Конта.

Есть еще другая проблема, которая приводит к апориям и парадоксам. Исследователь общественных явлений никогда не бывает бесстрастным и незаинтересованным, он всегда погружен в историю, всегда принадлежит к какой-то системе ценностей. Его собственный стиль жизни, определяющий до глуби-

ны все его существо даже на уровне подсознания, постоянно превращает его из ученого в судью. Человек, даже в своем идеальном виде ученого и исследователя, никогда не может быть чистым сознанием, повисающим в исторической пустоте, никогда не может быть нейтральным Я, чистым субъектом познания, который созерцает как бы с далекой звезды такой же чистый объект познания. Даже разум ученого всегда инструментален, всегда вовлечен в социальные и исторические процессы. Сама идея чистого эпистемологического субъекта, абсолютно отличного от экзистенциального человека, представляет собой простую фикцию. Антрополог, социолог, этнолог, психолог не являются небесными вестниками истин, которые их не касаются, или ангелами, лишенными нечистых страстей и смотрящими на мир *sub specie aeternitatis* (с точки зрения вечности). Если мы вынесем за скобки самих себя и свою историю, мы тем самым превратимся в нереальность

«Гуманитарные науки изучают человека как суверенного объекта, творца и распорядителя всей окружающей знаковой, культурной Вселенной. Они имеют дело с различными областями развитой и дифференцированной культуры, целенаправленными творческими усилиями человека: философия, нравственность, язык, литература, искусство, история, психология... Отсюда и множественное число *humanities*, указывающее на расчлененность и многообразие человеческих способностей»¹²⁰.

Французский психолог А.Валлон обратил внимание на определенный этап в развитии младенца, когда ребенок начинает активно реагировать на свой образ в зеркале. Детеныш шимпанзе тоже может видеть себя отраженным, но этот образ неидентифицирован и поэтому угасает. Итак, мы имеем дело с фактом, который получил эмпирическую проверку. Но вот французский философ Ж.Лакан начинает размышлять над этим сопоставлением и описывает «стадию зеркала», без которой не обходится сейчас, по сути дела, ни одно философское сочинение постмодернизма. Лакан же, несомненно, выступает как философский антрополог, когда он показывает ведущую роль «стадии зеркала» в образовании сферы символического. Символическое – это и есть сфера

культуры, по Лакану, которая создается при воображаемом соединении фрагментарно воспринимаемой телесности и ее визуального образа в некую целостность¹²¹.

Человек с точки зрения физиологии является неполным, незавершенным животным. Главное, что его отличает от животных, это не способность учиться, а то, что он может и должен многому научиться, прежде чем он сможет самостоятельно функционировать. Именно философия в условиях современного кризиса должна прокладывать дорогу для наук, особенно гуманитарных.

Примечания

Глава 1.

- ¹ См.: *Хоружий С.С.* Человек Картезия // Точки – Puncta. 2004. № 1–2(4); *Хоружий С.С.* Неотменимый антропоконтур. 1. Контуры до-Кантова Человека. 2. Кантовы антропотопики. 3. Антиантропология классического немецкого идеализма // Вопр. философии. 2005. № 1–2; 2007. № 6–7. Работа над циклом продолжается.
- ² Сходную критическую оценку этой sui generis первой репетиции антропологического поворота в философии дал Густав Шпет: «*Антропологизм, эпидемией перенесшийся по европейской философии в половине XIX века... только там может претендовать хотя бы на некоторое философское значение, где обращение к “человеку” есть не только спешное приобретение универсальной разгадки всех философских затруднений, но где в “человеке” усматривается новая философская проблема, через решение которой пробуждается надежда проникнуть в тайну действительности»* (*Шпет Г.* Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1922. С. 20. – *Курсив автора*). Заметим, что позиция, выраженная в этой реплике, перекликается с современными попытками придать антропологии статус эпистемы.
- ³ *Хоружий С.С.* Соловьев и Ницше в кризисе современного человека // *Хоружий С.С.* Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С. 249–286.
- ⁴ На первом же международном представлении идей синергичной антропологии (в 1995 г. на симпозиуме в Мюльхайме) это сразу отметил В.Гердт, крупнейший немецкий специалист по русской мысли, подав реплику во время доклада С.Хоружего при описании поворота к исихазму: *Но это же в точности – Zur Sachen selbst!*

Глава 2.

- ⁵ *Хоружий С.С.* О старом и новом. СПб., 2000. С. 382–384.
- ⁶ *Хоружий С.С.* Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Там же. С. 311–350.
- ⁷ Полный анализ проблемы дан в статье: *Хоружий С.С.* Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя // Вопр. философии. 2007. № 1. С. 75–85.
- ⁸ См.: *Штекль К.* Новая антропология: поиск альтернативы картезианскому субъекту в «Очерках синергичной антропологии» С.Хоружего // Вопр. философии. 2008. № 1.

