

Российская Академия Наук  
Институт философии

**СПЕКТР АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ  
УЧЕНИЙ  
Выпуск 5**

Москва  
2013

УДК 141  
ББК 87.3  
С 71

### **Авторы**

*П.С. Гуревич* (гл. 1), *Э.М. Спицова* (гл. 2), *Б.Л. Губман* (гл. 3),  
*А.А. Пелипенко* (гл. 4), *А.Н. Фатенков* (гл. 5), *Д.Г. Трунов* (гл. 6),  
*П.Г. Гречко* (гл. 7), *Ю.М. Резник* (гл. 8), *Р.М. Алейник* (гл. 9)

### **Ответственный редактор**

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

### **Рецензенты**

доктор филос. наук *Л.В. Максимов*  
доктор филос. наук *М.В. Тлостанова*

С 71

**Спектр** антропологических учений. Вып. 5 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. П.С. Гуревич. – М. : ИФРАН, 2013. – 167 с. ; 20 см. – Примеч.: с. 158–165. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0235-5.

Замысел данной монографии сводится к тому, чтобы проанализировать судьбу философской антропологии и обозначить ее действительную роль в системе современного гуманитарного знания. Сложность данной проблемы заключается в том, что в течение последних лет концепция «пустотности» философско-антропологического знания получила широкое распространение. Продолжается разработка темы человека в немецкой классической традиции, анализируются антропологические проблемы в постмодернизме, уточняются методологические принципы философской антропологии.

ISBN 978-5-9540-0235-5

© Коллектив авторов, 2013  
© ИФ РАН, 2013

## Введение

Многие исследователи пришли к убеждению, что последовательные критические расчеты с декартовской концепцией субъекта и субъект-объектной когнитивной парадигмы приводят к радикальной постановке вопроса о статусе философской антропологии. Новая «герменевтика субъекта», казалось бы, открыла неожиданные перспективы философского постижения человека. Однако, в конечном счете, сообщество осталось вообще без субъекта. Оно покрылось сетью сингулярностей. Так шаг за шагом подвергся радикальному переосмыслению предмет философской антропологии. В результате радикальной зачистки оказались устраненными прежние концепции личности, её конструкции, её идентичности. Деконструкция «ктойности» выбила из оснований философской антропологии её державный предмет – человека.

Так философская антропология трансформировалась в анти-антропологию, в последовательное разоблачение всех её устоев. Между тем, как отмечено в монографии, этот процесс уже завершился. Парадокс заключается в том, что закат философской антропологии причудливым образом сопровождается выдвиганием этой тематики в центр всего философского и даже гуманитарного знания (см. гл. 1).

Именно поэтому в нашем периодическом издании «Спектр антропологических учений» сохраняет свою актуальность изучение классического наследия философской антропологии. В первом разделе монографии «Философская классика о человеке» прежде всего ставится проблема различения традиционных понятий – «человеческая природа» и «сущность человека». Обладает ли человек некоей неизменной константой или он постоянно преобразует собственное естество? Стабильна ли человеческая природа? Идея о том, что человек имеет определенную неизменную природу, поначалу не вызывала в истории философии конкретных дискуссий. Важно было угадать, что представляет собой эта природа.

Однако идея стабильности человеческой природы оказалась подорванной изнутри. Дело в том, что многие философы и политики вкладывали в это понятие диаметрально противоположное содержание. Поневоле рождалось подозрение: не есть ли фило-

софское определение природы человека нечто условное? Нередко подразумевалось радикально иное значение самого выражения «человеческая природа»<sup>1</sup>.

В современных исследованиях границы человеческого существа оказываются весьма условными. Человеческая природа подвергается перековке. «Подобно тому, как в физике в свое время исчезла материя, так и в философской антропологии обнаружилась пустота там, где еще недавно маячила человеческая плоть. Прежнее, классическое представление о теле как биолого-вещественной реальности испарилось, кануло как в воду, буквально запропастилось. На его месте образовался некий фантом, способный к бесконечным пересотворениям, неожиданным трансформациям. Тело перестало быть даже глиной в руках мастеровитого гончара. Оно превратилось в некий знак, за которым зияет пустота»<sup>2</sup>.

В монографии ставится вопрос о разграничении понятий «человеческая природа» и «сущность человека». Первая действительно подвергается трансформации. Но сущность человека не сводится к субстанции. Она отражает экзистенциальную и онтологическую напряженность человеческого бытия. Сущность человека в его двумирности (глава 1). Изучение человека предполагает привлечение обширного философского, социокультурного, научного знания. С этой точки зрения представляет несомненную ценность попытка В.Гумбольдта создать так называемую сравнительную антропологию, которая позволяла бы привлечь к философскому постижению человека обширный этнографический материал (глава 2). Успехи этнографии, знакомство с иными культурами в середине прошлого века подвело к мысли, что понятие человека крайне изменчиво, что невозможно, чтобы существование одной культуры узурпировало право господства над другими культурами.

В обширной современной литературе о человеке можно обозначить два полюса. С одной стороны, рождается желание с гораздо большей погруженностью изучить биологическую природу человека. Это находит свое отражение в проекте так называемого нового натурализма. Достижения естественных наук преобразуют знание о человеке. В связи с этим усиливается критика интроспективных методов самообоснования духа. Рождаются новые версии антропогенеза (глава 4).

С другой стороны, набирает обороты тенденция, связанная с феноменом трансцендентности. По словам Н.А.Бердяева, духовное начало в человеке имеет трансцендентное основание. Иначе говоря, оно не выводится из природы, из окружающего мира. Недовольство человека конечным, устремленность к бесконечному обнаруживает божественное в человеке. Согласно Н.А.Бердяеву, человек не может быть самодостаточен, это означало бы, что его нет. «В этом тайна человеческого существования, – показывает Н.А.Бердяев, – оно доказывает существование высшего, чем человек, и в этом достоинство человека. Человек есть существо, преодолевающее свою ограниченность, трансцендирующее к высшему»<sup>3</sup>. Проблемы трансперсональности рассмотрены в *главе 8*.

# ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

## ФИЛОСОФСКАЯ КЛАССИКА О ЧЕЛОВЕКЕ

### Глава 1.

#### Исчезла ли сущность человека?

#### Человеческая природа

Что происходит сегодня с философским постижением человека? Как можно оценить современное состояние философской антропологии? Ответы на эти вопросы не отличаются общим согласием. Напротив, выявляется широкий спектр разных позиций. Исследователи размышляют о неоспоримом крахе классического антропологического дискурса. Однако нередко, при самом радикальном дистанцировании от классики, многие видные представители этой области философского знания сохраняют интенсивный интерес к её отдельным сюжетам. Фиксируют базовые признаки современного антропологического кризиса и антропологического поворота. И одновременно обнаруживают их во всей их аутентичности в истории философского толкования человека. Заявляют о закате философской антропологии и в то же время демонстрируют выдвижение этой тематики в центр всего философского и даже гуманитарного знания. Описывают превращение антропологии в антиантропологию и тут же элиминируют её как некую фикцию.

Современная философия, таким образом, предлагает для обсуждения сюжет о «неклассичности» философско-антропологической темы. Французский философ Мишель Фуко в середине минувшего столетия заявил о смерти человека. Один из пороков современной философии Фуко усмотрел в том, что она навеивает «антропологический сон». Он показывает, что наше восприятие мира во многом галлюцинаторное, сходное с покрывалом майи. В наше восприятие входит только то, что мы способны воспри-

нять. Поэтому мир скорее предстает как копия наших душевных состояний. Внутренний мир человека закрыт для новых впечатлений. Современная культура стремится приспособить наше сознание к тому, что, по определению, является лишь результатом наших согласованных реакций. Фуко писал о том, что приоритет сновидения является абсолютным для антропологического познания конкретного человека. Вместе с тем он полагал, что следует преодолеть первенство сновидения и прорваться к изучению реального человека.

Вместе с тем именно Фуко возвестил «смерть человека» как актуальную тему философской антропологии. Однако о чем идет речь? Разумеется, не о том, что человек как биологический вид выродился или близок к вырождению. Скорее, о том, что тема человека оказалась призрачной. Но все же постмодернистское видение человека не исключает сюжет и о природном устранении человека Жан Бодрийяр, в частности, пишет: «Не будет абсурдным предположить, что уничтожение человека начинается с уничтожения его зародышей. Потому что человек, такой, как он есть, со своими настроениями, страстями, смехом, полом, секретами, сам являет собой лишь маленький грязный зародыш, иррациональный вирус, нарушающий гармонию вселенской прозрачности. И как только он будет изгнан, как только будет положен конец всякому социальному и бактериологическому загрязнению, во вселенной смертельной чистоты и смертельной фальсификации останется один лишь вирус печали»<sup>4</sup>.

Фуко имеет в виду, что известную формулу Ф.Ницше – «так-ков человек» – надлежит пересмотреть. «Этот человек», описанный философской классикой, наделенный безупречным разумом, располагающий стойкой человеческой природой, действительно в наши дни «изжит». Его надлежит, как и предлагал Ф.Ницше, «преодолеть». Иначе говоря, довести авантюру человеческого существования до предела и таким образом расстаться с остовом философской антропологии – представлением о том, что человек имеет некую сущность.

Мысль Фуко получила дальнейшую аранжировку... «Что такое быть человеком?» – задается вопросом Ж.-Л.Нанси: «Сегодня то время, когда ответ должен прозвучать так: быть человеком это... не располагать никакой сущностью. Нет такой сущности человека,

посредством которой можно было бы определить или заключить, каким образом этот “человек” должен жить, иметь свои права, свою политику, свою этику. Ибо для нас... такая сущность просто исчезла<sup>5</sup>. В 1990 г. Жан-Люк Нанси в своей лекции «Сегодня» показал кризис таких простых и общеупотребимых понятий, как существование, свобода, смысл, сама философия. Мы не можем сегодня сказать, что человек представляет из себя то-то и то-то, причем не только потому, что он находится в аванюре предлагаемых превращений.

Тема устранения человеческой сущности стала расхожей. Отечественный философ С.Смирнов пишет: ««Итак, разговор о природе человека – это разговор об очередном мифе. Поиски природы и сущности человека не приводят ни к чему»<sup>6</sup>. Прежде всего, следует обратить внимание на то обстоятельство, что в последнем суждении «человеческая природа» и «сущность человека» трактуются как синонимы. Классическая философская антропология далеко не всегда разделяла эти понятия. Однако, на наш взгляд, есть все основания для того, чтобы раскрыть содержательный смысл возможного противопоставления названных концептов.

Сама постановка этих проблем имеет солидную предысторию. Свойственна ли человеку заранее данная, неизменная сущность, которая определяет его бытие? Каков характер этой всеобщей сущностной структуры и каковы границы её детерминирующей силы? Когда Сократ спрашивал афинянина о добродетели или когда Аристотель говорил о душе, то каждый из них говорил о человеческой природе. В действительности эти идеи сыграли весьма важную роль в «изобретении» (этот термин Шелер специально применяет в похожем случае) идеи человека как рационального животного. Христианство тоже размышляло о человеческой природе и развило особую концепцию человека, которой отцы церкви дали философскую формулировку.

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. Эта 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<sup>7</sup>.

Под человеческой природой чаще всего в философской антропологии понималась совокупность стойких, неизменных черт, общих задатков и свойств, выражающих особенности *человека* как живого существа и присущих человеку разумному во все *времена* независимо от биологической эволюции и исторического процесса. Раскрыть эти признаки – значит выразить человеческую природу.

Однако, по нашему убеждению, это вовсе не означает, что одновременно будет разгадана и сущность человека. **Данная тема (сущность человека) предполагает философское определение особых констант человеческого бытия, выражает онтологию человека.** Поэтому есть основания считать, что вопросы, выделенные Ж.Нанси, – как человеку жить, иметь свои права, свою политику, – не имеют отношение к теме сущности человека, как она осмыслена философской классикой. Человек по определению не может решить, как ему жить, поскольку он уже создан, без его участия, как особый род сущего. Изменить свою сущность человек может через две альтернативы: либо деградировать до уровня животных, либо утратить метафизические основы своего бытия. Человек сегодня при всех своих метаморфозах остается существом, принципиально отличающимся от животных. Что касается темы, связанной с возможностью человека утратить свою особость, метафизические основы своего бытия, то здесь есть потребность в более интенсивной рефлексии.

Понятие человеческой природы сформулировано философами и психологами самых ранних времен. Исследователи считали, что каждый человек обладает одинаковой в принципе психологической и психофизиологической системой, общей всему виду и отличающей человека от других животных. Некоторые положения, признанные теорией человеческой природы, можно встретить во всей мировой литературе от глубокой древности, от самых первых записанных или переданных традицией пословиц и житейских правил. Философы относят к человеческой природе не только те иные качества человека, но также стремления и мотивы, цели и ценности, которые определяют поведение человека. Но художественная литература значительно расширяет представление о «человеческом».

Можно ли это множество человеческих обнаружений свести – к неким возобновляемым характеристикам? Американский философ Дж. Дьюи называет четыре значения данного феномена:

1. Человеческая природа – это то же, что определенная и первичная биохимическая конституция, общая всему виду.

2. Человеческая природа – комплекс устойчивых психологических сил и свойств, управляемых своеобразными законами, на которых возникают основные, неизменные стремления человека.

3. Человеческая природа характеризуется как восприимчивостью, так и способностью отбирать впечатления, и она не имеет таких активных составляющих, как врожденные мотивации и стремления.

4. Человеческая природа не является ни биологической конституцией, ни структурой психики. Она проявляется в создании культурных ценностей, общественных институтов, моральных идеалов и т. п. Во всем этом, свойственном только человеческому виду, нужно искать основные черты человеческой природы<sup>8</sup>.

Есть ли основания сказать, что эти признаки человеческой природы прозрачны и очевидны? Разумеется, нет. Правомерно ли, например, говорить о неизменных стремлениях человека, которые на самом деле изменяются от века к веку? Допустимо ли сводить человеческую природу к социальности?

Многие философы, как и Д. Дьюи, считали, что теория, согласно которой человеческая природа неизменна, является самой удручающей и пессимистичной из всех возможных доктрин. Если её логически развить, то она окажется не чем иным, как учением о такой предопределенности нашей жизни со дня рождения. Перед такой теорией действительно меркнут наиболее жесткие теологические идеологии. Ведь если ей верить, то люди таковы, какие они есть, человеческая природа ограничена в своих возможностях. Ничто не преобразит человеческую природу, если не иметь в виду тренировки, которые позволят акробату упрочить мышечную систему. Если некто наделен «плохим» геном, то он неизбежно станет преступником. Кому с молодых ногтей присуща жадность, у того нет другой участи, как превратиться в лицо, промышляющее воровством, живущее за чужой счет.

Между тем человеческая природа пластична. Но это понятие на самом деле в истории философской антропологии обрело неодинаковое содержание. Разнообразие толкований человеческой

природы как раз и подготовило вывод постмодернистской рефлексии о нулевом содержании этого понятия. Как утверждал, к примеру, Х.Ортега-и-Гассет, у человека нет природы, у него есть только история<sup>9</sup>. С этой идеей была связана твердая уверенность, что именно история, а не философия является лучшим ключом к пониманию природы человека. Поэтому философии тоже надлежит стать исторической, как у Гегеля. Почти все западные историки, и не только они, но и широкая образованная общественность, восприняли эту идею верховенства истории. Согласились они и с другой идеей, а именно с тем, что история является наукой, хотя и существовали принципиально различные мнения по поводу того, какой именно наукой<sup>10</sup>.

Утверждая зыбкость и неотчетливость человеческой природы, постмодернисты тем не менее нередко ограничиваются уточнением данного понятия, не следуя до конца этим курсом. Обратимся в качестве примера к работе Жиля Делёза «Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму»<sup>11</sup>. Д.Юм взят для анализа потому, что он предполагал создать науку о человеке. Он чувствовал себя ученым, сугубо рационалистом, и недостатком всех наук считал то, что все они базируются на человеческих способностях, но сами эти способности не изучают. Отсюда вытекает непрочность всех наук – и естественных и гуманитарных, – поскольку они базируются на непрочном фундаменте – неисследованных человеческих способностях. Прежде всего, нужно построить науку о человеке, о человеческих способностях. Юм назвал свою работу «Трактатом о человеческой природе».

Однако Делёз не видит необходимости оспаривать правомерность той экспертизы, которую предпринял английский философ. Он не подчеркивает, к примеру, что феномен человеческой природы в данной работе по существу не рассматривается. Все, что мы сегодня связываем с этой темой, французским философом не анализируется. Юм считал, что наука о человеке должна быть эмпирической. Большую часть «Трактата о человеческой природе» Юм посвящает исследованию именно вопроса о происхождении сложных идей, ибо именно они являются предметом научного знания. Сложные идеи образуются вследствие ассоциации идей. Так же, как некоторые тела тянутся друг к другу, так и идеи могут тянуться друг к другу по некоторому принципу. Юм называет семь

видов отношений идей, посредством которых образуются ассоциации. Четыре вида постигаются интуитивно: посредством сходства, противоположности, качества и количества. Нет необходимости их объяснять – это достоверно и очевидно в процессе познания.

Делёз показывает, что Юм по существу замещает психологию души психологией привязанностей души. Рассуждения французского философа связаны с аффектами, которые диктует общество. И здесь у Делёза возникает необходимость удостовериться феномен человеческой природы. Он показывает, что аффективная и социальная привязанность – лишь одна часть человеческой природы. Более того, следуя за логикой Юма, Делёз хочет раскрыть, как у английского философа душа становится человеческой природой. Та же проблема возникает и по отношению к воображению. По мнению Делёза, ничто в душе не выходит за пределы человеческой природы. По сути дела французский философ в постановке проблемы не выходит за пределы философско-антропологической мысли. Он даже апеллирует к серьезным авторам, которые пишут о невозможности психологии души. Делёз соглашается с тем, что феномен человеческой природы – подлинный объект науки.

### **«Перестать быть человеком»**

Анализ человеческой природы подвел современных исследователей к мысли об её «порче». В истории философской антропологии стали предумышленно находить суждения, в которых человек не достоин своего призвания. Хотя Кант дал развернутую оценку человека как исторического существа, исследователи чаще всего цитируют кантовские мысли, относящиеся к разочарованию человеком. Человек, подчеркивают авторы, у Канта понимает свое несовершенство и поэтому не решается ничего предпринять, склоняется к бездеятельности<sup>12</sup>. «Как известно, – пишет Д.И. Дубровский<sup>13</sup>, – Кант в “Метафизике нравов” и в других работах использует понятие природы человека, связывая с ним ряд негативных в нравственном отношении свойств. Стала крылатой его метафора, что человек сделан из такой “кривой теснины”, из которой нельзя сделать “ничего прямого”, Кант неоднократно говорит о

“природной” злостности, эгоистичности человека, об изначальной склонности людей к обману и лицемерию, о “фальшивости, которая, по-видимому, имеет свои корни в человеческой природе”<sup>14</sup>.

Эти суждения Канта отнюдь не исчерпывают его учения о человеческой природе<sup>15</sup>. Однако изучение изнанки человека стало сегодня занимательной темой. Даже из наследия Ф.Ницше, который не склонялся однозначно к дискредитации человеческой природы, извлекаются нужные теоретические подкрепления. Ф.Ницше писал: «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»<sup>16</sup>.

Разумеется, именно Ницше принадлежит формула – «презвзойти человека». Опираясь на Ницше, Ж.Батай утверждает, что люди несут в себе садизм, пусть в «зачаточном» состоянии, в дремлющем виде. Непонятно лишь, можно ли его уподобить некоему «наросту», который некогда был функционален, но теперь стал ненужным, и который при желании можно удалить. Либо, по версии Батая, это, возможно, неотъемлемая часть человека, «сердцевина» его души. Если верна первая версия, то особых проблем нет: человек построил бы мир по своим законам, избегал бы войн и насилия. Если же корректна вторая мысль, то подавление этой привычки затрагивает жизненно важную точку человеческого бытия. Батай вынужден был предположить наличие в людях непреодолимой тяги к разрушению и фундаментальное допущение постоянного и неизбежного стремления к уничтожению всего рождающегося, растущего и стремящегося к жизни. Сакральную самоценность этой тяги. Известную необходимость этой тяги для обновления жизни, без чего человечество захирело бы.

Человека, согласно Батаю, следует изменить, поскольку именно в структуре его характера, а вовсе не в филогенетической структуре мозга заложена страсть к разрушению, садизму, некрофилии. Зло в человеке оказалось более обширным, чем это предполагалось. Батай пишет: «Зло – одна из форм жизни, сущностью своей

связана со смертью, но при этом странным образом является основой человека. Человек обречен на зло, но должен, по мере возможности, не сковывать себя границами разума»<sup>17</sup>.

Идея «пересотворения человека», освобождение его от биологической ущербности, моральной испорченности привлекает многих современных исследователей. Возникает явный соблазн в реконструировании человеческой природы. По Сартру, как это достаточно хорошо известно, человек 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.

Массово-информационные процессы глобального мира невозможно представить без развернутой философско-антропологической теории. Говоря о «глобальном человеке», о проблеме самоидентификации в обществе «реальной виртуальности», мы не можем выстраивать лишь логику компьютерных технологий, обезличенной информационной среды. При обсуждении любого вопроса глобальных преобразений мы постоянно сталкиваемся с антропологическими детерминантами. Актуальными вновь оказываются традиционные вопросы философской антропологии: «человек – творец или творение?», «кто или что является демиургом современного мира?», «действительно ли человеческое тело является базовой основой идентификации человека?», «способна ли человеческая природа к предельной открытости и бесконечным преобразованиям?»

### **Судьба философской антропологии**

Ни одна философская проблема современности не требует столь неотложного решения, как проблема философской антропологии. После десяти тысяч лет истории, человек впервые стал целиком и полностью проблематичным. Он уже не знает, что он такое, но знает об этом незнании.

Современные исследователи, как известно, отказываются от целостной и развернутой концепции философской антропологии. Знание о человеке становится все более и более фрагментарным. Это принципиальная позиция постмодернистского рассмотрения человека. В частности, Ж.Делёзу принадлежит немало идей, имеющих прямое отношение к толкованию человека. Казалось бы, возникает задача сведения этих открытий в нечто относительно целостное. Но французский философ принципиально уклоняется от этой задачи.

Однако данная проблема неоднократно возникала в истории философской антропологии. Иногда классики сознательно стремились к тому, чтобы выстроить систему. Но это задача оказывалась непростой. М.Бубер писал: «Итак, антропология призвана быть фундаментальной философской наукой. Но весьма примечательно, что собственно антропологическое учение Канта, зафиксированное и в авторских изданиях, и в весьма пространных лекциях о человеке, увидевших свет лишь долгое время спустя после его смерти, и по ясно сформулированной задаче, и по всему своему содержанию предлагает нечто совсем иное, а именно множество ценных заметок к познанию человека: об эгоизме, об искренности и лжи, о фантазии, о ясновидении и мечтательности, о душевных болезнях и шутке»<sup>18</sup>.

По мнению Бубера, человеческой целостности в этой антропологии нет. Кант как будто не решился дать философское обоснование тем вопросам, которые сам же и назвал основными. К этим вопросам можно отнести особое место человека во Вселенной, его положение перед лицом Судьбы, его отношение к миру вещей, его представление о своих собратях, наконец, его экзистенция как существа, знающего, что ему предстоит умереть, его самочувствие во всех ординарных и экстраординарных столкновениях с пронизывающей человеческую жизнь тайной.

Многие исследователи пишут сегодня о том, что человека нужно понимать как целостность. О значении такого истолкования проблемы говорят без преувеличения все, кто обращается к данной теме. Однако дальше этой общей констатации философская антропология продвигается крайне медленно. Суть дела обычно сводится либо к призыву изучать человека комплексно, чтобы в результате междисциплинарного подхода выработать синтезированный, обобщенный, интегральный взгляд на проблему<sup>19</sup>.

Тема целостности человека напрямую связана с идеей человеческой сущности. Она получила освещение у Ницше, которого, как известно, считают предтечей постмодернистской рефлексии. Немецкий философ писал: «Большинство воплощают собою человека в виде фрагментов и частных: человек получится, лишь если их всех сложить вместе. Целые эпохи, целые народы в этом смысле каким-то образом фрагментарны; и что человек развивается вот так, фрагментами, выражает, может быть, бережливость, свойственную развитию человечества. Поэтому отнюдь нельзя не замечать того, что дело все-таки исключительно в осуществлении синтетического человека, что люди низкого сорта, подавляющее большинство – всего-навсего прелюдии и подготовительные упражнения, из сыгранного единства которых там и сям возникает целостный человек, человек-веха, показывающий собою, сколь далеко к его времени продвинулось вперед человечество»<sup>20</sup>.

Из этого суждения Ницше рождается множество вопросов. Что означает эта фрагментарность, или, точнее, какова её причина, если не потребность действовать, которая специализируется и ограничивается рамками предлагаемой деятельности? Даже если эта деятельность носит всеобщий характер, что бывает крайне редко, она стирает тотальный характер бытия, подчиняя каждый момент нашей жизни некоторому заданному результату. По этому поводу Ж.Батай пишет: «Действующий субъект делает смыслом бытия себя самого как тотальность частной цели, будь то даже наименее ограниченная цель, вроде величия государства или величия триумфа партии. Любая деятельность не может не быть ограниченной. Растение обычно не действует, не специализируется: оно специализируется, только если глотает мух!»<sup>21</sup>.

Между тем из философской антропологии известно, что именно растение в отличие от человека обладает видовой фрагментарностью. Об этом обстоятельно написано у К.Ясперса. Животные осуществляют свою жизнь согласно заранее предначертанным путям; каждое новое поколение, подобно всем предыдущим, приспособлено к определенной форме существования. О каждом живом существе на нашей планете можно сказать: оно сложилось окончательно. Животное действует так, как записано в его инстинктуальной программе: пауки безошибочно плетут паутину – орудия



лова; птицы совершают дальние перелеты без навигационных приборов; пчелы строят соты, не подозревая о необходимости предварительного архитектурного проекта.

Жесткая генетическая запрограммированность приводит к тому, что на многие поступки животные просто не способны. Они не совершают преступлений, убийств, которые предваряются расчетом, выгодой, не способны на подлость. «Что касается человека, – отмечает К. Ясперс, – то его ничто не принуждает строить жизнь по заданной модели; человек наделен пластичностью и способен бесконечно меняться. Животные ведут устойчивое существование, так как руководствуются надежными инстинктами; человек не несет в себе элемент неустойчивости и ненадежности. Человек не предназначен для абсолютных, конечных форм жизни; следовательно, его существование неотделимо от случайностей и опасностей. Человек заблуждается, допускает ошибки, его инстинкты немногочисленны, он, так сказать, изначально “болен”, он всецело зависит от собственно свободного выбора»<sup>22</sup>.

Человек потенциально может всё; поэтому человеческая природа неопределима. Мы не можем свести человека к единому знаменателю, ибо он не соответствует какой-либо одной видовой категории; другого такого вида в природе не существует. Будучи определен, т. е. отнесен к какой-либо категории, человек выступает как своего рода экспериментатор, имеющий возможность отступить, отойти в сторону, отказаться от продолжения «эксперимента». Это происходит потому, что в глубинах его природы сохраняются дальнейшие возможности – причем возможности эти принадлежат не только отдельному индивиду (который идентифицируется с неким осуществленным содержанием), сколько человеку как некоей генетически детерминированной сущности.

Нет оснований, к примеру, считать книгу Ж. Батая о Ницше целостным и логически завершенным исследованием. Он пишет о том, что попытался вытянуть из себя выводы, к которым ведет ясное учение Ницше<sup>23</sup>. Но в итоге собрал лишь богатый урожай сильных впечатлений и тревог. Несомненно, сущность человека охватывает сильнейшее побуждение к автономии, к свободе бытия. Но Батай обращается к проблеме, которая имеет богатейшие традиции в классической философской антропологии.

Целостное существование, согласно Батаю, пребывает за пределами смысла, оно есть сознательное присутствие человека в мире за пределами смысла, как того, кому остается лишь быть тем, что он есть, не могущим превзойти себя и придать своим действиям какой-то смысл. Он находится без средств, без опоры, он проваливается.

### Сущность человека

Следует ли разводить понятия «человеческой природы» и «сущности человека»? По нашему убеждению, несомненно. Человеческая природа способна к пересотворениям. Сущность человека неизменна, поскольку она выражает онтологические основы его бытия. Раскрыть человеческую природу можно с помощью науки, социологической экспертизы, психологической интуиции. Эта тема помогает нам анализировать человека как животное, хотя и обладающее рядом поразительных качеств. Раскрывая сущность человека, мы опираемся в основном на философскую традицию. В этом случае человек интересует нас как особый род сущего. И.Гердер, к примеру, считал человечество подготовительной ступенью к раскрытию человеческого потенциала, своего рода бутоном, который даст жизнь будущему цветку – трансцендентному бессмертному существованию.

Проблема личности человека обсуждалась недавно в книге «О праве лгать»<sup>24</sup>. Отмечалось, в частности, что наука, с присущими ей средствами, не может уловить именно то, что делает человека человеком<sup>25</sup>. Действительно, мы следуем вдоль эволюционной цепочки Дарвина и вдруг обнаруживаем, что на её заключительном этапе произошло нечто необъяснимое. Человек не просто возвысился над природным царством и стал особым родом сущего, но также «разом» (слово Сартра) обрел человеческое и сознательное, нравственное и трансцендентное, человеческое и свободное. Возможно, не обошлось без промысла Божьего. Сегодня ученые пишут о том, что человек появляется на свет с уже готовой приверженностью к нуминозному. Ему прирождены трансцендентное и моральное чувства.

Кант исходит из следующей очевидности: человек ощущает в себе нечто такое, что нельзя объяснить лишь с точки зрения природы и законов её развития. «Для Канта проблема человека – по-

*границная* проблема, т. е. проблема существа, которое принадлежит, разумеется, и царству природы, но не ему одному; существа, поселившегося на границе царства природы и иного царства»<sup>26</sup>. Человек и животные исследуют окружающую среду при помощи органов чувств: они слушают, нюхают, смотрят и трогают; в результате у них формируются связные представления об этой среде, они запоминают и связывают эти представления, и на основе прошлых впечатлений, у них развиваются ожидания.

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

Австрийский психолог В.Франкл подчеркивает, что «существенное различие между человеком и животным состоит в том, что интеллект человека так высок, что человек в отличие от любого животного – обладает еще одной способностью понять, что должна существовать мудрость, которая вселила в него разум и в животных инстинкты, и гармонично распределила их между ними»<sup>27</sup>. Эту мысль Франкл иллюстрирует простым примером. Когда собаке делают операцию, она во всеоружии своего инстинкта догадывается, что ни хозяин, ни ветеринар не хотят ей зла. Инстинкт не всеведущ. Вот и человек, вооруженный инстинктом и сознанием, смутно предполагает, что есть нечто, что он не в состоянии понять до конца, но о чем он может иметь некое, ускользающее от него представление.

Люди издавна накапливали духовный опыт – опыт встречи с неземным, запредельным. Многие ученые и специалисты осознали глубокую пропасть, которая отделяет современную психологию от великих древних или восточных духовных традиций – таких, как различные формы йоги, кашмирский шиваизм, тибетская ваджраяна, дзен-буддизм, даосизм, суфизм, алхимия. Накопленное в

этих системах за века и даже за тысячелетия богатство глубинного знания о человеческой душе и сознании не получило адекватного признания в западной науке и философии, не воспринималось ею и недостаточно изучалось.

Т.А.Кузьмина справедливо отмечает, что понять человеческое можно, только находясь на почве человеческого. С до-человеческой или нечеловеческой точки зрения (и возможна ли такая?) человеческое не понять<sup>28</sup>. А.С.Пушкин пишет:

Кто меня жестокой властью  
Из ничтожества воззвал?

В процессе вопрошания человек обращается к самому себе. И это вопрошание трансформируется в содержание вопроса. Предполагается, что сам я не располагаю ответом. В рамках исторической повседневности утрата вопрошания отнимает у человека его суть. Через вопрошание человек выходит в трансцендентный мир. Он возвышается над житейской обыденностью и воспаряет к запредельной реальности.

Г.Марсель задается вопросом: кто я сам, чтобы вопрошать себя о том, что я такое. «Спрашивать себя, существует ли некто, кто воспринимает мой призыв и готов на него ответить, – значит переноситься в сферу гипотетического, ссылаться на констатацию, на возможную в идеальном плане верификацию. Но ясно, что если бы “чудом” я осуществил эту верификацию – как это происходит, когда я стремлюсь узнать, принят ли сигнал SOS, посылаемый гибнущим кораблем, какой-нибудь станцией, – тогда этот другой, этот эмпирически идентифицированный восприниматель сразу же предстал бы передо мною как не являющийся и не могущий быть Абсолютным Прибежищем, к которому летит моя мольба. Трансцендентность Того, к кому я зываю, превосходит всякий возможный опыт и даже всякий рациональный расчет...»<sup>29</sup>.

Итак, человек является подданным двух миров – феноменального и умопостигаемого, земного и трансцендентного. «Величайшая заслуга Канта как теоретика этики состоит в том, что он представил мораль, – показывает Т.А.Кузьмина, – в качестве специфически человеческого способа регуляции, который задается особыми законами. Законами “не от мира сего”. Только человек может и должен жить по таким законам. На сугубо теоретическом фило-

софском языке это выражается в требовании освободить этику от натурализма, т. е. от всех попыток привнести в мораль соображения, заимствованные из “натуральной”, причинно-следственной сферы, где царствуют мотивы, соображения нецелесообразности, пригодности, результативности и т. д., словом из феноменального мира. Мораль, таким образом, становится свидетельством мета-физической природы человека... Мораль – это онтологическое определение человека, знак его особой природы, хотя и “неестественной”»<sup>30</sup>.

К.Ясперс ищет для человека точку опоры за пределами истории. Таковую позицию он называет трансцендентной, истоком всякого бытия, основой бытия. Он считает, что человеческая природа не вполне понята философами, вроде Б.Кроче. Для человека значимо, что он предполагает существование сверхличного. Размышляя о смерти, человек, если воспользоваться словом Мориса Бланшо, способен на радикальное вопрошание. По словам Н.А.Бердяева, духовное начало в человеке имеет трансцендентное основание. Иначе говоря, оно не выводится из природы, из окружающего мира. Недовольство человека конечным, устремленность к бесконечному, обнаруживает божественное в человеке. Согласно Н.А.Бердяеву, человек не может быть самодостаточен, это означало бы, что его нет. «В этом тайна человеческого существования, – показывает Н.А.Бердяев, – оно доказывает, существование высшего, чем человек, и в этом достоинство человека.

Человек есть существо, преодолевающее свою ограниченность, трансцендирующее к Высшему»<sup>31</sup>.

Человеческая природа не предстает перед нами естественно и необходимо, как это происходит с сутью окружающих его вещей. Мы бы сказали, что в каждую историческую эпоху перед человечеством встает задача создать новое представление о человеческой природе. Именно на этом основании постмодернисты унаследовали идею Ф.Ницше о том, чтобы заново открыть человека, расщепить его и собрать снова, но уже по другим лекалам. Это, разумеется, целая программа. Она, разумеется, исходит из устранения абстрактной просветительской и рационалистической концепции человека. В ней предполагается отказ от идеализации человека в качестве носителя разума. «Разум не есть источник силы и уникальности человека» Но это лишь титр разборки. Далее важно со-

брать человека. Важно восстановить в правах его чувственность, связанную с жизнью плоти, тела, всю телесно-физиологическую сферу. Надлежит также раскрыть глубинное противоречие между сознанием и бессознательным. Следует показать обусловленность человеческого поведения языковыми детерминантами. Только на этом пути, считают постмодернисты, можно объяснить трагические события минувших столетий.

Акцент в вопросе «что есть человек?» должен стоять не на слове «что», а на слове «есть». Вопрос относится не столько к сущности, сколько к «бытию». Другими словами, «сущность» может быть раскрыта только после рассмотрения «бытия». Мы ищем не абстрактную умопостигаемую сущность, в которой человек якобы соучаствует, и не «не лежащую в его основе» некую природу, а пытаемся найти в конкретном существовании человека то, в отношении чего можно произнести слово «есть», то, что конституирует конкретное бытие человека.

Только фокусируя свое внимание на этом феномене, мы можем раскрыть «сущность». Не «сущность» включает в себя «существование», а, напротив, «существование» человека, или его бытие определяет его «сущность». Именно это имеет в виду Сартр, когда он говорит, что «существование» предшествует сущности или, если угодно, что субъективность должна стать исходным пунктом».

Мы раскрываем себя как бытие, которое конкретно существует в поисках себя, в тревоге за собственное бытие. Эта тревога может, конечно, выступать в различных формах. Мне представляется, что различные эмпирические формы неудовлетворенности, отчаяния, страдания и т. п. в действительности есть проявление этой, так сказать, онтологической тревоги, что не означает, однако, что каждый должен отчетливо это осознавать. Здесь уместно вспомнить замечание Кьеркегора об отчаянии, не осознающем себя как отчаяние.

Что касается метафизики человека, то мы не должны исключать возможность такого решения, что человек не обладает какой-то определенной природой и что его существование не есть актуализация некой содержательной структуры. Человеческая природа становится понятием, которое утрачивает прежний смысл, явленный классической философской антропологией. Постчеловек пока

еще сохраняет признаки человеческого вида. В процессе пересотворения он не утрачивает разумность, идентичность, страстность. Все еще живет формула – «таков человек».

Что же касается сущности человека, то она не становится иной. Особость человека в том, что он принадлежит двум мирам. Пока эта двуми́рность сохраняется, мы можем вести разговор о человеке как особом роде сущего.

## Глава 2. Сравнительная антропология В.Гумбольдта

В XVIII в., как известно, в истории европейской философии произошел примечательный прорыв – возник разносторонний и глубокий интерес к постижению человека. Этот поворот обычно связывают с философской деятельностью французских просветителей и именем И.Канта. В результате этих исканий сложилась новая область философских знаний – философская антропология. Её родоначальником считается И.Кант<sup>32</sup>. Однако на самом деле многие другие просветители, кроме Канта, содействовали аранжировке нового философского аспекта. К числу этих исследователей можно отнести Вильгельма фон Гумбольдта.

Философско-антропологические идеи В.Гумбольдта практически не получили освещения в отечественной философии. В качестве незначительного исключения можно назвать статью А.В.Гулыги «Философская антропология Вильгельма фон Гумбольдта», предваряющую сборник трудов немецкого исследователя «Язык и философия культуры»<sup>33</sup>.

А.В.Гулыга пишет: «Если свести вместе все многообразные философские интересы Гумбольдта, то их можно обозначить одним термином – философская антропология. Проблема человека всегда приковывала его внимание. Для позднего Канта основная задача философии состояла в ответе на вопрос: “Что такое человек?”. Гумбольдт здесь примыкал к Канту, но в отличие от Канта, всегда исходящего из реальной ситуации и размышлявшего о реальных мерах её улучшения, Гумбольдт-теоретик устремлен к идеалу»<sup>34</sup>.