- 9 За более полным обсуждением отошлем к нашему докладу «От антропологической прагматики к антропологической эвристике: стратегии развития синергичной антропологии», помещенному в журнале «Точки — Puncta» (2007. № 3—4(7)).

Глава 3.

- 10 *Румянцева Т.Г.* Классика — Неклассика — Постнеклассика // Новейший философский словарь. Постмодернизм / Глав. науч. ред. и сост. А.А.Грицанов. Минск, 2007. С. 232.
- 11 *Алейник Р.М.* Образ человека в философской постмодернистской литературе: Автореф. дисс... д-ра филос. наук. М., 2007. С. 4.
- 12 *Померанц Г.С.* Постмодернизм // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Пред. науч.-ред. совета В.С.Стёпин. Т. 3. М., 2000. С. 297.
- 13 *Мацкевич В.В.* Подход // Всемирная энциклопедия. Философия / Главн. науч. ред. и сост. А.А.Грицанов. М., 2001. С. 794.
- 14 *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? СПб., 1998. С. 10.
- 15 Проекты выделены не по критерию персонального их создания тем или иным автором, но по их несущей концептуальной конструкции.
- 16 *Грицанов А.А.* Постмодернизм // Новейший философский словарь. Постмодернизм. С. 427.
- 17 *Фролов И.Т., Борзенков В.Г.* Человек // Новая философская энциклопедия. С. 345.
- 18 *Грицанов А.А.* Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм // Новейший философский словарь. Постмодернизм. С. 384.
- 19 Там же. С. 385.
- 20 *Грицанов А.А.* «Ницше, генеалогия, история» (Фуко) // Новейший философский словарь. Постмодернизм. С. 358.
- 21 Там же. С. 357—360.
- 22 *Делёз Ж.* Фуко. М., 1998.
- 23 *Грицанов А.А., Абушенко В.Л.* Фуко. Минск, 2008.
- 24 *Грицанов А.А.* Делёз. Минск, 2008.
- 25 *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Ризома // Философия эпохи постмодерна. Минск, 1996. С. 9—31.
- 26 *Грицанов А.А., Кацук Н.Л.* Бодрийяр. Минск, 2008.
- 27 *Грицанов А.А.* Симуляция // Новейший философский словарь. Постмодернизм. С. 566.
- 28 *Грицанов А.А.* Симулякр // Там же. С. 552.
- 29 Там же. С. 550—553.
- 30 *Грицанов А.А.* «Ницше и философия» (Делёз) // Новейший философский словарь. Постмодернизм. С. 360—361.

- 31 *Грицанов А.А.* «Капитализм и шизофрения» (Делёз и Гваттари) // Там же. С. 211.
- 32 Там же. С. 203.
- 33 Там же. С. 199–226.
- 34 Там же.
- 35 Там же.
- 36 Там же. С. 205.
- 37 Там же.
- 38 *Резник Ю.М.* Введение в социальную теорию: В 4 т. Ч. 1: Социальная эпистемология. М., 1999; Ч. 2: Социальная онтология. М., 1999; Ч. 3: Социальная системология. М., 2003.

Глава 4.

- 39 См.: *Landmann M.* *Creatura creatrix: Ursprünge und Zielsetzungen der Philosophischen Anthropologie.* В., 1965. S. 5; *Landmann M.* (Hrsg.) *De Homine: Der Mensch im Spiegel seines Gedankens.* Freiburg–München, 1962. См. также: *Вальверде Карлос.* *Философская антропология.* М., 2000; *Гуревич П.С.* *Философия человека.* Ч. 1. М., 1999; Ч. 2. М., 2001; *Резни Ф.Э.* *Проблема человека сегодня. Введение в антропологическую философию.* Гатчина, 1999; *Скола А., Маренго Дж., Прадес Лопес Х.* *Богословская антропология / Пер. с итал. Ю.Ромашев. М., 2000.*
- 40 Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. Ч. 1. М., 1969. С. 80.
- 41 См.: *Никонов К.И.* *Критика современной религиозной антропологии.* М., 1979; *он же.* *Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа).* М., 1983; *он же.* *Религиозные концепции человека в современной борьбе идей.* М., 1986; *он же.* *Критика антропологического обоснования религии.* М., 1989; *он же.* *Религиозен ли человек по природе.* М., 1990; *он же.* *Антропология религиозная. Сотворение человека. Танатология религиозная. Теонимия человека // Человек. Философско-энциклопедический словарь.* М., 2000; *он же.* *Антроподидея. Антропология религиозная. Антропология теологическая. Бессмертие. Богоподобие человека. Воскресение // Религиоведение: Энцикл. словарь.* М., 2006; *он же.* *Die religiöse Anthropologie der Gegenwart // Der Mensch. Neue Wortmeldungen zu einem alten Thema.* В., 1982. S. 324–360.
- 42 См.: *Григорий Нисский.* *Об устройении человека.* М., 1995; *Немесий Эмесский.* *О природе человека.* М., 1996; см. также: *Карсавин Л.П.* *Святые отцы и учителя Церкви.* М., 1994; *Позов А.С.* *Основы древнецерковной антропологии: В 2 т.* Мадрид, 1965–1966; *Чуковенков Ю.А.* *Истоки христианского человековедения.* М., 1997; *Чуковенков Ю.А.* *Формирование христианского человековедения.* М., 2002.