В.Гумбольдт действительно был приверженцем философской антропологии. Он считал, что «о каком бы предмете ни шла речь, его всегда можно соотнести с человеком, а именно с целым его интеллектуальным и моральным организмом»<sup>35</sup>. Всё это именно так. Но никакого дальнейшего развития эти строчки у А.В.Гулыги не получили. Между тем у Гумбольдта речь идет о разновидностях антропологического знания – философской, физиологической, сравнительной. Отдельно рассматривается вопрос о человековедении как особой дисциплине, реализующей комплексный подход к человеку. В.Гумбольдт писал: «Было бы трудно – если это вообще



возможно – искусно и закономерно отыскать ту надлежащую пропорцию, с которой в рамках подлинного человековедения должны взаимно сочетаться столь разнородные подходы. В действительности исследователи человека чаще всего бывают либо слишком эмпиричны, либо слишком спекулятивны»<sup>36</sup>.

Разумеется, исторически до появления социальной или культурной антропологии еще далеко. Как и Кант, В.Гумбольдт толкует в основном о европейских народах. Однако сама попытка выявить ядро национальной психологии заслуживает серьезного внимания. Напомним, что у Канта есть «чисто спекулятивные», если пользоваться словом В.Гумбольдта, наброски национального характера: «Итальянцы и французы, по моему мнению, более всего отличаются чувством прекрасного, немцы же, англичане и испанцы – чувством возвышенного. Голландию можно считать страной, где этот более тонкий вкус остается в значительной мере незаметным. Само прекрасное либо чарует и трогает, либо веселит и возбуждает. В первом случае это чувство имеет в себе нечто возвышенное, и душа, охваченная им, задумчива и восторженна; во втором случае душа радостна и весела. Итальянцем большей частью присущ, по-видимому, первый вид чувства прекрасного, французам же – второй»<sup>37</sup>.

В национальном характере, по мнению Канта, в котором находит свое выражение возвышенное, это возвышенное либо связано с чем-то устрашающим и немного склонно к причудливому, либо оно есть чувство благородного, либо чувство великолепного. Кант полагал, что имел основание первое чувство приписать испанцу, второе – англичанину и третье – немцу. В отличие от других склонностей чувство великолепного по своей природе не оригинально; хотя дух подражания может быть связан и со всяким другим чувством, он все же более свойствен чувству внешне возвышенного. А это чувство есть, собственно говоря, смесь из чувства прекрасного и чувства возвышенного, каждое из которых, рассматриваемое само о себе, более бесстрастно. Поэтому душа здесь достаточно свободна, чтобы при этом сочетании чувств обращать внимание на примеры, а также чувствовать потребность вдохновляться ими. Стало быть, немец имеет менее развитое чувство прекрасного сравнительно с французом и менее развитое чувство возвышенного, чем у англичанина; но в тех случаях, когда оба чувства связаны между собой, проявление их более соответствует чувству немца; равным образом ему удается избегать тех ошибок, впадать в которые могла бы только неумеренная сила каждого из этих видов чувств, считал Кант.

В.Гумбольдт следует тем же курсом, что и Кант. Но он все-таки сохраняет приверженность философской антропологии. «Итак, – писал он, – лишь для очень немногих человеческих сообществ имеет смысл даже сама попытка полного описания их внутреннего и существенного своеобразия. Ибо для совершенного успеха такого описания, если учесть все препятствия, заключенные в самом объекте и в наших знаниях о нем, не созрело еще, возможно, ни одно из этих сообществ. И все же философская антропология не может довольствоваться меньшим. Она должна всегда стремиться к целому, к законченному образу; в отличие от физиологической антропологии ей чужда погоня за многочисленными различиями. Поэтому если последняя в первую очередь воспаряет в самые отдаленные небесные сферы, где обнаруживаются самые разительные различия, то первая главным образом ограничивает себя небольшой сферой высочайшей культуры, где черты пробуждаются в наиболее определенном и законченном виде»<sup>38</sup>.

Однако В.Гумбольдт не хотел абсолютизировать методы философской рефлексии, так называемый спекулятивный метод. Он настаивал на серьезном эмпирическом изучении человека. Лишь на философско-эмпирическом знании людей, полагал он, можно основать свою надежду на то, что со временем мы получим философскую теорию формирования человека. А эта последняя – не просто всеобщий фундамент для отдельных приложений теории – воспитания и законодательства (которые лишь от неё могут ожидать полнейшей взаимосвязанности своих принципов), но и всеобщая, а в наши дни настоятельная потребность – мы нуждаемся в ней как в надежной руководящей нити свободного самообразования каждого отдельного человека.

Именно поэтому В.Гумбольдт разработал план сравнительной антропологии. Он исходил из того, что человек, пусть даже рассматриваемый как вид, несомненно, является звеном в цепи физической природы. Как и прочие животные, люди подразделяются на расы, расы эти от поколения к поколению передают свои своеобразные особенности и могут скрещиваться друг с другом. Очевидно, что и в этом и в других подобных случаях естественные факторы, которых нельзя избежать, необходимо лишь должным образом использовать и направлять. В этом отношении человек, безусловно, является частью природы.

Немецкий ученый настаивает на том, чтобы исследователи приступили к разностороннему изучению биологической природы человека. К реализации этого насущного проекта философские антропологи приступят лишь в начале XX столетия, когда они конституируются в Германии в виде самостоятельного философского направления. Вместе с тем В.Гумбольдт вовсе не сводит задачу сравнительной антропологии к физиологическому комплексу знаний. Он даже считает, что масштабы сравнительной антропологии совпадают с масштабами всего человеческого рода в целом. Речь идет о компаративистском рассмотрении различных этносов. Правда, в этом отношении В.Гумбольдт, к сожалению, сохраняет европоцентристскую установку. Он полагает, что некоторые народы еще не достигли такой стадии культурного развития, чтобы попасть в эту сравнительную орбиту. Для того чтобы достичь индивидуальной формы (речь идет о том, чтобы возникло должное своеобразие этноса), человек нуждается в определенной, и не малой ступени культуры. Его начальное образование осуществляется лишь в массе, лишь в грубых, еще мало индивидуализированных формах.

«Эта ступень культуры, – отмечает он, – заменяется уже значительно более высокой, когда характер становится настолько утонченным, а форме его – настолько определенной, что в нем обнаруживаются уже отдельные черты, позволяющие расширить представление о совершенной человечности, и более того, он уже выступает как указатель, следуя которому человек может целенаправленно двигаться к подобному совершенству»<sup>39</sup>. Гумбольдт считает, что первые своеобразные черты еще не развитых народов – это по большей части всего лишь внешние, случайные и незначительные или же вовсе порочные черты; за ними следуют отдельные более или менее обещающие особенности; и лишь на последней ступени своеобразие охватывает все действующие силы и начинают формировать полностью индивидуальный характер.

Отсюда вывод: лишь для немногих человеческих сообществ имеет смысл даже сама попытка полного описания их внутреннего и существенного своеобразия. Для успеха такого описания, если учесть все препятствия, заключенные в самом объекте и в наших знаниях о нем, не созрело еще, возможно, ни одно из этих сообществ. Выходит, для философской антропологии пока нет и реальных задач. Нет, утверждает В.Гумбольдт, философская антрополо-

гия не может довольствоваться меньшим. Она должна стремиться к целому, к законченному образу; в отличие от физиологической антропологии ей чужда просто погоня за многочисленными различиями. Поэтому если последняя в первую очередь воспаряет в самые отдаленные небесные сферы, где обнаруживаются самые разительные различия, то первая главным образом ограничивает себя небольшой сферой высочайшей культуры, где черты своеобразия проявляются в наиболее определенном и законченном виде.

### **Величие человека**

Один перечень вопросов, которые волновали немецкого философа при осмыслении человека, говорит о разносторонности его философской антропологии – величие человека, внутреннее бытие как первоисточник и конечная цель деятельности, внутренняя жизнь и внутренняя духовная форма, высшая и конечная цель человеческого бытия, внешние обстоятельства жизни и т. д. Причем во всех случаях эти темы носили проблемный характер: Преследует ли человек в первую очередь внешние цели или предпочитает жить внутренней жизнью? Говорит ли в нем преимущественно рассудок или чувство? Свойственны ли ему горячие чувства и столь же быстрое охлаждение или же постепенное пробуждение чувства и верность? Устанавливает ли он свободные отношения или тесный союз? Сохраняет ли он в самых близких отношениях большую или меньшую самостоятельность?

Как подойти к тайне человека? Вероятно, прежде всего, важно отметить общую оценку человека. Касаясь творчества Гёте, философ пишет: «Он начал с того, что как бы играючи превращал реальный предмет в объект фантазии, кончает же тем, что исполняет самое великое и трудное дело, какое поручено человеку в качестве высшего его предназначения, – он теснейшим образом сопрягает себя с внешним миром, окружающим его, сначала вобрав в себя этот последний как чуждый предмет, а затем возвратив его в свободно и самодеятельно организованный...»<sup>40</sup>.

Первоначальные либерально-просветительские представления о неисчерпаемых возможностях просвещения были связаны с идеалом независимой и разумной личности. Эпоха Просвеще-

ния породила культ «автономного человека», способного трезво и глубоко оценивать явления, идеи, нравственные поступки и их следствия. Рационализм и критицизм объявлялись универсальной характеристикой человека.

Пафос разума, знания и основанного на них прогресса выразился в философии Просвещения наиболее полно и отчетливо. Вневременная, внеисторически понятая, всегда тождественная себе «разумность» в противоположность «заблуждениям», «страстям», «таинствам» рассматривалась просветителями как универсальное средство совершенствования общества. Прогресс осмысливался ими как результат распространения истинных идей, которые постепенно устраняют загадки и чудеса мира, пронизывая его светом разумности.

Высоко оценивая разум отдельной личности, идеологи Просвещения видели причину рационального поведения индивида, его разумности в «человеческой природе». Но эти антропологические послышки не получили у мыслителей XVII в. сколько-нибудь последовательного разъяснения. Разумность как критерий всеобщей связи между людьми не обосновывалась, а постулировалась.

Разумеется, просветители уделяли значительное внимание человеческой субъективности, т. е. таким компонентам внутреннего мира личности, как разум, чувства, воля. Однако особый акцент они делали именно на разуме, который будто бы обеспечивает относительную целостность личности, отвращая её от пороков, страстей и других проявлений чувственности. Это не позволяло мыслителям Просвещения последовательно раскрыть проблему человеческой индивидуальности<sup>41</sup>.

Просветительская философия в целом постулировала предельную подчиненность человека критериям разума. В этом отношении В.Гумбольдт выделяется из общего массива философии XVIII в. признанием несомненной спонтанности человеческого поведения. Он вовсе не сводит поступки людей лишь к разумной мотивации, допуская абсолютную стихийность людей в их свершениях. В.Гумбольдт пишет: «Природной необходимости в человеке более всего противостоит произвол. При его помощи он начинает и завершает свои действия, к которым его не понуждает ни природа, ни разум. Он, как говорится, идет на поводу у случая, у внешних влияний или мгновенных внутренних порывов. Хотя то,

что он таким образом делает, часто имеет физическую природу, ибо даже опосредованно не диктуется разумом, все же это всегда результат физических или каких-либо других воздействий на свободную натуру, а потому здесь не властны ни законы природы, ни эксперимент. В этом аспекте человека можно изучать только исторически. Таков он есть; таким он стал. На вопрос: почему? – нет удовлетворительного ответа»<sup>42</sup>.

Разумеется, как просветитель он не может не признавать решающего значения для человека его разумности и причастности к идеям. Наибольшую силу и закономерность обнаруживает, по мнению В.Гумбольдта, философская оценка, но и то в основном только там, где она предписывает человеку правила его мировоззрения, а не там, где она пытается раскрыть действительную взаимосвязь его сил в целях углубления своих знаний. Правда, ей удается вполне правильно определить и объяснить отдельные соотношения, но поскольку последние никогда не бывают представлены отдельно и в изолированном виде, – т. е. никогда не бывает чистых случаев, – постольку внутренние интеллектуальные и моральные соотношения никогда не получают полностью безошибочного и совершенно исчерпывающего описания.

## Свобода

Развернутую оценку дает В.Гумбольдт феномену свободы. Он далек от того, чтобы видеть в ней лишь человеческое своеволие. Рассуждая о «высокой степени свободы», немецкий философ не забывает о том, что у этого феномена есть собственные ограничения. Свободу гражданина ограничивали, во-первых, потому что следовало установить определенное государственное устройство. А во-вторых, из соображения полезности, заботы о физическом и моральном состоянии нации. Свобода частной жизни всегда возрастает в той степени, в какой падает общественная свобода. Вот почему, полагает просветитель, социальная жизнь должна подчиняться интересам человека.

По мнению В.Гумбольдта, старые законодатели, как и старые философы, всегда заботились прежде всего о человеке, т. к. высшим они считали в человеке его моральную ценность. Например,

по замечанию Ж.-Ж.Руссо, «Государство» Платона является скорее трактатом о воспитании, нежели о государстве. Разумеется, эта мысль немецкого философа может считаться чрезмерно не критичной. Разумеется, Платон строил свое идеальное государство как последовательное воплощение принципа социальной справедливости и порядка, делающего жизнь, организацию жизни простой и понятной. От ремесленников ожидается, что они обеспечивают материальное благоденствие, и этот их вклад в государственное целое достаточен, чтобы ставить перед ними какие-то особые нравственные задачи. Но если два высших слоя общества – стражники и правители – занимают это самое высшее место, то из их общественной функции, а не из чего-то иного, вытекают высокие требования к их готовности выполнять соответствующие высшему предназначению обязанности.

Можно отметить интеллектуальную отвагу Платона, который, вероятно, одним из первых попытался создать некий идеальный проект жизнеустройства людей, стремился сделать этот проект максимально понятным не только для Любомудров, но и для каждого отдельного человека. И даже более того, социальное устройство общества Платон пытался вывести из человеческой природы, из строения души человека. Он хотел показать, что только такое совместное бытие людей может обладать прочностью, стабильностью.

Древнегреческие мыслители – Сократ, Платон, киники, стоики, Аристотель – испытывали ненависть к тирании. Тирания держится на насилии, беззаконии, произволе. Когда тиран чувствует, что в народе вызрела мечта о «сильной руке», он способен развязать войну. Не секрет, что в наши дни все чаще раздаются голоса о неизбежности войны, которая рассматривается как неизбежный результат финансово-экономического кризиса. Мудрые греки выступали не только против тиранов. Они не признавали и другие, неправильные с их точки зрения режимы. Платон, в частности, отвергал тимократию, олигархию, демократию и тиранию. Он полагал, что каждая из этих политических форм служит примером порчи для идеального государства. Вместо справедливого распределения обязанностей в них преобладает насилие и насильственное принуждение, вместо стремления к общим целям – жажда власти, вместо бескорыстия – алчность, вместо единства и согласия – раздор<sup>43</sup>.

В.Гумбольдт писал: «Древние заботились о силе и развитии человека как такого, новые о его благополучии, о его имуществе и способности к приобретению и дохода. Древние видели свою цель в добродетели, новые – в счастье. Поэтому ограничения свободы в древних государствах были, с одной стороны, более обременительны и опасны, будучи направлены на то, что составляет самую сущность человека, на его внутреннее бытие»<sup>44</sup>. Такая идеализация античной политики позволяет, по крайней мере, понять, как высоко оценивал В.Гумбольдт свободу человека, его суверенность.

Немецкий философ утверждал, что человек, его сила и формирование служили для древних стимулом всякой деятельности. В древности, полагал он, искали счастья в добродетели, в Новое время слишком долго стремились вывести добродетель из счастья. «Сама никогда не упускаемая из виду цель – воспитывать сильных и взыскательных граждан – придавала духу и характеру древних большой размах»<sup>45</sup>. Сегодня, по мнению В.Гумбольдта, государство всемерно ограничивает свободу. А это вызывает одностороннее развитие физической, интеллектуальной или моральной силы. Навязывание законов подавляет энергию граждан и лишает их высокого и всестороннего развития.

В.Гумбольдт ставит вопрос, который значительно опережает размышления других просветителей его эпохи: человек хочет свободы или, напротив, он стремится сам властвовать? Ответ философа показателен: человек склонен более к господству, чем к свободе, и здание, сооруженное господством, радуется не только властителя, который его воздвигает и поддерживает, но и подчиненных, которых пленяет мысль, что они являются частью некоего целого, возвышающегося над силами и жизнью нескольких поколений<sup>46</sup>.

Заметим, что очарование властью или феномен «бегства от свободы» – это сюжеты в основном XX века. Тем значительнее вклад немецкого философа, который напрямую поставил эти вопросы. И в той же связи – почему власть искажает человеческую природу и превращает правителя в тирана, невротика, палача, гонителя? Именно властомания явила миру психопатические типы, обнаружила свою ущербность. После Второй мировой войны мир еще раз ужаснулся насколько рискованно делегировать власть политическому маньяку, тоталитарному вождю. Но есть и иной срез этой проблемы – можно ли обойтись без власти? Является ли она неизбежностью?



Если для Платона гармония отношений в условиях вечного мира является главным козырем власти, то Ницше, напротив, пытается понять власть в вихре противостояний, смертельной схватки. Он поэтому и связывает власть с дионисийством. По мнению Ницше, во власти отражается избыток чистых бытийных сил, который еще не натолкнулся на разного рода табу и ущемления. Это чистый пламень бытия. Власть для человека столь же органична, как наслаждение, радость, боль, трепет или страх. Она вообще не подлежит осуждению или моральной оценке, поскольку она выше морали. Власть поэтому, согласно Ницше, нельзя назвать злой или, наоборот, доброй, благой. Ей подлежат другие оценки – власть бывает великой или мелкой, сильной или слабой. Государство аморально не потому, что оно располагает полицией, пенитенциарной системой. Оно обязательно в смысле воли к власти, к войне, к завоеваниям, к мести.

### **Воля к власти**

Воля к власти, считал Ницше, может обнаружиться только тогда, когда она встречает сопротивление. Это, вероятно, позволило Мартину Хайдеггеру утверждать, что воля к власти есть существо власти. Такой демон сжигает политиков, подчиняет их жизнь неукротимому господству. Власть Ницше понимает не как сущность, а как отношение. Следовательно, по его мнению, тяга к власти коренится не в человеческой природе. Это приводит Ницше к апофеозу власти. Немецкий философ не принимает в расчет человеческие формы власти. Высшей властью для Ницше оказывается становление. Но оно есть не что иное, как игра стихийных сил бытия. Воля к власти у Ницше – критерий значимости любого общественного феномена.

Получается, что хорошо только властолюбцу. Воля к власти может выступать в активной или пассивной форме. У тех, кто слаб, воля к власти подавляется, вытесняется, становится бессознательной, меняет собственные формы. «Воля к власти» – основополагающая черта жизни. Свой идеал сверхчеловека Ницше видит в таких политиках, как Цезарь, Макиавелли, Борджиа. К ним примыкает у него римское, арабское, германское, японское дворянство, не говоря уже о гомеровских героях и скандинавских викинггах.

Но Ницше нигде не настаивает на том, что значительная часть людей вообще не располагает этой волей. В критические минуты или при житейски удобном случае они не отказываются от того, чтобы поставить других людей на место. Разве современный человек в массе своей пассионарен, полон энергии и жизненных сил? Но как упорно, методично использует свою власть тот, кто ею облечен. Вот, к примеру, распоряжение Министерства образования и науки, заставляющее учёного отчитываться о проделанной работе три раза в год. И теперь люди науки корпят не над теоретическим текстом, а над бумажным, никому не нужным отчетом. Однако есть ли механизмы, которые позволяют контролировать деятельность чиновника? Нет, таких механизмов нет. Поэтому чиновник, тот самый «ничемный и вялый» по Ницше, безгранично распоряжается судьбой многих людей. Он буквально и методично упивается своей властью.

Может быть, стоит разграничить идею власти как ценнейший социальный феномен и её конкретные обнаружения в истории. Вот Кант считал, что идея государственного устройства вообще, которая в то же время представляет собой для каждого народа абсолютное веление практического разума, священна и неодолима. Недостатки власти, мол, могут быть устранены с помощью реформ. Хуже, когда люди начинают поступать, как выражается Кант, по самоуправному произволению. Остережение Канта особенно актуально в наши дни. Он считал, что народу надлежит подчиняться суверенной воле, объединяющей всех единым законом.

Тогда возникает вопрос – откуда берется эта верховная власть, которой надо безоговорочно подчиняться? На этот счет у Канта есть обескураживающая мысль. Происхождение верховной власти в практическом отношении непостижимо для народа, подчиненного этой власти. И даже так: «подданный не должен *действовать*, *умничая* по поводу этого Происхождения как подлежащего еще сомнению права в отношении обязательного происхождения». Заповедь «нет власти иной, как от Бога», по словам немецкого философа, выражает не историческое основание гражданского устройства, а идею как принцип практического разума. В итоге мы получаем вывод, который в условиях современной политики может выражать только раздражение: «Надо повиноваться ныне существующей власти, каково бы ни было её происхождение». Вот вам и все страсти в связи с подсчетом голосов на выборах.

Вот как оценивает властоманию В.Гумбольдт: «Тот, кто занят делом безопасности, должен обладать для этого абсолютной властью. Но облеченный ею, он распространяет эту свою власть и на все остальное, и чем больше этот институт отдалется от своего первоначального назначения, тем больше растет власть и тем слабее становится воспоминание о первоначальном договоре»<sup>47</sup>. В.Гумбольдт настаивает на том, что надо стремиться к такому государственному устройству, в котором люди были связаны между собой многообразной и тесной связью, что может обеспечить только «наивысшая свобода»<sup>48</sup>.

Над инстинктами человека возвышаются страсти. Из них главные – властомания, корыстолюбие, фанатизм, мстительность. Конечно, они обусловлены социальными причинами. При этом страсти проявляются даже сильнее, чем инстинкт самосохранения. Анализируя спектр человеческих страстей, Фромм считал, что самой ужасной из них является стремление более сильного использовать другого человека как средство для достижения своих эгоистических целей.

Страсть, по словам В.Гумбольдта, играет огромную роль в истории. «Подлинная, глубокая страсть, которую действительно можно считать таковой (поскольку страстью часто называют лишь сильное мгновенное вожеление), подобна идее разума в том отношении, что она стремится к чему-то бесконечному и недостижимому; однако от подлинной страсти вожеление отличается тем, что оно прибегает к конечным и чувственным средствам и направлено на конечные предметы как таковые»<sup>49</sup>.

Чаще всего, по мнению В.Гумбольдта, страсть оказывается бесконечной только по форме своего стремления, а от природы её ограниченного и самого по себе ничтожного предмета зависит, способна ли форма её облагородить или сделать ненавистной и презренной. Поэтому, считает немецкий философ, лишь немногие страсти оказывают серьезное воздействие на ход мировой истории. Воздействие гения и глубокой страсти принадлежит к разряду вещей, который отличается от механического природного процесса. Это можно отнести к любому проявлению человеческой индивидуальности.

## Характер

Сравнительная антропология исследует характеры целых классов, в первую очередь характеры наций и эпох. Но что В.Гумбольдт понимает под характером? В первую очередь, очевидно, непохожесть, наличие своеобразных черт, относящихся не только к человеку, но и к отдельным народам. По мнению немецкого философа, характеры во многом случайны. Отсюда возникает вопрос: «должны ли они сохраняться?». «Должен ли философ, историк, поэт, человек в явном виде нести на себе отпечаток своего имени, своей нации, своей эпохи, наконец, своей личности?»<sup>50</sup>. В.Гумбольдт отвечает на этот вопрос положительно, но признает такое воздействие не абсолютным. Человек, по его мнению, должен позволять воздействовать на себя всем отношениям, в которые он вступает, не отвергать никакие влияния, но модифицировать всякое такое влияние, исходя из своих внутренних предпосылок и в соответствии с объективными принципами. Таким он должен *быть*. То, в каком виде это *проявится* в различных видах его деятельности, зависит от требований этой деятельности и от природы его индивидуальности. Чем больше он сможет проявить субъективной оригинальности, не наносящей ущерба объективной ценности своего дела, тем лучше.

Однако многие люди обнаруживают вялость, косность. Отсюда, по словам В.Гумбольдта появляются национальные и семейные характеры. Для немецкого философа важна мысль о том, что характеры можно формировать. Только в этом случае можно добиться такого положения, когда национальный характер будет отражаться в каждой отдельной личности. Все это явится результатом пытливого и благотворного воздействия разума. Человек, взятый в отдельности, считает В.Гумбольдт, слаб, и его быстро иссякающие силы позволяют ему совершать лишь немного. Ему нужна высота, на которую он может подняться. Общество, которое ему может служить. Что давало римлянину уже то, что он родился в Риме? Что давало Сципиону то, что он происходил из рода Корнелиев? Что дает, спрашивает В.Гумбольдт, новейшим поэтам уже то единственное обстоятельство, что они могут считать все богатство греческого поэтического искусства своей собственностью и сразу подниматься на присущую ему высоту?

По убеждению В.Гумбольдта, характер возникает только в результате воздействия мыслительной и чувственной деятельности. В результате того, что некоторые определенные факторы действуют непрерывно, а другие – никогда или же редко, первые развиваются, а вторые подавляются, и так постепенно вырабатывается, считает немецкий философ, определенная форма характера. Философская антропология должна черпать данные для описания характеров из всей сферы проявлений человека, из всей его физической, интеллектуальной и моральной природы, чтобы обеспечить себе максимально широкий охват материала.

Понятие индивидуальности у В.Гумбольдта имеет достаточно расширительный смысл. Оно относится не только к человеку. Он отмечает, что свобода с большей силой проявляется в отдельном человеке, а природная необходимость – с большей силой в массах и в человеческом роде. Ради свободы надо развить понятие индивидуальности, а затем уже обратиться к идеям, которые в качестве данного ей в её бесконечности типа служат для неё истоком, а затем в свою очередь воспроизводятся ею. «Ведь индивидуальность, – пишет В.Гумбольдт, – является в каждом роде жизни лишь массой материала, подчиненной некоей неделимой силе в соответствии с данным единообразным типом»<sup>51</sup>.

Рассматривая это понятие, В.Гумбольдт обращает внимание на внезапное возникновение в Египте искусства в его чистой форме, неожиданное развитие в Греции свободной и вместе с тем сдерживаемой в известной степени границы индивидуальности. Отдельные народы обеспечили Греции многообразие культурных образцов, но благодаря растущей связи между ними Греция создала никогда ни до нее, ни после неё существовавшую идею национальной индивидуальности. В индивидуальности же, по мысли В.Гумбольдта, заключена тайна всего бытия, свобода и своеобразие во взаимовлиянии с другими эпохами. Это как раз и определило продвижение человечества во всемирной истории.

«Греки, благодаря своему развитому чувству языка, пишет В.Гумбольдт, ощущали тесную связь между поэтическими жанрами и языковым образом, поэтому, поскольку было соблюдено требование общепонятного, каждому жанру *был* определен в этом богатом языке отдельный диалект. Здесь мы находим разительный пример силы языкового характера»<sup>52</sup>.

В.Гумбольдт задается вопросом: существует ли у языков характер, и если да, то каковы его границы? Мысль немецкого философа сводится к тому, что благодаря своему характеру языки могут воздействовать не только на поколения народов, говорящих на них, но и на другие языки, с которыми они рано или поздно приходят в соприкосновение. Различия между языками приобретает всемирно-историческое значение. «Влияние языка, – пишет В.Гумбольдт, – выражается в двоякого рода преимуществах – возвышении чувства языка и формирования своеобразного мировидения. Человеку удастся лучше и надежнее овладеть своими мыслями, облечь их в новые формы, сделать незаметными те оковы, которые налагает на быстроту и единство чистой мысли в своем движении вперед беспрестанно разделяющий и вновь объединяющий язык»<sup>53</sup>.

### **Человек – особый род сущего**

В.Гумбольдт считал, что в человеческой жизни нет ни одного практического занятия, которое не требовало бы знания человека – и не просто обобщенного, философского его образа, но и индивидуального, в том виде, в каком он предстает перед нами глазами. Человек, пусть даже рассматриваемый как вид, несомненно, является звеном в цепи физической природы. Как и прочие животные, люди подразделяются на расы, расы эти от поколения к поколению передают свои своеобразные особенности и могут скрещиваться друг с другом. Очевидно, что и в этом и в других подобных случаях естественные факторы, которых нельзя избежать, необходимо лишь должным образом использовать и подправлять. В этом отношении человек, безусловно, является частью природы. Как и природные явления, его можно наблюдать, а главное, что здесь особенно важно, с ним можно экспериментировать.

Но спор свободы и природной необходимости, считал В.Гумбольдт, не может быть удовлетворительно решен ни с помощью опыта, ни с помощью рассудка. Подлинно человеческая свобода объединяет природу и произвол посредством разума. Ибо разум нуждается в законах в такой же мере, как и природа, но это никоим образом не сказывается на свободе, поскольку он сам тво-

рит для себя законы. Здесь, следовательно, они есть, и представляют собой эманацию самостоятельной сил, лежащую за пределами области внешних явлений. Таким образом, здесь начинается область философских и эстетических суждений.

Человек – часть этого мира и для прояснения и облагораживания своей нравственной природы должен пристально и обстоятельно изучать свою физическую природу. «...физическая и моральная природа человека составляет одно великое целое и подчиняются одним и тем же законам»<sup>54</sup>. Это сказано за несколько лет до того, как Шеллинг в своей натурфилософии пришел к такому же выводу.

Конечно, органическая природа человека позволяет обнаружить законы, действующие регулярно и неотвратимо. Так, например, один из общих законов природы заключается в том, что часть индивидуальности родителей переходит к детям. Но сложная экономика человеческого тела, его еще пока непостижимая связь с моральным характером и большие трудности экспериментирования с человеком приводят к тому, что такого рода законы выявляются всегда не полностью и почти никогда не проясняются окончательно. Так, если рассмотреть приведенный выше пример, то мы приходим к выводу, что здесь невозможно определить, что конкретно, в какой степени и при каких условиях будет в большей или меньшей степени унаследовано в результате зачатия. Даже для того, чтобы распознать как целое физическое и физиологическое своеобразие индивидуума (что сама по себе гораздо проще), пока еще отсутствует общая формула или метод. Наблюдают и знают только отдельные различия, из которых можно сделать очень мало выводов или вовсе никаких.

Однако, поскольку человек есть животное общественное – в этом специфика его характера, – поскольку другой ему нужен не для защиты, оказания помощи, видам животных, а потому, что он возвышается до осознания Я, а Я без Ты представляется его рассудку и чувству бессмыслицей, – то в его индивидуальности (в его Я) одновременно освобождается индивидуальность его общества (его Ты). Следовательно, нация также является индивидом, а отдельный человек – индивидом индивида<sup>55</sup>.

Огромное значение В.Гумбольдт придает внутренней жизни человека, его субъективности. Внутреннее бытие человека – как источник и конечная цель деятельности. «Все, чем человек зани-

мается, пусть даже ради косвенного или непосредственного удовлетворения своих физических потребностей или даже ради достижения каких-либо внешних целей, самым тесным образом связано с его внутренними ощущениями»<sup>56</sup>.

Философско-антропологическое учение В.Гумбольдта интересно по замыслу и в то же время сохраняет свою цельность и перспективность.



### Глава 3.

## Наследие И.Канта и антропология Х.Арендт

Учение И.Канта в значительной степени повлияло на становление различных вариантов экзистенциальной мысли XX столетия<sup>57</sup>. Антропология Арендт базируется на творческой ассимиляции и переоценке кантовских идей в перспективе экзистенциальной философии. Многие аспекты её антропологического учения были рассмотрены в работах отечественных и зарубежных авторов<sup>58</sup>. Однако вопрос о влиянии наследия Канта на корпус антропологических построений Арендт до сих пор является мало исследованным. Его внимательное изучение требует последовательного рассмотрения различных этапов философского развития американского автора, анализа тех внутренних и внешних факторов, которые способствовали постоянному росту её интереса к кантовскому наследию на протяжении всей философской карьеры.

Интерес Арендт к основным темам кантовской философии прослеживается со времени её студенческой работы под руководством М.Хайдеггера и К.Ясперса. В результате складывается её понимание трансцендентально-феноменологической рефлексии как важнейшего средства проникновения в ресурсы осуществления практической деятельности и жизни духа – *vita activa* и *vita contemplativa*. В то же время рассмотрение ею кантовского наследия значительно варьируется на пути развития её мысли от «Ситуации человека» (1958) к опубликованным уже после её кончины произведениям «Жизнь духа» (1978) и «Лекции по политической философии Канта» (1982). Подобные изменения были обусловлены как трансформацией её политического опыта, так и рефлексивными усилиями, ориентированными на создание интегрального понимания человеческого культурного творчества.

Опираясь на основоположения экзистенциальной философии, Арендт подчеркивала различие между миром человеческой свободы и эмпирической реальностью. Она полагала, что, несмотря на все лимиты человеческой деятельности, налагаемые эмпирически фиксируемыми условиями, её не следует рассматривать как подавляемую наличными обстоятельствами, благодаря наличию свободы экзистенциального субъекта. Арендт видела в Канте яр-

кого представителя традиции, обнаруживающей истоки трагедии человеческого существования: «Её величайшим представителем является Кант, для которого спонтанность действия и соответствующие потенции практического разума, включая силу суждения, остаются выдающимися способностями человека, хотя его активность подпадает под детерминизм природных законов и его суждение не может проникнуть в тайну абсолютной реальности (the Ding an sich)»<sup>59</sup>. На протяжении всей академической карьеры американский философ постоянно подчеркивала собственную признательность «Критике практического разума», содержащей анализ корней свободы, позволяющий понять моральное измерение человеческого действия в сфере политики. Это давало К.Ясперсу право высказать свою солидарность с Арендт относительно необходимости следовать подлинному духу практической философии Канта. В 1956 г. он писал Арендт: «Иногда я подумываю, что Вы в процессе работы над двумя политическими книгами и что мы, возможно, или почти точно, совпадаем в нашем подходе (заимствованном у Канта) и дополняем друг друга в обсуждаемом сюжетном поле»<sup>60</sup>. Фокусируя свое внимание на человеческой свободе и её значимости для политики, Арендт обращается прежде всего к анализу различных пластов человеческой практической деятельности.

Рассматривая отношения между трудом, работой и действием в «Ситуации человека», Арендт движется в целом сообразно с вектором мысли, намеченным Кантом. Даже выясняя отношения между трудом и работой, Арендт предлагает прочтение их взаимосвязи в духе учения Маркса, трактуемого в качестве продолжения кантовского понимания человека как творца особого универсума культуры. Если труд связан с чисто репродуктивным процессом воспроизводства биологических основ жизни, то работа имеет своей целью порождение человеческого мира через целерациональную деятельность, ориентированную на трансформацию природной среды. «Антропоцентрический утилитаризм *homo faber* нашел свое наивысшее выражение в кантовской формуле, сообразно с которой никакой человек не должен никогда становиться средством достижения цели, ибо каждый человек есть сам по себе цель»<sup>61</sup>. В описании работы Арендт близка не только к её видению Марксом, но и к учению М.Вебера о специфике целерациональной активности человека. Практическая деятельность человека, по

Арендт, находит наивысшее выражение в действии, которое должно рассматриваться в качестве базы intersubъективной коммуникации, наиболее ярко представленной в художественной сфере, языке и политике<sup>62</sup>. В области политики, считает Арендт, следует констатировать наиболее тесную взаимосвязь между взглядами Канта и Маркса. Она писала, что революционное желание защитить справедливость отделяет Маркса «наиболее глубоко от Гегеля и объединяет его... не всецело внешне очевидно, но очень мощно с Кантом»<sup>63</sup>. Понимая марксистскую практику как важное средство социальной критики, Арендт совершенно определенно истолковывает её в духе практической философии Канта, позволяющей обнаружить универсальный моральный критерий оценки человеческого поведения.

Процесс над Эйхманом<sup>64</sup> в значительной мере стимулировал философско-антропологическую рефлексию Арендт и её видение возможности противостоять «банальности зла» с позиции абсолютного морального долженствования, зафиксированного кантовским категорическим императивом. Она убеждена, что действие как высшее проявление культурной и политической творческой способности человека должно быть в финальной инстанции подчинено абсолютному моральному долгу. Не менее важна для неё и тема распространенного непротивостояния злу, неспособности распознать его, ставящая на повестку дня вопрос об антропологических корнях человеческой «слепоты» по отношению к этому феномену.

Движение Арендт от анализа активно-практической жизни (*vita activa*) к интерпретации созерцательной жизни (*vita contemplativa*) было мотивировано во многом её практической озабоченностью «банальностью зла» и теоретическим интересом выявления различных граней жизни духа. Таким образом, две антропологические стратегии с необходимостью дополняют друг друга, воспроизводя целостность человеческого существования на базе трансцендентальной рефлексии. Единство этих двух антропологических подходов представлено во всех трудах Арендт на протяжении её академической карьеры. Его следует понимать как базовую определяющую черту её видения человеческого существования. Эта идея присутствует в её переписке с Ясперсом еще до опубликования «Ситуации человека». Переход от рассмотрения *vita activa*

к философскому анализу *vita contemplativa* отчетливо обнаруживается в её эссе «Кризис культуры: его социальное и политическое значение», опубликованном в книге «Между прошлым и будущим» (1961). В этом эссе Арендт концентрируется на проблеме творения культурного мира, его производстве в процессе человеческого действия, которое тесно взаимосвязано со способностью суждения<sup>65</sup>. Способность суждения, по Арендт, обеспечивает связь между *vita activa* и *vita contemplativa* в силу её сопряженности с действием. Оба аспекта антропологической теории должны быть последовательно разработаны, как полагает она, на базе внимательного переосмысления наследия Канта.

Как и при анализе *vita activa*, Арендт черпает в учении Канта источник вдохновения собственной интерпретации *vita contemplativa* в ходе работы над «Жизнью духа». При этом она никогда не занимается простым воспроизведением идей немецкого мыслителя, а скорее пытается раскрыть те внутренние возможности, которые в них содержатся и должны ориентировать и направлять экзистенциальную мысль в её поиске более полного видения человека. В своем анализе мышления, воления и суждения как важнейших граней жизни сознания, Арендт попыталась истолковать вновь основополагающие идеи философии Канта в свете экзистенциально-антропологической проблематики.

Интерпретируя способность мышления, Арендт подошла к ней в экзистенциальной перспективе, которая со всей очевидностью отлична от изначальных намерений кантовской эпистемологии. Тем не менее она полагала вполне допустимым говорить об экзистенциальной значимости кантовского видения активности сознания в его различных аспектах. В этом ракурсе знание рассматривается как одна из граней жизни сознания. Согласно Арендт с Хайдеггером относительно кризиса европейской метафизической традиции выступает как предпосылка её поиска экзистенциального измерения способности мышления. Под покровом эпистемологической проблематики, как считает она, возможно раскрытие экзистенциальных оснований мышления. Следуя кантовской линии рефлексивного осмысления активности сознания, Арендт полагает необходимым последовательное аналитическое движение от чувственно данного к деятельности рассудка и разума для постижения подлинной экзистенциальной природы мышления.