- 43 Цит. по: Святого Василия Кесарийского беседа первая о сотворении человека «по образу...» // Журнал Московской патриархии. 1972. № 1. С. 34.
- 44 Цит. по кн.: *Григорий Богослов*. Творения. Ч. IV. М., 1844. С. 104.
- 45 *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М., 1844. С. 35.
- 46 См.: Упанишады: В 3 кн. М., 1992.
- 47 См.: Далай-лама XIV. Буддизм Тибета. М., 1991; см. также: Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. М., 1993; Человек как философская проблема: Восток–Запад. М., 1991.
- 48 См.: *Hügli A., Kiefhaber M.* Mensch // *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, 1980. Bd. 5. S. 1069–1070.
- 49 *Григорий Богослов*. Творения. Ч. V. М., 1889. С. 30.
- 50 *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М., 1844. С. 90.
- 51 См.: *Несмелов В.* Догматическая система святого Григория Нисскаго. Казань, 1887. С. 360 – 365.
- 52 *Фейербах Л.* Основные положения философии будущего // *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1955. С. 179.
- 53 См.: *Бердяев Н.А.* Учение о перевоплощении и проблема человека // *Переселение душ*. М., 1994; *Кураев А.* Идея переселения душ и раннее христианство. М., 1996.
- 54 См.: *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви / *Богословские труды*. Сб. 8. М., 1972. С. 71.
- 55 См.: *Словарь библейского богословия*. Брюссель, 1974. С. 806.
- 56 См.: *Несмелов В.* Догматическая система святого Григория Нисскаго. Казань, 1887. С. 260.
- 57 См.: *Волков А.Б.* Ветхий Завет о жизни и смерти. М., 1996.
- 58 *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М., 1844. С. 27–28.
- 59 *Григорий Богослов*. Творения. Ч. V. С. 6.
- 60 *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М., 1844. С. 5.

Глава 5.

- 61 *Майков В., Козлов В.* Трансперсональная психология. Истоки, история, современное состояние. М., 2004. С. 172.
- 62 Там же. С. 116.
- 63 См.: *Гуревич П.С.* Проблема целостности человека. М., 2004.
- 64 См., к примеру: *Уилбер К.* Проект Атман. Трансперсональный взгляд на человеческое развитие. М., 2004. С. 19.
- 65 *Лекторский В.А.* Умер ли человек? // *Наука, общество, человек*. М., 2004. С. 231.
- 66 *Уилбер К.* Проект Атман. С. 19.
- 67 См.: *Антология мировой философии*. М., 1969. Т. 1.

- 68 Уолш Р. Основания духовности. М., 2000. С. 19.
69 Там же. С. 19–20.
70 Уилбер К. Никаких границ. Восточные и западные пути личностного роста. М., 2003. С. 18.
71 См.: Лайтман М. Каббала и современная картина мира // Знание. Понимание. Умение. 2007. № 1. С. 105.

Глава 6.

- 72 Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 547.
73 Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005. С. 28.
74 Кант И. Указ. изд. С. 185.
75 Там же. С. 204.
76 Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. С. 28–29.
77 Глюксманн Андре. Философия ненависти. М., 2006. С. 16.
78 Там же. С. 40.
79 Кутырев В.А. Смерть человека в философии постмодернизма // Личность. Культура. Общество. 2007. Спец. вып. С. 50.
80 Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 908.
81 Гроф С. За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 2002. С. 91.
82 Руднев В.П. Тело // Руднев В.П. Словарь культуры XX в. М., 1999. С. 317.
83 См.: Лекторский В.А. Умер ли человек? // Наука, общество, человек. К 75-летию со дня рождения академика И.Т.Фролова. М., 2004. С. 229.
84 См.: Koestler A. The ghost in the machine. L., 1971. P. 11.
85 Более подробно об этом см.: Ермилова Г.И. Постмодернизм как феномен культуры конца века // Тезаурусный анализ мировой культуры. Сб. научн. тр. Вып. 3 / Под ред. В.А.Лукова. М., 2006.
86 Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. С. 346.
87 Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М., 1990. С. 38.

Глава 7.