Исходной точкой интерпретации человеческого сознания Арендт служит идентификация являющегося и бытия. «В этом мире, в который мы являемся, рождаясь из небытия, и из которого мы исчезаем в небытие, Бытие и Являющееся совпадают»<sup>66</sup>. Живые существа, люди и животные, принадлежат этому миру, выступая в роли субъектов и объектов. Арендт соглашается с Кантом относительно того, что любое философское или научное усилие по поиску основания определенных явлений должно начинаться с мира явлений<sup>67</sup>. Она идет даже далее и заявляет поддержку перевертыванию метафизической иерархии, ведущему к утверждению ценности поверхностного и приоритету являющегося. Это подразумевает открытую критику кантовской веры в существование мира «вещей в себе» и утверждение значимости фиксации постоянно меняющейся реальности как отправной точки антропологической рефлексии по поводу *vita contemplativa*. Арендт полагала, что интерпретативная стратегия, предложенная в трудах М. Мерло-Понти, может быть принята как тип продуктивного описания мира данности. Ссылаясь на его размышления, американский философ приходит к заключению, что знание человеческой психики, души должно быть обеспечено органами тела. В мире данного мы должны также обнаружить константные черты конституирования человеческой личности.

Совместно со здравым смыслом пять органов чувств, как полагает Арендт, интенционально создают картину реальности. Используя их, субъект находится во власти телесного начала, но активность мышления дает ему шанс освободиться от уз плоти, тяжелого груза реальности. В мире мышления мы обладаем, согласно Арендт, способностью покинуть на время царство являющегося и перейти на иной уровень жизни духа. Обращаясь вновь к идеям «Критики чистого разума», Арендт сделала центральным пунктом дискуссии кантовское истолкование отношений между рассудком (*Verstand*) и разумом (*Vernunft*) и попыталась предложить новую интерпретацию этих двух способностей человека. Кант усматривал основную функцию рассудка в обобщении чувственно данного и построении картины конкретных феноменов реальности с помощью априорного категориального аппарата. Функция разума заключается при подобном подходе в производстве идей, дающих видение фундаментальных философских проблем<sup>68</sup>. Арендт не мо-

жет полностью согласиться с кантовской интерпретацией функций разума и рассудка, раскрывая скрытые возможности их более широкого истолкования.

Пересматривая кантовские воззрения, Арендт утверждает, что в жизни сознания разум (Vernunft) играет ведущую роль, ибо именно в этой сфере создается смысл, тогда как рассудок (Verstand) ориентирован на постижение истины. Это означает, что разум должен рассматриваться как реальный источник мышления, в то время как рассудок устремлен к познанию и инструментальной истине. На примере современной науки Арендт попыталась показать деградацию истины в простую достоверность. Таким образом, мир явлений выглядит постоянной угрозой потенциальной мыслительной способности рассудка. В результате Арендт пришла к следующему заключению: «Кантовское знаменитое разграничение разума (Vernunft) и рассудка (Verstand), способности спекулятивной мысли и возникающей на основе чувственного опыта способности познания обладает далеко идущими и, возможно, даже иными последствиями, нежели он сам предполагал»<sup>69</sup>. Приоритет значения над любым типом знания и истины, являющийся краеугольным камнем интерпретации Арендт созерцательной жизни (*vita contemplativa*), делает её теоретические воззрения достаточно близкими к различным версиям современной герменевтики, ставя на повестку дня реально значимую проблему.

Мысль рисуется Арендт определенной экзистенциальной способностью, присущей созерцательному подходу к универсуму. Грекам она представлялась некоторым типом бессмертия, которое позволяет человеку подняться над потоком событий повседневности, а достижение этой цели виделось им главной с точки зрения философии. Для римлян мышление проявляет себя в философском стремлении преодолеть несчастья жизни. В любом случае открытие мыслительной способности вывело на авансцену философских дискуссий проблему значения, которую, как полагает Арендт, наиболее глубоко запечатлел Сократ в процессе внутреннего диалога. «Сознание не тождественно мышлению; акты сознания обладают общностью с чувственным опытом в том, что они “интенциональны” и, следовательно, являются *когнитивными* актами, в то время как мыслящее эго не мыслит нечто, а мыслит о чем-то, и этот акт является диалектическим: он вершится

в форме молчаливого диалога»<sup>70</sup>. Имманентная дуальность сократического диалога указывает на множественность значения. Подлинно человеческое существование немислимо, согласно Арендт, без способности мышления.

Начав с кантовского видения функций разума, Арендт обратилась далее к экзистенциальной интерпретации трех функций духа – мышлению, воле и способности суждения. Они были осмыслены ею в плане экзистенциального видения бытия человека во времени. Несмотря на то обстоятельство, что Арендт пришла к весьма оригинальным философским заключениям, её мыслительная стратегия довольно схожа с хайдеггеровской. Рассматривая мышление как начальную точку собственного анализа бытия человека во времени, Арендт интерпретировала его как связанное со способностью подняться над потоком изменяющихся обстоятельств, оставаясь в моменте настоящего. Локализуясь в настоящем, мысль должна быть понята как линия, уходящая в бесконечность. Способность суждения предстает, сообразно её пониманию, как сопряженная с прошлым. Графически она рисуется как уходящая в бесконечность в направлении прошлого. Другая способность укоренена в настоящем, а её вектор устремлен в бесконечность будущего. Это – человеческая воля. Эти три способности связаны воедино изменяющимся моментом настоящего. «Иными словами, положение мыслящего эго во времени определяется нахождением между прошлым и будущим в настоящем – этом мистическом и исчезающем моменте теперь, простой прерывности времени, по направлению к которой, тем не менее, направлены более основательные измерения времени – прошлое и будущее в той мере, в какой они означают то, *чего более нет*, и то, *чего еще нет*. Своим существованием они с очевидностью обязаны человеку, который поместил себя в их измерениях и установил тут свое присутствие»<sup>71</sup>. Утверждая приоритет настоящего над иными измерениями времени, Арендт со всей очевидностью движется в фарватере мысли св. Августина, который значительно повлиял на становление её антропологических воззрений. В рассмотрении настоящего как центра человеческого существования её взгляды более близки к позиции Ж.-П. Сартра, нежели М. Хайдеггера. Это обстоятельство обнаруживает собственную значимость в проводимом ею рассмотрении воли и способности суждения.

Проблема воли, согласно Арендт, могла обозначиться лишь в границах идеи творения, сформировавшейся в наследии иудео-христианской традиции. Языческой античности известна была лишь циклическая модель космического изменения, которая не могла воплотить в себе представление о рождении чего-то радикально нового в пределах вечного возвращения того, что уже произошло. Человек, сообразно с иудео-христианским мирозерцанием, был создан по образу и подобию Божию. Поэтому-то он и наделен способностью спонтанного волевого выбора. Именно христианская философия, как представляется Арендт, сделала проблему свободы воли предметом глубоких и достойных пристального внимания дискуссий. Её собственное понимание воли более близко идеям Августина и Дунса Скота, нежели Фомы Аквинского. Критикуя Гоббса и Спинозу, Арендт полагала, что Кант наиболее глубоко понял человеческую способность воли. «Кантовская воля – это не свобода выбора (*liberum arbitrium*) и не собственная причина, поскольку для Канта чистая спонтанность, именуемая им часто “абсолютной спонтанностью”, существует лишь в мышлении. Кантовская воля делегируется разумом, с тем чтобы стать его исполнительным органом в любых актах поведения»<sup>72</sup>. В то самое время, как Гегель говорил о приоритете будущего в своей рационалистической доктрине, Ницше, как представлялось Арендт, пришел к циклическому видению вечного возвращения, воздвигая таким образом непреодолимое препятствие на пути декларируемой страсти воли создавать новые и непредсказуемые явления. Американский философ со всей очевидностью трактует кантовское рассмотрение проблемы воли как более предпочтительное по отношению к «воле-не-выражать волеизъявление» Хайдеггера.

Если воля выступает как прямая прелюдия к действию, способность суждения должна интерпретироваться как укорененная в прошлом и дающая объяснения конкретным явлениям. Предлагая собственное видение способности суждения, Арендт хотела дать её экзистенциально ориентированный анализ, базирующийся вновь на кантовском подходе к проблеме. В своей «Критике способности суждения» Кант различал два типа суждений – определяющие и рефлексивные. Определяющее суждение вводит эмпирически данное в поле уже существующего понятия, в то время как рефлексивное суждение дает рождение новому понятию на базе определен-



ных чувственных данных<sup>73</sup>. Рассматривая рефлексивное суждение как средство создания ткани культуры, Арендт предполагала посвятить третью часть «Жизни духа» анализу этого предметного поля, но этот план никогда не был реализован, и можно получить лишь некоторое представление о её видении проблемы при ознакомлении с «Лекциями по политической философии Канта».

Способность суждения, как полагает Арендт, должна базироваться на здравом смысле и воображении. Здравый смысл создает базис для взаимопонимания, когда мы встречаемся с другими людьми и становимся партнерами по беседе, пытаясь обнаружить взаимоприемлемое осмысление событий в мире. Подобно Хайдеггеру, Арендт попыталась конструктивно ассимилировать кантовскую теорию продуктивного воображения. Кант, согласно американскому философу, «предполагает, что воображение является реально общим корнем других познавательных способностей, т. е. представляет собою «общий, но нам неизвестный корень» чувственности и понимания, о котором он говорит во введении к “Критике чистого разума” и который в её последней главе, не именую эту способность, он упоминает вновь»<sup>74</sup>. На базе «схемы» воображения можно представить себя в ситуации другого человека, создавая таким образом интерсубъективно осмысленный мир.

«Наблюдатели существуют лишь во множественном числе. Наблюдатель не вовлечен в действие, но он всегда вовлечен во взаимодействие с другими наблюдателями. Он не сопричастен способности гения, оригинальности творца или способности к новизне актера; способность их объединяющая – это способность суждения»<sup>75</sup>. Итак, способность суждения относится Арендт к числу созерцательных и рассматривается как определяющая постоянную трансформацию горизонта понимания мира. Она предстает инструментом создания осмысленных картин мира, которые появляются в культуре, благодаря усилиям историков и политиков. Её теоретические воззрения довольно близки развиваемым Вальтером Бенямином и в более широкой перспективе созвучны идеям Р.Д.Коллингвуда, М.Хайдеггера, Х.-Г.Гадамера, П.Рикёра.

Итак, способность суждения предстает инструментом создания интерсубъективно осмысленного и постоянно меняющегося культурного мира, в котором субъект должен услышать голос другого, понять причины его или её несчастья, противостоять кон-

кретным феноменам зла. Арендт полагала, что реально значимая политическая философия может быть построена именно на таком антропологическом основании. Она видела в Ясперсе мыслителя, который понял подлинный дух кантовского наследия, выявляя смысл его ненаписанной политической философии. Очевидно, именно под влиянием Ясперса она пришла к заключению, что способность суждения не только созерцательна, но должна быть понята как предпосылка политического действия, ориентированного на противостояние «банальности зла».

Арендт считала, что идея человечества, присутствующая в каждом человеческом существе, должна быть принята как реальный базис единства активной и созерцательной жизни. «Именно благодаря этой идее человечества, присутствующей в каждом человеческом существе, люди человечны, и они могут быть названы цивилизованными или гуманными в той мере, в какой эта идея становится принципом не только их суждений, но и их действий. Именно в этой точке деятель и наблюдатель обретают единство, максима деятеля и максима, “стандарт”, сообразно с которым наблюдатель судит о спектакле мира, становятся едиными. В своей сложившейся форме категорический императив действия может звучать следующим образом: всегда поступай так, чтобы максима твоего поведения могла стать основой всеобщего законодательства»<sup>76</sup>. В конечном итоге действующий человек и наблюдатель должны быть объединены требованием кантовского категорического императива. Несмотря на различия между сообществами и культурами, универсальные человеческие основания, по мысли Арендт, должны быть ядром здравого смысла современной личности, играя значимую роль в её интерпретации мира и практическом сопротивлении различным формам зла.

На протяжении академической карьеры, в ходе создания собственной антропологической доктрины Арендт все более испытывала влияние наследия философии Канта. Неортодоксальное прочтение идей Канта привело её к оригинальной интерпретации активной и созерцательной жизни человека, позволяющей создать картину целостности человеческого существования. Следуя за Кантом, она приходит к выводу о значимости универсальных моральных оснований, выраженных в категорическом императиве, который должен направлять человеческую личность в её теоретической и практической активности, постоянном противостоянии «банальности зла».

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ

# МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

### Глава 4.

#### Макроэволюционные аспекты антропогенеза

Истоки культуры уходят корнями не только в доисторию, но и глубже – в самую природу. Как же, с чем и каким образом эволюционные предшественники человека подошли к рубежу культуругенеза?

Сразу же обращает на себя внимание размытость этого рубежа: даже возникновение языка и знаковой деятельности не имеет согласованной датировки. Переход от животного к человеку столь долог, что здесь можно говорить не о рубеже, а о каком-то самостоятельном эволюционном качестве. А ведь для обозначения того, кто уже не животное, но еще не человек, нет пока даже специального термина, кроме зоологического термина *гоминиды*.

Хлёткое высказывание Ницше о том, что человек – это животное с испорченными инстинктами («не установившееся животное»), дало основание для многих нелестных эпитетов в его адрес<sup>77</sup> и заложило основу концепции «патологичности» человеческого сознания как такового и его корректировки в процессе исторического развития<sup>78</sup>. Научно-философская метафора культуры как болезни природы, действительно, продуктивна и эвристична в ряде аспектов. Но если культура – болезнь, то весьма своеобразная: это болезнь, которая излечивается не возвратом к исходному «здоровому» состоянию, а исключительно путем усугубления самой болезни, т. е. превращением патологии в норму. А это уже само по себе показывает, что мы имеем дело не с деструктивным процессом, а с межсистемным переходом, где пик болезни приходится на промежуточное «бескачественное» состояние.

Если, развивая метафору, попытаться сформулировать диагноз, то он, мне кажется, может звучать как *аритмия* (не в кардиологическом, конечно, смысле) и связанные с ней осложнения. Сбои и нарушения в регулятивных воздействиях природных ритмов на организм отразились как на физиологии, так и на психических структурах и режимах. Они-то и вытолкнули предков человека из системно замкнутого континуума природы, поставив его перед необходимостью глубоких системных трансформаций. наших предков «выталкивало» из биоценоза уже одно отсутствие выраженных морфологических приспособлений – специализированных органов с «намертво» закрепленными функциями, которое обрекало их на «отрицательный универсализм» – универсализм бескачественности. Предки человека нашли ответный ход: раз природа не дает возможности подстроиться под себя, тогда пусть сама подстраивается под становящегося человека и создаваемую им надприродную среду – культуру! Но вначале надо было выбраться из эволюционной ловушки, в которую природа загнала ранних гоминид, когда снижение уровня мутабельности и общее замедление темпов эволюции вызвало сильнейшие «аритмические сбои» сразу на нескольких уровнях включения в космобиосистему. Именно выпадением из эволюционных ритмов можно объяснить такие явления, как чередования биологической экспансии с изолированным («локально-реликтовым») проживанием групп гоминид, и многие другие коллизии эволюционной линии гоминид, оторвавшейся от «мейнстрима».

Поэтому истоки культуругенеза кроются в мучительной выработке новых ритмических структур, уже не совпадающих с природными, но максимально к ним приближенных<sup>79</sup>. Вряд ли к понятию ритма применимо слово «дробление». Но именно в этом направлении шло изменение ритмических структур на протяжении всей истории культуры. Старые структуры не исчезают, но действие их постепенно ослабевает, и они превращаются во внешний контур, внутри которого структурируются и «упаковываются» ритмические новообразования, дробящие временной и пространственный континуум на все более мелкие и дискретные единицы. Иными словами, условием развития все более специализированных культурных практик является формирование соответствующих ритмических структур на психосоматическом уровне.

Чтобы пояснить сказанное, необходимо хотя бы в предельно краткой форме изложить рабочее определение эволюции. Оно таково: эволюция – это последовательное и направленное изменение системных конфигураций, протекающее на всех уровнях их самоорганизации<sup>80</sup>. При этом общим местом для широко понимаемого современного неозволюционизма является постулирование, в различной акцентуации и терминологии, неких глобальных эволюционных векторов (в авторской аббревиатуре – ГЭВ), связанных с последовательным наращиванием от системы к системе таких качеств, как:

- сложность,
- морфологическая, структурная и функциональная дифференцированность,
- уплотнение эволюционного фронта,
- субъектность.

Для исследования проблематики «региональных онтологий» и «средних уровней» конкретности концепция ГЭВ как некой императивной данности вполне операбельна. Но эссенциалистские рефлексии сознания тотчас же подбрасывают сакраментальный вопрос: откуда взялись ГЭВ и куда они направлены? И пока на этот вопрос не будет дан хотя бы формальный ответ, сознание не отделяется от навязчивого ощущения «подвешенности» концепции. Проще всего было бы сказать, что в признании невозможности окончательного ответа на этот вопрос нет ничего зазорного. Стоит ли в очередной раз искать в пределах нашего умственного и языкового горизонта точку, в которую окажется удобно вбить гвоздик метафизического предела и подвесить на него Вселенную?

Самым общим определением ГЭВ будет то, что они представляют собой частный случай интенциональности, действующей не на локальном, но на глобальном уровне. Если противоборство интегративного и дезинтегративного начал во Вселенной определяют не только её внутренние ритмы, но и внешний для неё «большой» ритм, регулирующий её расширение и «схлопывание» (в терминологии Д.Бома – сворачивание и разворачивание), то допустимо предположить, что имманентной целью эволюции является *снятие времени и пространства*, посредством которого окажется завершён такт *большого ритма*, охватывающего собой существование Вселенной. Эволюция, таким образом, есть процесс фазовых

системных преобразований, конфигурирующих реальность по «генеральной линии» *локальность – холономность*. Или, иными словами, эволюция – проявление «внутреннего» пульса Вселенной, стремящегося завершить свой большой такт. Причём образ завершения здесь совершенно не обязательно представлять в той или иной редакции финализма. Оно может выглядеть и как бесконечное приближение к некоей точке *X*. Впрочем, для культуры как некоего промежуточного звена на этом пути данная проблема практического значения не имеет.

Эти рассуждения подводят нас к первой диалектической ситуации, связанной с двунаправленностью эволюционного процесса.

Видение эволюции как однонаправленного вектора, пусть даже с учётом разнообразно понимаемой нелинейности, по моему убеждению, является односторонним и методологически ущербным, ибо при таком подходе направляющие силы эволюции приходится искать где-то за её пределами, что неизбежно приводит к набившему оскомину провиденциализму и ненавистным метафизическим объяснениям. При этом содержание эволюционных процессов, как правило, сводят к *адаптации* и *специализации форм*, не выходя за рамки обстоятельств взаимоотношений эволюционирующих структур с внешней средой.

Комплекс изменений, связанный с адаптацией и специализацией структур и форм в эволюционном становлении системы можно условно назвать **горизонтальным или внутрисистемным** направлением эволюции. Наряду с ним, однако, действует и другое – **вертикальное, связанное с транссистемным устремлением ГЭВ**. Направление это – не просто продолжение внутрисистемной эволюции – выведение её процессов за пределы системы, но процесс, имеющий принципиально иную механику. Коренится она в неизбежном противоречии между бесконечностью принципа и конечностью форм его воплощения. Под бесконечностью принципа здесь имеется в виду трансцендентность вышеперечисленных характеристик ГЭВ по отношению к каждой локальной системе, в которой они себя обнаруживают. А конечность форм – это прогрессия становящихся и останавливающихся в своём имманентном развитии форм и структур, ограниченная рамками общесистемной конфигурации. Поскольку всякое горизонтальное эволюционирование – разворачивание системы вширь – обусловлено контекстом

взаимодействия со средой (эпигенетической суммой материнских систем), то это с неизбежностью уменьшает чистоту воплощения принципа в каждой конкретной ситуации, ибо становящиеся формы оказываются не абсолютным выражением устремлений ГЭВ, а компромиссом со средой. Иными словами, в любой эволюционной ситуации возникает нетождество и, соответственно, конфликт между универсальными принципами конфигурирования и самой получаемой в результате наличной конфигурацией, ибо последняя всегда несёт в себе черты компромисса с активно воздействующей на её формирование средой. В силу этого конфликта, вечно неудовлетворённый интенциональный принцип ГЭВ и предстаёт сквозной транссистемной силой. По мере того, как дифференциация и специализация форм всё более вязнет в горизонтальном растекании и адаптационном освоении всех возможных ниш, предоставляемых средой, набирает силу вертикальное (транссистемное) устремление, стремящееся переориентировать эволюционный фронт и взломать всё более «съезжающую в горизонталь» конфигурацию и воплотить интенциональный принцип на более высоком (в идеале – абсолютном) уровне проявления. Для этого вертикальные силы отыскивают в системе наименее специализированное звено и «выталкивают» его на следующий эволюционный уровень. (Высоко специализированная форма к вертикальному эволюционированию не способна в принципе.) Кроме того, каждая установившаяся в ходе эволюции форма от отдельных автономных образований до всей локальной системы «не знает», что она не последний и окончательный «венец творения» и потому стремится заблокировать любые дальнейшие изменения. Отсюда и проистекает неизменное для всякой системы стремление к самосохранению и минимизации изменений, что и «провоцирует» давление вертикальных сил ГЭВ, которые, повторю, внешне выглядят как имманентные силы самой системы. Когда противоречие между стремлением системы к самосохранению, нарастающее по мере исчерпания потенциала горизонтальной эволюции, и необходимостью прорыва на следующий уровень проявления ГЭВ достигает критической величины, вертикальные силы создают, образно говоря, воронку, затягивающую не вниз, а вверх. Образуется сужающийся кверху конус, у основания которого – уплотняющаяся по мере движения к вершине прогрессия переходных форм, а на вершине – лидеры – пионеры новой системной конфигурации.

Так действует *perpetuum mobile* эволюционной динамики, свободный от провиденциалистских вмешательств Творца, Вселенского Разума и т. п.

Вертикальная линия эволюции, как уже говорилось, никоим образом не является линейным продолжением горизонтальной. Более того, она выступает отрицанием последней. Вертикальный прорыв (скачок) по своей направленности **не имеет никакого отношения к адаптации и специализации форм**. Напротив, движение в этом направлении начинается с разрушения ритмических согласованностей, дисгармонии «вложенных» ритмических пульсаций, что неизменно сказывается на «самочувствии» форм. С точки зрения приоритетов горизонтальной эволюции, изменения, связанные с вертикальным эволюционированием, особенно на начальных этапах прорыва, выглядят как тяжёлая патология, аномалия, жёстко отторгаемая системой, ибо изменения эти не направлены на адаптацию к среде, а скорее, бросают её вызов. И уж в любом случае не сулят поначалу никаких эволюционных преимуществ. Принцип этот неизменно действует на всех уровнях эволюции. Так, давно замечено, что носителями новых культурных парадигм и лежащих в их основе ментальных конфигураций всегда выступают «маргиналь», «отщепенцы», минимально адаптированные к среде, но внутренне нацеленные на создание своей собственной системной среды более сложного порядка. Поэтому превращение слабого звена эволюции в её авангард в межсистемном переходе – не парадокс и не частный случай, а скорее, общая закономерность. Ведь всякий вертикальный эволюционный переход связан для его участников с частичным ослаблением программ выживания и адаптации к среде, ибо переходные формы по определению из неё выпадают. Отсюда следует, что всякого рода приобретения на этом пути изначально не имеют очевидного положительного значения с точки зрения горизонтального направления эволюции. Это значение проявляется лишь тогда, когда развивающаяся форма начинает оказывать существенное обратное воздействие на среду и, таким образом, качественно изменять её характеристики. Животные оказывают такое воздействие на среду самым фактом своей жизнедеятельности, человек – посредством культурных практик.

Итак, если горизонтальное направление эволюции обеспечивает развивающейся системе максимальное разнообразие форм, «оккупирующих» все возможные средовые пространства, то на-



правление вертикальное осуществляет качественные скачки эволюции, порождая при этом межсистемные переходы. И механизмы этих переходов принципиальным образом отличаются от горизонтального адаптационного формообразования.

Эволюция, таким образом, предстаёт как интерактивный процесс изменения конфигурации системы (или подсистемы), вызванный переходом количественного давления факторов ГЭВ в качественную трансформацию структур системы.

Вообще, сам факт диалектического противоречия горизонтальной и вертикальной эволюционных линий настолько важен, что для их различения следовало бы использовать разные термины. Однако терминологические инновации – дело неблагодарное. Придётся, мирясь с инерцией, всякий раз уточнять, о каком именно направлении эволюции идёт речь.

Как же работает эта механика в ситуации эволюционного перехода между природой и культурой? Какими факторами опосредовалась в этой ситуации вертикальная ориентация ГЭВ? Это, прежде всего, *бипедализм* (прямохождение), *неотенический комплекс* и сопряжённый с ним *синдром родовой травмы*, *опережающий рост мозга*, *протекающий в режиме нарастающей церебральной асимметрии*, *гиперсексуальность* и *выпадение из популяционных волн*, с чем непосредственно связано ускользание человека из-под действия естественного отбора и занятие им позиции поверх всех трофических ниш в природе. Другие факторы, как то: формирование кисти руки, голосового аппарата и др., при всей их важности, носят всё же подчинённый характер. Причём факторы эти я рассматриваю не как триумфальное шествие прогресса, а как тяжёлую с точки зрения «нормальных» процессов горизонтального, т. е. чисто природного эволюционирования, патологию, эволюционную болезнь антропогенеза.

Как ни велико желание рассмотреть эти факторы подробнее, как они того заслуживают, остановлюсь лишь на одном, с которым связана вторая диалектическая ситуация. Речь идёт о межполушарной функциональной асимметрии (МФА). Тема эта в последнее время стала довольно модной, и мне бы не хотелось встраиваться в ряд авторов, развлекающих читателя вульгарными и размашистыми обобщениями и плоскими редуционистскими выводами. Однако, при всех оговорках, можно считать установленным, что

левое полушарие контролирует дискретизацию информационных потоков, поступающих из окружающего мира, способность к комбинированию смысловых элементов и соответственно заведует такими уже собственно культурными программами, как лингвистические, абстрактно-логические и математические, осуществляет операции по формализации и знакообразованию. Правое полушарие, свою очередь, ведаёт образно-сенсорными и интуитивно-подсознательными функциями, организует пространственное восприятие и топографическую память.

Правополушарные когнитивные техники древнее: они наследуются человеком от животных. Но в ходе бурного роста мозга в антропогенезе происходит пробуждение левополушарной когнитивности, само становление культурного сознания есть результат диалектического взаимодействия и мучительного противоборства когнитивных парадигм гемисфер. Чтобы энцефализация стала двигателем эволюционного фронта, нужна внутренняя интрига, имманентный источник напряжения, без которого невозможно никакое развитие вообще. Таковой интригой и явилась МФА. Именно в русле диалектического взаимодействия и противоборства право- и левополушарных когнитивных паттернов происходит смещение эволюционного фронта из области морфофизиологии в область психофизиологии, затем в область психики и далее в сферу ментальности (ментальных конституций человека как исторического субъекта).

Третья диалектическая ситуация разворачивается в пространстве взаимосвязи между нисходящим вектором эволюции морфофизиологической (видовой) и восходящим вектором эволюции культурной.

Опережающее развитие мозга в условиях пониженной мутагенности и замедлении эволюционных реакций «подтягивало» за собой комплекс морфофизиологических изменений, что составляло ключевую «интригу» нисходящей (биологической) эволюционной линии. Приблизительно до среднемустьерской эпохи господство этой нисходящей линии заключалось в том, что прото- и раннекультурные практики не оказывали никакого (или почти никакого) встречного воздействия на ход морфофизиологических изменений. Изначально культура, или, точнее, её преддверие, представляет собой точечные очаги поражения, деформации природных функций и регулятивов, а её ранние феномены – не более чем

полуспонтанные реакции на проявления эволюционных аномалий антропогенеза. Реакции эти содержательно абстрактны, предельно синкретичны и однотипны. (Вот чем, в частности, объясняется чрезвычайно близкое сходство номенклатур каменных артефактов нижнего палеолита, существенно разнесённых во времени и территориально и даже имеющих своими носителями разные биологические виды.) Это свидетельствует о том, что комплекс видовых морфофизиологических изменений, протекая в имманентном процессуально-темпоральном режиме, автоматически не вызывал прямых и синхронных изменений в культурных практиках; последние были на этом этапе лишь общими и типичными для разных биологических видов реакциями на проявления эволюционной болезни.

Иными словами, в нижнем палеолите очаги протокультуры носят по отношению к «мейнстриму» видовой эволюции явно подчинённый и периферийный характер, а функция их связана, прежде всего, с компенсаторностью, т. е. поиском психической и соответственно поведенческой коррекции. В связи с подчинённым положением культурной эволюции по отношению к морфофизиологической темпы культурной динамики отстают от скорости видового эволюционирования. Хотя вопрос о носителе первых артефактов олдувая до конца не прояснён, есть, всё же, основания считать, что этот носитель сформировался как вид прежде, чем стал изготавливать первые галечные артефакты. Дальше ситуация более ясна. Так, если древнейшие останки эректусов датируются 1,9–1,8 млн лет назад, то типичная для них каменная индустрия – ашельская – появляется не ранее 1,6 млн лет назад. Такое отставание наблюдается и позднее: неандертальцы появились раньше, чем «закреплённая за ними» мустьерская культура. Но что особенно важно: временная дистанция неуклонно сокращается. Культурная эволюция, медленно, но верно высвобождается из сковывающей оболочки эволюции видовой, и медленно, но верно разворачивая свои имманентные, т. е. уже собственно культурные противоречия. Но пока оболочка видовой эволюции остаётся скрепляющим и **сдерживающим** контуром – имманентные противоречия культуры как саморазвивающегося образования не могут вырваться на «оперативный простор». И потому темпы раннего культурогенеза остаются низкими, а сама форма существования культуры – точечно-синкретической.

По-видимому, лишь к концу среднего палеолита (ок. 70 тыс. лет назад – эпоха во многих отношениях примечательная) ранняя культура, обретая имманентную эволюционную динамику, т. е. достаточный потенциал внутренних противоречий, стала ориентировать растущий мозг на направленное смыслообразование и обеспечение соответствующих когнитивных процессов и практик.

Если временной отрезок между *Homo heidelbergensis* и *Homo neanderthalensis* можно считать своего рода «золотым веком» первобытности: точкой относительного равновесия нисходящей (морфофизиологической) и восходящей (культурной) эволюционных линий, то появление мустьерского подвида человека разумного ознаменовало выход на «финишную прямую» завершения видовой эволюции. Шлейф морфофизиологических изменений с тех пор захватывает лишь подвидовой уровень. То есть с этого периода можно говорить, что доразвитие морфофизиологических черт человека не оказывает более существенного влияния на эволюцию культуры. Последняя детерминируется теперь факторами эволюции психической: переходного звена между морфофизиологией и ментальностью. Так, досубъектная диалектика морфологической симметрии и функциональной асимметрии на уровне природных форм обнаруживает себя в нейронных структурах мозга и вторичным образом кодируется в психических паттернах МФА. При этом, снимая в себе весь опыт предшествующей эволюции, она встраивается в организацию мозга, продуцирующего уже в виде ментальных практик смысловые ряды, организованные по принципу двухполюсной системы субъективно переживаемых и ценностно окрашенных оппозиций.

Таким образом, с указанного периода можно говорить об относительном выравнивании темпов биологической и культурной эволюции, а затем о начале выраженного и нарастающего встречного воздействия культурных факторов на затухающую и всё более корректируемую последними, эволюцию видовую, а затем и подвидовую. Вырвавшись из «упаковки» биопроцессов, но, продолжая, тем не менее, в значительной степени от них зависеть, динамика культурного развития выходит постепенно на доминирующие позиции, и встречное влияние её на ход морфофизиологических изменений преобразуется в общеэволюционную магистраль. При этом ускорение темпов культурной эволюции, начиная примерно

с позднемустьерской эпохи, оказывается причиной нарастающего диалектического напряжения между восходящей и нисходящей линиями бисистемного перехода.

Пройдя в среднемустьерскую эпоху своеобразную точку равновесия, процесс переламывается: теперь биологическое развитие корректируется и направляется имманентной логикой культурогенеза, и запаздывание морфофизиологических изменений по отношению к культурной эволюции, т. е. ситуация, обратная той, что наблюдалась в нижнем палеолите, оказывается причиной **исчерпания потенциала жизнеспособности видов**. Впечатляющим проявлением корректировки инерционных биоэволюционных процессов под задачи становящейся культуры может служить переориентация количественного увеличения мозгового вещества у неандертальцев на его структурную «переупаковку» у кроманьонцев, возымевшую хорошо известные эволюционные последствия.

Если же рассмотреть весь период диалектического взаимодействия морфофизиологической и культурной эволюции как целое, то в нём можно выделить две точки (точнее, эпохи), соответствующие пикам эволюционной болезни. Первая связана с миром хабилисов и их родственников на кусте эволюции: кениантропов, которым, возможно, и принадлежит честь совершения первой технологической революции<sup>81</sup>, и *Homo ergaster*. Именно в этот период масштаб морфофизиологических изменений достиг такого уровня, когда самонастройка и корректировка жизненных процессов в рамках одного лишь видового кода оказалась недостаточной или вовсе невозможной. С подобной проблемой, в той или иной мере, сталкивались ещё приматы, а затем австралопитеки. Но в наибольшей степени пострадал от комплексных последствий неотенических изменений и выпадением из «нормального» русла горизонтального эволюционирования именно хабилис. Такое эволюционное «приключение» несомненно привело бы к вымиранию, если бы не ряд морфологических особенностей гоминид, которые, не будучи эволюционно прогрессивными на более раннем этапе, именно теперь обнаружили свою востребованность. И главное, что позволило «на пике болезни» использовать все эти морфофизиологические особенности, переориентировав их если еще не на собственно культурный, то, по крайней мере, уже не совсем природный путь функционирования, была прогрессирующая МФА.

Второй пик болезни – позднемустьерская эпоха с её главным героем – неандертальцем. Именно ему выпало пасть жертвой перехода из состояния, когда ранние культурные практики были вписаны в контур морфофизиологической эволюции, и состояние, когда культурогенез, эмансипировавшись от морфологии и психофизиологии, стал подчинять последние себе. То есть разрозненные протокультурные программы стали динамично складываться в единую взаимосвязанную систему. Полностью завершить этот процесс, оставаясь в границах своего биологического вида, неандерталец не мог: видимо, остановка ставшего бессмысленным простого наращивания массы мозга и его более плотное и экономное переструктурирование обозначило предельные эволюционные границы. Неандерталец должен был уйти, и вытеснение его кроманьонцем совершенно закономерно. Взрыв манипулятивной активности неандертальца – ответ психики на вызов второго пика антропологической болезни. Усложнение психики опережает её интеграцию (сбалансированность и согласованность режимов). Отсюда невротичность, повышенная флуктуационность и мутагенность манипуляционных процессов. И как результат – взрывное расширение артефактуального арсенала. Драма неандертальца, таким образом, заключалась в критическом опережении культурной эволюционной линии с присущими ей вызовами и противоречиями линии морфофизиологической, уже почти полностью свёрнутой до процессов оформления нейрофизиологической и функциональной системы мозга.

Итак, подытожим. Характер переходности в эпоху антропогенеза и раннего культурогенеза определяется двойной диалектикой бисистемных процессов: с одной стороны, противоречивым взаимодействием эволюционных режимов биологической и протокультурной сфер и, с другой, – имманентными противоречиями, развивающимися по мере становления и эмансипации **самой культурной сферы как таковой**. При этом доминанта в определении итоговой равнодействующей этой двойной диалектики смещается от первого ко второму и завершается с переходом биологической эволюции в фоновый режим инерционного доразвития, когда темпорально-ритмический отрыв культурной эволюции от биологической достигает такого масштаба, когда последняя перестает оказывать на первую какое-либо заметное воздействие, как не оказы-

вают, к примеру, прямого влияния процессы образования галактик на ход видообразования в биосистеме Земли. В верхнем палеолите происходит завершение видовой эволюции человека. Дальнейшие морфофизиологические изменения, спускаясь на подвидовой уровень (расообразования), переходят в фазу инерционного доразвития, тогда как острей эволюционного вектора смещается в более узкую область психофизиологии, а затем в ещё более узкую сферу ментальности и протекает теперь в пространстве типологий ментальных конституций и соответствующих им социокультурных практик и конфигураций. Культура освобождается от сдерживающих детерминант видовой эволюции, что вызывает небывалый культурный взрыв верхнего палеолита. Так культура из антисистемы – вертикально-эволюционной оппозиции биосистеме превращается в систему и вступает в фазу имманентного развития, в режиме всё более ослабевающей зависимости от материнской системы – природы. Впрочем, в полном смысле системного уровня культура достигает не ранее конца неолитической эпохи.

## Глава 5.

### Тягота идентичности: человеческая ситуация в негативной диалектике Т.Адорно

#### Логическая матрица негативной диалектики

Концептуальная реконструкция негативной диалектики, вне зависимости от угла зрения, невозможна без обращения к творческому наследию Т.Адорно, автора известной одноимённой монографии. В настоящей работе предпринята попытка эскизно рассмотреть его тексты исходя из экзистенциалистских жизненных и теоретических предпочтений.

Немецкий мыслитель интересен тем, что активно сопротивляется сциентизации философии и, пусть со значительной оглядкой на объективизм, озадачен дискредитацией субъекта: прежде всего – гносеологического, отчасти – онтологического. В подтверждение первой части тезиса: «если виртуально союз философии и науки вытекает из потребности уничтожить язык [заменить содержательную лексику формальной знаковой системой. – *А.Ф.*], а тем самым и саму философию, то философия не выживет, не напрягая своих языковых усилий»<sup>82</sup>. В подтверждение второй части: «объективность диалектического познания, жёстко противопоставляя себя традиционному идеалу науки, нуждается не в “меньшем”, а в “большем” присутствии субъекта»<sup>83</sup>. Для Т.Адорно всякая система, интеллигибельная или социально-политическая, есть «негативная объективность, а не позитивный субъект»<sup>84</sup>. Близка экзистенциализму и констатация того, что «критерием истинного не является его непосредственная коммуникативность в отношении каждого»<sup>85</sup>. Несомненно, если истина минует кого-то, то это проблема не истины, а тех, кого она обошла стороной. Находит понимание у экзистенциалиста и адорновская оценка теории прогресса как беспредметной. Ведь даже в философии истории Г.В.Ф.Гегеля, как и в «Кольце нибелунга» шопенгауэрца Р.Вагнера, звучит скорее тема вечно повторяющейся гибели, уничтожения содержательных культурных форм<sup>86</sup>. Прогресс, узаконивая, профанирует надежду. Человек, живущий надеждой, воспринимает прогрессистский чертёж занудно-оптимистической карикатурой развития.