- 88 Деррида Ж. О грамматики. М., 2000. С. 127.
89 Там же. С. 233.
90 Меньшиов К. В сетях мозговых извилин // Поиск. 2000. № 18–19. С. 12.

Глава 8.

- ⁹¹ Агацци Э. Человек как предмет философии // Феномен человека. Антология. М., 1993. С. 143.
- ⁹² Метерлинк М. Разум цветов. М., 1995. С. 222.
- ⁹³ Лангер С. Философия в новом ключе. М., 2000. С. 28–30.
- ⁹⁴ Вильчек В.М. Прощание с Марксом: Алгоритмы истории. М., 1993. С. 17.
- ⁹⁵ Тютчев Ф.И. Стихотворения. Петрозаводск, 1983. С. 119.
- ⁹⁶ Давыдов Ю.Н. Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1978. С. 338.
- ⁹⁷ Монсон П. Современная западная социология. СПб., 1992. С. 157–191.

Глава 9.

- ⁹⁸ Пигалев А.И. Человек // Культурология: Энциклопедия: В 2 т. Т. 2. М., 2007. С. 931.
- ⁹⁹ Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 138.
- ¹⁰⁰ Там же. С. 366.
- ¹⁰¹ См. об этом более подробно: Гуревич П.С. Клеон, умом ее страшая // Эдип. 2007. № 1.
- ¹⁰² Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 180.
- ¹⁰³ Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб, 1994. С. 312.
- ¹⁰⁴ Губин В., Некрасова Е. Философская антропология. М., 2000. С. 103.
- ¹⁰⁵ Более подробно об этом см.: Спирова Э.М. Эрих Ротхакер как культурный антрополог // Спектр антропологических учений. М., 2006. С. 101–116.
- ¹⁰⁶ Пигалев А.И. Указ. соч. С. 931.
- ¹⁰⁷ Гуревич П.С. Проблема целостности человека. М., 2004. С. 64–81.
- ¹⁰⁸ Белик А.А. Культурология. Антропологические теории культур. М., 1999. С. 57.
- ¹⁰⁹ Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 163.
- ¹¹⁰ Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 903–904.
- ¹¹¹ См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000.

Глава 10.

- ¹¹² Под последними я понимаю различия, обусловленные отношением людей к данной культуре в ситуациях «здесь и теперь», т.е. их культурной идентичностью.

- ¹¹³ См., например: *Резник Ю.М.* Введение в социальную теорию. Социальная онтология. М., 1999; *Резник Ю.М., Смирнов Е.А.* Жизненные стратегии личности (опыт комплексного анализа). М., 2002; *Костюченко Л.Г., Резник Ю.М.* Введение в теорию личности. Личность и ее жизненный мир: Учеб. пособие. М., 2003.
- ¹¹⁴ *Козловский В.В., Уткин А.И., Федотова В.Г.* Модернизация: от равенства к свободе. СПб., 1995. С. 126.
- ¹¹⁵ Там же. С. 136.

Глава 11.

- ¹¹⁶ *Розин В.М.* Предпосылки и особенности античной культуры. М., 2004. С. 9.
- ¹¹⁷ Там же. С. 13.
- ¹¹⁸ *Шелер М.* Избр. произведения. М., 1994. С. 117–118.
- ¹¹⁹ *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995. С. 162.
- ¹²⁰ *Эпштейн М.Н.* Гуманология // *Культурология: Энцикл.*: В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 525.
- ¹²¹ *Лакан Ж.* Семинары: Кн. 2 «Я» в теории и в технике психоанализа (1954/1955). М., 1999. С. 509–516.

Содержание

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

ДИАПАЗОН АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ

| | |
|---|----|
| Глава 1. Синергийная антропология (На путях к новой конституции антропологического дискурса) | 3 |
| Глава 2. Онтологическое размыкание человека | 16 |
| Глава 3. Переосмысление человека и социальности в постмодернистской философии | 33 |
| Глава 4. Религиозная антропология (Христианское учение о человеке в историческом и современном контексте) | 52 |
| Глава 5. Образ человека в трансперсональной философии | 74 |

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

АКТУАЛЬНЫЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ

| | |
|---|-----|
| Глава 6. Новые интерпретации человеческой природы | 89 |
| Глава 7. Смерть человека в философии постмодернизма | 111 |
| Глава 8. Символ – ключ к разгадке человека | 124 |

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

| | |
|---|-----|
| Глава 9. Обоснование философской антропологии | 144 |
| Глава 10. Человек в мире социального познания (Опыт анализа социокультурных различий) | 159 |
| Глава 11. Методология гуманитарного мышления | 185 |
| Примечания | 199 |

Научное издание

Спектр антропологических учений Выпуск 2

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 00.00.08.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 00,00. Уч.-изд. л. 10,35. Тираж 500 экз. Заказ № 050.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН119991, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:
iph.ras.ru