Отдаление представителя Франкфуртской школы от стратегии экзистенциализма – во всяком случае, экзистенциализма правого толка (М.Хайдеггера – но не К.Ясперса, А.Камю – но не Ж.-П. Сартра) – начинается там и тогда, где и когда он лишает природу статуса субъекта, антагонистически противопоставляя её жизнедеятельности человека. В картезианской манере постулируется, например: «Индивид становится субъектом, поскольку он объективирует себя силами своего индивидуального сознания, в единстве своей самости и своего опыта. Животным можно отказать и в том, и в другом»<sup>87</sup>. О растениях и минералах тут и вспоминать не приходится. Как и о целокупной природной субстанции. Природа не есть безусловно первое, не нуждающееся ни в чём ином.

По логике Т.Адорно, абсолютно первого либо вовсе нет (ничто не существует без своего гетерономного коррелята), либо оно, наличествуя в предельно далёкой трансцендентности, не может быть достигнуто, по крайней мере не схватывается кагафатическим, положительно определённым понятием. Философская мысль, в том числе и не сугубо рационалистическая, обречена на дуалистическое, или ещё более дробное, основание. Возвращаться к нему нет резона, оно ущербно. Его фрагменты и производные, жёстко отграниченные друг от друга, не тождественны и себе, отчуждены от своей бытийной полноты. Иначе говоря: актуально положительного и истинного, т. е. действительно равного себе, в земном мире не существует; потенциально положительное и истинное в каждый настоящий момент не равно себе, стало быть, негативно. Положительно негативным, единственно равным себе в настоящем является отрицание бытийной неполноты и нетождественности. Подобного рода негация невозможна, однако, без отрицания и потенциально положительного, следовательно, без отрицания ею самой себя и негативного как такового. Странная, парадоксальная истинно-неистинная негация предстаёт здесь не отрицанием отрицания, а *отрицанием отрицаемого*. Отвергается не процесс, а все его результаты, включая промежуточные. Гегелевско-марксовское отрицание отрицания допускает, инициирует акт возвращения, неявно указывая на положительную, пусть и не абсолютно положительную, ценность исходного рубежа и всей сферы имманентно данного (неважно, будь то природно-социальная среда или сфера духа). Адорновское отрицание отрицаемого, напротив, сти-

мулирует и проповедует безвозвратность, ценность безоглядного трансцендирования (но не трансценденции как процесса и результата выхода из себя). Двойная негация положительной диалектики воспринимается тут как «квинтэссенция идентификации», ранимирующая «антидиалектический принцип превосходства»<sup>88</sup>. Оппоненты негативной диалектики не разделяют её настрой. Действительно, именно вторым своим актом нечто удостоверяет себя, причём удостоверяет истинным образом: как избавившееся (в ходе первого акта) от неистинного в себе, скрыто-отчуждённого. И это, конечно, не механическое двухтактное движение челнока, не размеренная ходьба на месте. Это «кошачий» прыжок в сторону, опять в сторону. В итоге – вверх. Туда, где абсолютная идея не только существует, но и осознаёт саму себя; где бесклассовое общество преобразуется из ещё не экономического в уже не экономическое; где человек возвышается над равнодушием и самодовольством. Т.Адорно не верит в подобное – неупадочное – развитие событий, дезавуирует их концептуальную нить. В его монографии читаем: «Отрицание отрицания не разворачивает первое отрицание вспять, а показывает, что оно недостаточно отрицательно... Подлежащее отрицанию негативно лишь до тех пор, пока оно отрицается. В этом принципиальное отличие от Гегеля»<sup>89</sup>. Иначе говоря: ни одинарная, ни двойная негация положительной диалектики «недостаточно отрицательны», а потому неистинны и не устремлены к истинной реальности. К истине влечётся и приближается только отрицаемое, но не отрицающее; не равное, а неравное себе отрицание; не отрицательность, а череда отрицаний; не законосообразная, а стихийная негация.

Идея трансцендентности для негативной диалектики одновременно заманчива и опасна. Напрямую говорить о строгой запределности, потусторонности было бы, разумеется, пустым суесловием. «Трансцендентность», наполняемая положительным содержанием, концептуально нелепа; она моментально отменяет саму себя. Вместе с тем её следы легко обнаруживаются в других лексемах Франкфуртской школы. Скажем, в «гетерономии»: нечто гетерономное, наличествующее в чём-то данном, косвенно указывает на потусторонний, той или иной степени удалённости и чужеродности, источник фиксируемых вкраплений. Весьма важна для Т.Адорно идея прерывности. Именно она и её денотат,

на взгляд философа, позволяют диалектике стать материалистической, т. е. выбраться из лежбища непрерывно длящейся – как у Р.Декарта и, отчасти, у Г.В.Ф.Гегеля – мысли. В лакунах интеллигибельности ожидается встреча с материальным миром. Но происходит ли она, и если происходит, то истинным ли образом? Прежде чем ответить на поставленные вопросы, подчеркнём: коли ожидаемая встреча не случилась раньше, значит, сфера мышления изначально отграничена, отсечена от материи. Иными словами, они трансцендентны друг другу. В складывающихся обстоятельствах интеллектуал, называющий себя материалистом, не может не задумываться о материальной трансцендентности, не рваться к ней. И не с целью устранить, снять её – иначе будет сделан шаг навстречу положительной диалектике, отрицающей трансцендентность и отрицание, – а с надеждой обнаружить в запредельности материальное сущее, содержание и истинность которого регистрируются непонятным способом, художественно-метафорически. «В условиях прогрессирующего развития Просвещения лишь аутентичным произведениям искусства удавалось избегать неприкрытой имитации того, что уже есть»<sup>90</sup>, неприглядного копирования и тиражирования закоснело-ложного. На пьедестал возводятся творения с ускользящим предметом, в тенденции – образцы беспредметного искусства, претендующие на роль следов-презентаций трансцендентно сущего. «Правота образа оказывается спасённой в ходе неукоснительного соблюдения запрета на него»<sup>91</sup>. Уместно заметить, однако, что беспредметность впечатляет нас на фоне предметной среды (музея и концертного зала, их посетителей, пейзажа за окном), иносказание – в соотношении с буквальным смыслом, поэтизация философии – как антитеза её онаучиванию. Полное замещение философии искусством столь же деструктивно для неё и для реального культурного многообразия, как и угроза сциентизации.

Как бы там ни было, разрыв идеально-понятийной пелены, скрадывающей чаемое иное, не приводит Т.Адорно к истинно существующему материальному миру. Пробоина в идеальной тотальности автоматически не воспроизводится в тотальности материальной: подобный параллелизм моментально притупил бы критицизм неомарксистской теории. Её поборники, выбравшись из одной сплошности, сразу наталкиваются на другую. Т.Адорно,

отдадим ему должное, не питает здесь иллюзий. Напротив, убедительно демонстрирует, что у материальной тотальности две стороны. Одна – лицевая, привычная: абсолютная нерасчленённость, аморфность. Другая – изнаночная: абсолютная расчленённость, дифференцированность; множество атомов, не связанных ни с какой целостностью. По прогнозу немецкого философа, выход из идеально-понятийных теней непосредственно не даст нам истинно сущего, но позволит, при определённых условиях, уклониться от существующего не по истине. Ю.Н.Давыдов справедливо охарактеризовал методологию негативной диалектики как «*номинализм особого рода*», сверхноминализм<sup>92</sup>. В продолжение его мысли оправданно утверждать: перед нами не позитивистский, не катафатический номинализм отдельных наличествующих равных себе тел и вещей, а апофатический номинализм бытийных лакун, которые потенциально могут быть заполнены истинным в равенстве себе фрагментарно сущим.

Диалектика в трактовке Т.Адорно есть «последовательное логическое осознание нетождественности» всего сущего<sup>93</sup>. Иными словами, нам дают понять: природа, общество, человек, мысль никогда в действительности не равны себе. Пустоты, наличествующие в природе, не позволяют сформулировать универсальную, внеконтекстуальную, однозначно толкуемую теорию: ни натурфилософскую, ни естественнонаучную. Выкладки физиков и позитивистов, номиналистические в своих основаниях, некритично осмысливая дробность сущего, мистифицируют либо саму эту несплошность, либо её паллиативное умозрительное преодоление. Отсюда – справедливо фиксируемая франкфуртским интеллектуалом причина антипатии официальной науки и обслуживающей её философии к мистике и утопическому сознанию. Погромом чужой иррациональности прикрыть собственную. Приём давний и нехитрый. Дискретность природы дополняется в матрице негативной диалектики дискретностью культуры. Они, при дуалистическом запрете на исходную единицу, связаны, очевидно, не субординацией, а координацией (корреляцией). Причём создаётся впечатление, что скорее культура, пронизанная человеческим мышлением, определяет структуру природы, не наоборот. «В тотально опосредованном мире предмет любого первичного опыта предварительно сформирован культурой»<sup>94</sup>. А человеческий мир – возможно, толь-

ко за вычетом его экзистенциальной сферы – в самом деле неустрашимо опосредован, с какой бы мировоззренческой платформы его ни оценивать.

Настаивая на нетождественности сущего, Т.Адорно оставляет открытым вопрос о тождественности/нетождественности бытия. По-европейски привычно он различает онтическое и онтологическое, сущее и бытие. Последнее преподносится контрастной инстанцией, напоминающей о том, что «всякое существующее больше, чем оно есть»<sup>95</sup>. Негативный диалектик озабочен недопущением редукции онтического к онтологическому. В этой связи его тревожит сведение множественного к единому, частей к целому, единичного к единичности, феномена к ноумену, смысла к понятию. Упрёки в такого рода умалении адресуются, помимо классической традиции, экзистенциальной онтологии М.Хайдеггера и всему сегменту современной философской мысли, поименованному критиком «жаргоном подлинности». Некоторые из упрёков отчасти справедливы и заслуживают отдельного обстоятельного обсуждения, пока же очертим область затруднений, в которой оказывается сам неомарксист, попадая туда по собственной воле и логике. Если отрицать тождественность бытия или хотя бы момент тождества применительно к бытию, то получается: либо нетождественность не есть атрибут сущего, либо бытие и сущее неразличимы, и все рассуждения по поводу их демаркации теряют смысл. Более того, полное и окончательное устранение тождества не позволит не только разграничить сущее и бытие, но и опознать каждое из них: ни понятийно (на что негативная диалектика заведомо не претендует), ни как-то иначе. Безоговорочная дискредитация тождества таит в себе и другую опасность: безудержное падение в релятивизм – либо неизбежный пересмотр концепции истины как адекватного отношения между чем-то и чем-то. С другой стороны, обращение к тождеству обещает негативной диалектике определённые предпочтения. Особенно в случае подчёркнутого различения тождества как состояния и отождествления как процесса. Процедура уравнивания осуществляется субъектом, его вмешательством в ситуацию пренебречь никак нельзя. Факт равенства, конечно, тоже устанавливается субъектом. Однако это установление допустимо считать подтверждением объективно сложившегося положения. Тогда субъект легко выводится за скоб-

ки, оставляя истину объективной. Такова классическая концепция репрезентации. Дистанцируясь от неё, неклассическая философия вынуждена выбирать между решительным отказом от превалирующей ценности объективной истины и частичным, периферийным встраиванием идеи тождества в парадигму философской «неклассики» ради сохранения объективно-истинной познавательной нормы. Экзистенциальная диалектика склоняется к первому пути, негативная диалектика – ко второму. И обе постоянно держат принцип тождества под подозрением.

На подлинность нетождественного косвенным образом указывает ограниченность всякого тождества, которое не может игнорировать присущее ему иное: противоречие или как минимум различие. И впрямь, не только уравнивание одного с другим ( $a=b$ ), но и уравнивание, отождествление кого-то или чего-то с самим собой ( $a=a$ ) не может не полагать хотя бы минимальнейшего различия между левосторонним и правосторонним элементом проводимого соотнесения. В противном случае выполняемая процедура попросту излишня. Нетождественность тождества, асимметрия симметричного распускается букетом проблем: строгой аналитичности – в логике и математике; стереоизомерии – в химии; зеркальности и зазеркалья – в физике и метафизике; клонирования – в биологии и биоэтике; двойничества – в литературе, философии, жизни.

«Бытие тождества, указывающее на нетождественное (его чуть-чуть не достиг Гегель) – это протест против всякой философии тождества. Аристотелевская категория меры является триумфом тождества и его гибелью»<sup>96</sup>. Франкфуртский теоретик занимает радикальную позицию. Его не устраивает компромиссная формула «и то, и другое», «сущее и тождественно, и нетождественно себе», потому что, наличествуя, тождество якобы снимает, нивелирует в конечном итоге всякую нетождественность. Скорее всего, так оно и есть – если само тождество не ставить в зависимость от иерархии.

Отношение к идее ранга у Т.Адорно неоднозначное. Иерархия для него превышает ценность равенства, но уступает ценности различия, принципиальной несводимости одного к другому, чего в ранжированной структуре, конечно, не достичь. Вот любопытная политико-философская ремарка с переплетающимися смысловыми оттенками. «Как фюрер возвышается над атомизированным

народом, обрушивается на сословное чванство и внезапно меняет гвардию, чтобы подбодрить себя, так и иерархические симпатии исчезают из раннего периода онтологического ренессанса во всевластии и единственности бытия»<sup>97</sup>. Итак, псевдоиерархия национал-социализма третирует косную, неистинную иерархию наследуемых титулов, в параллель с чем фундаментальная онтология М.Хайдеггера (антипатичная для франкфуртцев) будто бы редуцирует всякую возможную иерархию к равному себе бытию. Субординация демонстрируется критиком одиозной, но не опускается ниже тождества. Порой она преподносится динамичной, вариативной, не противоречащей диалектическому канону: «единичное одновременно больше и меньше, чем его всеобщее определение»<sup>98</sup>, «мир и хуже, и лучше, чем преисподняя»<sup>99</sup>. И всё же тревога не рассеивается. Иерархия чревата падением: в бесцветно-унылую усреднённость, в мрачную подвальную жуть. И неизвестно, что хуже. Вершина пирамиды, оказываясь преломлённой, остаётся недоступной для нас. Возвышая человека, мы превозносим его смирение. Почитая богов, мы славим их бессилие. «Боги не могут взять на себя страх человека, окаменевшие звуки которого они носят в качестве своих имён»<sup>100</sup>.

Реконструируемая логическая матрица негативной диалектики видится четырёхгранной:

- (1) тождество нетождественного – бессмысленно: истинно;
- (2) отождествление нетождественного – бессмысленно: неистинно;
- (3) тождество тождественного – бессмысленно: неистинно;
- (4) отождествление тождественного – бессмысленно.

Пункт (1) собран из двух философских констант, которые Т.Адорно не смеет рушить: истина не может не быть тождеством, диалектическая истина не может не содержать в себе противоречия. Сочетание аксиом индуцирует истинность тождества нетождественного. Определённая ставка на тождество, однако, делается тут поневоле и с оглядкой. Истина есть тождество, но тождество не есть истина. Оно весомее (онтически, по меркам сущего, и онтологически, по меркам бытия) тождественного, которое в онтической сфере, видимо, напрочь отсутствует; ценнее тождественности, этой эссенциальной онтологической абстракции; солиднее отождествления, рационалистически клишированного субъективного

произвола. Нетождественному тождество уступает, только в паре с ним становясь конкретно-истинным, «снисходя» до области онтического. Тезисом (1) кроме того маневренно, не в лоб, регламентируется объективность истины. «Нетождественное могло бы стать собственным тождеством вещи в противоположность её отождествлению»<sup>101</sup>. Субъект по обыкновению сталкивается не с подлинным тождеством, а с его подделкой. Экзистенциальный диалектик согласится здесь с негативным диалектиком, но продолжит: тот, кто отдаляется от своих рубежей, начала и конца, обрекает себя на мирное сосуществование с неподлинным, на имитацию борьбы. Да, отождествление, как регламентированное пошаговое движение, банально. Тождество, в чём бы его ни подозревать, как остановка или приостановка, напротив, исключительно. В нём субъект умирает, падает в небытие – и в нём же, по крайней мере не минуя его, возносится к бытию, к истине. Правда, вне парадигмы ранга возвышение и падение не различить, как и истину со смертью. Оппонируя не столько экзистенциализму, сколько эссенциализму, Т.Адорно защищает тождество от тождественности, особенное от особенности, конкретно-онтическое от абстрактно-онтологического. Философема «чистой тождественности... есть смерть»<sup>102</sup>. Применительно к тождеству такого всё-таки не утверждается. И не скажешь, чего тут больше: то ли частичной реабилитации тождества (лучше, чем смерть), то ли посильной дискредитации смерти (хуже, чем тождество)...

Пункт (2) прямо указывает на никчёмность субъективного произвола. Деятельный и познающий субъект, согласно критической теории, только тем и занят, что механически уравнивает неравное. Человек науки, объективист, опрометчиво отождествляет одушевлённое с неодушевлённым. Человек мифа, антропоморфист, точно так же стыкует неодушевлённое с одушевлённым. Философы-сциентисты – от пифагорейцев до позитивистов – в отвлечённом высокомерии отождествляют идеи с числами. Философы-экзистенциалисты, тоже не без гонора, уравнивают человека, существующего в тотально опосредованном мире, с самим собой. Хотя чуть только пелена тотальности и безысходности развеется, едва обнаружатся островки ещё не выставленного на продажу сущего, равнение на себя и на неученённое бытие окажется незазорным, достойным. Без полемического выпада здесь



было не обойтись. Но вернёмся к реконструкции логического скелета негативной диалектики. Отстаивая объективность истины (похвально не удовлетворяясь планкой интерсубъективности) и вместе с тем заботясь о высоком статусе познающего субъекта, она клонит к тому, что активность субъекта должна состоять не в поглощении и не в приватизации истины, а в том, чтобы деятельностно оттенять её. Очищать от заблуждений и предрассудков. Рефлектировать её иррациональную компоненту.

Тезисом (3) недвусмысленно фиксируется ущербность тождественного: в истинностном плане, в паре с тождеством, оно полярно нетождественному. Впрочем, если вместе с негативными диалектиками не рассматривать тождественное неизблемым, первым и последним, а видеть в нём переходную структуру (важно, конечно, от чего к чему), то о неистинном тождестве тождественного можно будет сказать, что оно, не толкая к истине, и не табуирует движения к ней. В отличие от неистинного отождествления нетождественного. Для сторонника экзистенциальной диалектики тождество тождественного (и любого иного) не является, строго говоря, неистинным. Оно, скорее, формально или относительно истинное, предваряет положительное снятие тождественного и самого тождества, подготавливает существенное поражение в правах истины как отношения (между чем-то и чем-то), истины, не вобранной субъектом в себя. Эту «ересь интериоризации» Т.Адорно отвергает. Ему, ориентированному на отрицательное снятие, на устранение тождественного нетождественным, пункт (3) позволяет при необходимости аргументировать нетривиальную мысль: *повторение*, как завершённое движение тождественного, будучи возможным и бессмысленным (что неоспоримо), заведомо неистинно.

Тезисом (4) радикально подытоживается критика акта отождествления как бессмысленного по отношению к своим субстантивированным элементам (тождественному: одному, другому, третьему...). Косвенно наращивается ценность процедуры разотождествления. Намекая «отождествлением» на «возвращение», критической волной накрывается и это последнее. А намёк уместен: оба означенных процесса не обязательно должны иметь завершение, хотя и тяготеют к нему; в отличие от тождества и повторения, которые без состояния завершённости теряют смысл.

Настаивать на бессмысленности возвращения, как незавершённого движения тождественного, до некоторой степени резонно, до тех пор, пока тождественное берётся за нечто исходное, за которым более ничего нет. Незавершённость, неполнота тут тогда действительно невозможны. Ситуация переменится, возвращение не утратит смысл, если у тождественного отнять высший онтический и онтологический чин. Но не по рецепту Т.Адорно. Не в пользу всякого, стало быть, абстрактного нетождественного. Не бесчинствуя над равным себе, а подчиняя его подвижной иерархии сущего. Повторяется – равное себе. Возвращается – как равное, так и неравное.

### Разотождествление мира и человека

Жизнь, привычно опознаваемая людьми через её уравнивание с самой собой или с нашими представлениями о ней, в зеркале негативно-диалектической критики видится уродливо лживой, циничной. На ком лежит ответственность за столь непривлекательный образ: на материале оригинала, на его конформистском приятии, наоборот, на неконформистском отрицании данности? Неизменно однозначный ответ здесь затруднителен, чреват необоснованным упрощением ситуации.

Т.Адорно оперирует двумя объяснениями: *плохи человеческие качества* (безотносительно к способу их стыковки или синтеза), *неудовлетворительна композиция качеств* (вне зависимости от их исходного содержания). Апелляция к качествам фиксирует приоритет множественного и поддерживает объективистский строй мысли. Качества могут пассивно наследоваться и беспрепятственно формироваться внешней средой. Ни за одно из них в отдельности ни природа, ни общество ответственности не несут. Россыпь качеств – сублимированных и гипостазированных – всегда существует в наборе, где они дополняют, оттеняют, нейтрализуют друг друга. «Без глупых не было бы умных, оазисов – без Каракумов» (А.Вознесенский). Разумеется, встречаются комплекты разного состава, разной степени полноты, на что опять же могут найтись объективные причины. Не за каждое приобретение ответственен и человек. Но не за их уникальную комбинацию. Так при соблю-

дении объективистских и плюралистических приличий субъективные решения и действия индивидуума легитимно становятся и остаются предметом критики. Недовольство комбинацией качеств позволяет, не снимая подозрений с человека, обвинять природу и общество – и тем резче, чем ординарнее встреченная композиция.

Высветим некоторые штрихи, характерные пятна дважды коммиссуемой картины мира: франкфуртский негатив рассмотрим с экзистенциальным пристрастием. Но вначале уточним рабочие понятия. *Идентификация* есть ответственное уравнивание одного с другим или с самим собой. *Идентичность* есть актуальный или потенциальный результат, итоговое или промежуточное состояние процесса идентификации. Предъявляя претензии к идентичности, субъект обязан переадресовать их самому себе, волен – окружающему иному.

На взгляд Т.Адорно, в настоящее время идентичность всякого сущего, в частности, «чистая идентичность отдельного человека с самим собой... уже более недостижима»<sup>103</sup>. О её реальности в прошлом и в будущем напрямую не говорится: исходные постулаты безначалия и непредреждённости позволяют использовать тут фигуру умолчания. Возможность идентичности, в принципе, не отвергается. Но только – идентичности без идентификации, как и возможность тождества без отождествления, равенства без уравнивания. Истинная идентичность ожидается лишь у единственного, не повторяющегося и не тиражируемого; только редкостное её заслуживает. Философию, особенно неклассическую, волнует вопрос: существует ли в действительности уникальное, и если существует, то способен ли субъект, человек надёжно распознать его? Негативной диалектике, отвергающей непосредственность и порицающей интериоризацию, почти невозможно ответить здесь утвердительно. Разве что взывать к чуду, к эксклюзивно рефлектируемой иррациональности – но без погружения в неё, не на экзистенциалистский лад. Идентичность вследствие идентификации заведомо полагается неистинной, требующей разоблачения, как и фиктивное, мнимое просвещенческое расколдовывание мира. Тенденциозно критическая теория становится на путь радикального разотождествления сущего: природы, общества, человека... И самой себя? – спросит придирчивый оппонент. – Обречённо, чтобы ценой саморазрушения оттенить ценность материальной среды и

деятельности? Или самонадеянно, бравируя тем, что исключительность экстремальной критики как раз и защищает её от распада? Ничего не скажешь, конформистски удобная неопределённость, двойственность, неуязвимая в сфере чистого разума, – однако зыбкая в сфере практического, волящего разума.

Решительно ограничив предмет адорновской критики – отвергая не только тотальность утверждений (вслед за франкфуртским философом), но и тотальность отрицаний, – развернём её навстречу экзистенциальному восприятию мира. В яркости она ничего не потеряет, в реалистичности – немало приобретёт.

Вот человек. Или некто, похожий на него. Сразу не разберёшь. Как не отличишь с ходу посетителя от манекена модного бутика. Т.Адорно настаивает: «если бы из современных качеств человека была выведена человеческая сущность, это саботировало бы саму возможность её существования»<sup>104</sup>. Неужели? Вряд ли наши качества настолько дурны. Иначе Природа или Бог давно уже оборвали бы порочную нить, прекратили историю людей. Если нас терпят, значит, мы не так плохи. Если нас намеренно или ненамеренно заставляют воспроизводить и усугублять собственную скверну, мы не хуже тех, кто попустительствует этому. Непотребство человека по причине его господства над Природой и равенства с Богом невозможно в силу невозможности такого господства и подобного равенства. Испорченность от глупого самомнения – от пренебрежения порождающим субъектом и панибратства с субъектом творящим – людям, конечно, грозит. И тут неомарксистская аргументация весома. Иллюзия власти человека над средой обитания оборачивается конфузом, карикатурой. «Субъективный дух, ликвидирующий одушевлённость природы, овладевает омертвлённой природой только тем, что имитирует её косность и ликвидирует самого себя в качестве анимистического»<sup>105</sup>. Совершенно верно. Без дополнительных комментариев. Они потребуются чуть позже, вместе с реакцией на рядоположенное суждение теоретиков. «Самоунижением человека до состояния *corpus*'а природа мстит за то, что она была унижена человеком до состояния объекта господства, до состояния сырья»<sup>106</sup>. Пожалуй, с мщением здесь перебор. Скорее, биосфера выказывает безразличие к судьбе выскочки. В цитируемой ремарке проглядывает квазирелигиозная интеллектуалистская неприязнь к натуральному, не моделированному *physis*'у.

На природные взаимосвязи социологизаторски переносятся черты общественных отношений, производится культуралистская инкрустация естественного. В результате выстраивается корреляция между перманентностью социального принуждения, гегемонистским круговоротом понятийного мышления и фатальной повторяемостью природных процессов. Корреляция эффектна, но пронизана безысходностью. Получается, что не только экзистенциальные, но и социальные проблемы неразрешимы без кардинальных природно-космических пертурбаций или преобразований. Даже социальная идентичность человека, констатация его общественной сущности является некорректной.

Экзистенциалист, разумеется, согласится с тем, что социальная версия идентичности человека либо неполна, либо неистинна; что в опосредованно-отчуждённой общественной жизни она замещается ещё более сомнительными – идеологическими – муляжами. Применительно к ним вполне уместен разоблачительный пафос Т.Адорно. Идеология действительно схожа с замазкой в ложном тождестве субъекта и объекта. Умасленный ею объект лгтивно-цинично приравнивается к фигуре субъекта. До собственно социальной сущности человека путь и тут неизмеримо далёк. «Всё, что сегодня называется коммуникацией, – всё без исключения есть просто шум, скрывающий глухоту тех несчастных, кто... обречён на проклятие»<sup>107</sup>. Доминирующий ныне в обществе и порой довольный собою Номо есопотісис «стоит ровно столько, сколько он зарабатывает», и «зарабатывает ровно столько, чего он стоит»<sup>108</sup>. Экономическая система, жаждущая прибыли, вырабатывает и держится шаблона мнимой эквивалентности, который призван маскировать эксплуатацию, лежащую в основе накапливаемой прибавочной стоимости. Короткая процедура отождествления «имеет в обмене свою общественную модель; без этой модели принципа тождества не существовало бы; с его помощью нетождественные единичные сущности и достижения становятся исчислимыми, соизмеримыми, тождественными. <...> Эквивалентный обмен с древнейших времён состоит в том, что под видом эквивалентного обменивается то, что не равно и не эквивалентно; в этом обмене присваивается прибавочная стоимость труда»<sup>109</sup>. Обмен, будь он экономическим, социальным, житейским (вспомним повесть Ю.В.Трифонов), координирован культурой с жертвоприно-

шением. Он «является секуляризацией жертвы» – она «оказывает-ся уже чем-то вроде магической схемы рационального обмена, неким мероприятием человека, имеющим своей целью порабощение богов, которые ниспровергаются именно системой выказываемых им почестей»<sup>110</sup>.

Социальная, как и всякая внешняя идентификация человека, соотнесение и уравнивание его с кем-то или чем-то иным, отличным от него самого (культурным, природным, тварным, божественным), заведомо обречена на неудачу. К определению себя через иное мы прибегаем потому, что не способны содержательно определить себя через себя: поначалу (тезис экзистенциальной диалектики), никогда (тезис негативной диалектики). Экзистенциальный диалектик надеется на самоидентификацию человека, возвращающегося к себе. Негативный диалектик, третируя идею возвращения, обрекает человека на невозможность самоидентификации. Справедлива и обратная координация: отрицание возможности человеческого самоопределения детерминирует отрицание ценности возвращения.

Идентификация всякого сущего предполагает связывание воедино его отдельных черт. И даже если все они сами по себе не дурны, то в связанном состоянии им действительно грозят изменения и, не исключено, к худшему. Негативная диалектика ничего другого и не ожидает: «...идентичность духа и её коррелят, единство природы, есть то, жертвой чего становится полнота качеств»<sup>111</sup>. Идентичность есть связанность (в форме единого или целого) или слепок с неё. Т.Адорно недоволен онтологическим целым: оно покрывает прогрессирующую раздробленность бессильных элементов<sup>112</sup>. Упрёк обоснован и, в общем, традиционен. Ведь ещё в платоновском «Пармениде» целое понимается безусловно большим любой своей части и любой совокупности своих частей. Единое, в отличие от целого, не больше и не меньше каждого своего фрагмента. Франкфуртский философ робко апеллирует к такой структуре: «...подлинное единство на самом деле представляет собой примирение со многим, а не является некой идентичностью, утверждающей себя в том, что она подавляет всё, на что распространяется»<sup>113</sup>. Установка на примирение весьма расплывчата и шатка. Что конкретно скрывается за ней: подчинение единого множественному, уравнивание с ним, индифферентное различие между ними? Экзи-

стенциальная диалектика, с опорой на канон подвижной иерархии, уточняет платоновскую мысль: единое может быть и бывает как больше, так и меньше многообразного. В философско-антропологическом ракурсе получаем реалистичную и обнадёживающую картину. Сопряжение человеческих качеств (в индивиде, виде, роде) не обязательно ведёт к их умалению, напротив, отдельные качества могут прибавить и прибавляют в содержательной полноте. То или иное качество способно адекватно репрезентировать человеческую сущность как таковую. Экзистенциальная – стратегически важная – идентичность индивидуума в некоторых обстоятельствах уходит в тень, уступая авансцену социальной, культурной, природной идентичности. Иногда мне важно, не привлекая внимания к себе, поступить по-мужски, по-русски, интеллигентно. Не исключено, впрочем, что именно тогда экзистенциальное начало скромно берёт верх над всем иным. Негативная диалектика, не приемля уравнивания и опасаясь ранжирования, неизбежно склоняется к абстрактному различению единого и множественного, к размыванию границ идентично единого, оставаясь рядом с экзистенциализмом только в критике идентично целого.

Т. Адорно внимателен к огрехам внутренней, собственно антропной идентификации человека. Казалось бы, достигнутая, она делает нас хозяевами судьбы. Неомарксисты, однако, возражают: «Господство человека над самим собой, учреждающее его самость, виртуально есть во всех случаях уничтожение того субъекта, во имя которого оно осуществляется»<sup>14</sup>. В принципе, верное замечание. Иметь не означает быть. Власть над собой оборачивается нераспознанной формой эксплуатации. Необходимо противоядие. Но не франкфуртской рецептуры. Не отказ от идентификации и не разотождествление человека. Иначе не избежать распада или его имитации, подчинение которой, как и всякой иллюзии и химере, кратно пагубнее, нежели уступка грубой силе. И немецкий философ знает об этом, обоснованно констатируя, например, что иллюзорное самостоятельное бытие институтов, являющееся зеркальным отражением окаменевших человеческих отношений, обладает реальной властью над людьми. Так зачем заигрывать с шизофренией, рационально-спиритически вызывать её дух? Надёжнее, жизненно основательнее, думается, ограничивать интенцию напращённого господства над собой лёгким мотивом самоиронии и

неупущенными мгновениями душевного покоя и умиротворения. Для критических теоретиков, с чрезмерным подозрением озирающих мир и чересчур серьёзно воспринимающих себя, обрисованный путь, понятно, закрыт.

Т.Адорно прав, не доверяя гуманизму. Весьма вероятно, «гуманное, в конечном счёте, и есть что-то нечеловеческое, это способность дистанцироваться, “снимать”, преодолевать себя в созерцании...»<sup>115</sup>. Сторонний взгляд на себя, на индивидуальную или родовую сущность объективирует, опрощает наблюдаемую субъективность, неоправданно то приукрашивая, то портя её. В переключке с немецким интеллектуалом поддерживаю его. Я не гуманист и к людям отношусь по-человечески: кого-то люблю, кого-то ненавижу, к кому-то испытываю равнодушие<sup>116</sup>. Т.Адорно, несомненно, прав и в развенчании антигуманной тенденции, высвечивая порой удивительные её стороны и моменты. Эпатирует и настораживает, правда, вердикт: «человек – идеологема дегуманизации»<sup>117</sup>. Окажись на месте подлежащего «гуманист», а тем более «филантроп», спорить было бы не о чем. Но за человека обидно. Пусть даже он понятийно обструган. Оппонент, однако, настаивает и предостерегает: «возвышение человека в понятии бессильно против его действительного низведения до набора функций»<sup>118</sup>. Естественно, между мыслью и её предметом, между понятием (той или иной степени отвлечённости) и его денотатом (эмпирически и исторически конкретным) всегда наличествует содержательное несовпадение. Хоть понятийно, хоть метафорически схватывая предмет, мы не распахиваем его настезь. Но за приоткрытое нами несём ответственность. Этого приоткрывшегося, как правило, много меньше в сравнении с оставшимся потаённым, некоторая доля которого намеренно опять же оставляется нами таковой. Суть не в количестве смысловых единиц – присвоенных, обнародованных, припрятанных, – а в сопричастности смыслу. Поэтому и возникает ощутимая неудовлетворённость позицией франкфуртского философа. Он считает: мы, дескать, «можем... не знать, что такое человек, человеческое или гуманность, но что такое нечеловеческое, мы знаем слишком хорошо»; следовательно, место философии сегодня «определяется скорее конкретным отрицанием всего нечеловеческого, нежели попытками логически абстрактного определения человеческого бытия»<sup>119</sup>. Не стоит вводить в заблуждение



других и обманывать себя. Мы достаточно осведомлены о человеке и человечности – чтобы где-то гордиться собой, где-то стыдиться себя. И сторожить подстерегающие нас соблазны. Не умиляться абстракциями, не воспарять в интеллигентном пафосе. Тут рекомендации Т.Адорно резонны. Чего, вроде бы, проще, «...быть совестливым, не апеллируя при этом то и дело к совести»<sup>120</sup>.

## Глава 6.

### Множественное «Я»: феноменологическое исследование генезиса и структуры

Тема «Я» как предмет обыденного и философского самопознания сегодня не только не теряет свою актуальность, но, быть может, становится еще более значимой именно в наше время, когда в поле культуры сосуществуют разнообразные религиозно-мистические, метафизические, естественнонаучные и другие учения, модели, концепции и схемы, спешащие объяснить человеку его бытие, в результате чего человек начинает «захлебываться» в огромном море противоречащих друг другу гипотез и толкований. Особняком в этом многоголосье стоят концепции, опирающиеся на *феноменологическую*, а по сути – *критическую*, методологию. Феноменология самопознания, как раздел феноменологической философии, вовсе не стремится создать очередную концептуальную модель «Я» в духе «естественной установки» (выражение Э.Гуссерля); отвечая на вопросы: на чем основывается самопознание, каким образом человек приходит к пониманию себя, какие результаты он получает, – феноменология самопознания уделяет основное внимание процессу самопознания, его условиям, инструментам, участникам и возникающим при этом экзистенциальным феноменам.

Традиционный подход утверждал «Я» («сознание») как неизблемое основание познания вообще и самопознания в частности (например, Р.Декарт). Неклассический подход понимал «Я» в виде субъекта, с одной стороны, деятельно преобразующего мир, а с другой – детерминированного целым рядом факторов: социально-экономическими условиями (К.Маркс), бессознательным (З.Фрейд), языком (Л.Витгенштейн). Постмодернистский подход вовсе попытался ниспровергнуть «Я», понимая его как дискурсивный концепт (М.Фуко), как «привелигированный симптом» (Ж.Лакан). Однако это – лишь крайние точки зрения, противопоставленные друг другу в философском пространстве. Возникает актуальная необходимость разработки «нейтрального» методологического пути, состоящего в том, чтобы, с одной стороны, не потерять понимание экзистенциальной необходимости таких кон-

цептов как «Я», «идентичность», «самобытие» и т. д., а с другой стороны – увидеть их феноменальную структуру и процесс их интересубъективного конструирования. Такие задачи ставит перед собой феноменология самопознания и, в частности, *концепция множественного «Я»*, представленная ниже, а также в ряде предыдущих работ<sup>121</sup>.

Тему множественности «Я» можно уловить уже в античной философии (Плотин), затем в философии Нового времени (Г.В.Лейбниц) и в классической философии (И.Кант, И.Г.Фихте, Л.Фейербах); однако наибольшее развитие эта тема получила в работах философов, социологов и психологов XX в. (Дж.Мид, К.Ясперс, Ж.-П.Сартр, З.Фрейд, К.Юнг, Э.Бёрн, Р.Лэинг и др.); постепенно – в результате многочисленных описаний многокомпонентной природы «Я» – монолитность «Я» начинает размываться, и в работах философов-постмодернистов высказывания о «Я» принимают негативно-пессимистический характер: «смерть субъекта» (М.Фуко), «смерть автора» (Р.Барт). Таким образом, деконструкция понятия «Я» («идентичности») постепенно привела к его обесцениванию. Тем не менее предполагается, что открытие *составного* характера «Я» совсем не обязательно должно приводить к разрушению «Я» и отрицанию значения этого концепта для человека.

Концепция множественного «Я» призвана описать ноэтико-ноэматическую структуру «Я» как интенционального объекта и при этом не лишить «Я» его экзистенциальной ценности. Концепция множественного «Я» опирается на классическую феноменологическую методологию Эдмунда Гуссерля<sup>122</sup>; одновременно с этим идеи Гуссерля находят в ней свое развитие, так, например, активно разрабатывается тезис об определяющей роли интересубъективного и дискурсивного пространства в процессе самопознания.

Нижеследующий текст посвящен описанию происхождения и структуры множественного «Я» как экзистенциального феномена (интенционального объекта), как центральной темы самобытия. В связи с этим прежде всего хотелось бы кратко обозначить условия-основания феномена самобытия, затем очертить ноэтико-ноэматическую структуру «Я», а также источники его потенциальной и актуальной множественности, и в заключение остановиться на условиях-основаниях эго-синтеза.

## Условия-основания феномена самобытия

Термин «самобытие» (т. е. «собственное бытие») используется здесь для обозначения *переживания и осмысления человеком своего существования*. Другими словами, самобытие рассматривается как совокупность толкований человеком своего существования (экзистенции). Возможность конституирования феномена самобытия подразумевает наличие ряда условий, или оснований.

1. *Онтическое основание*. Самобытие рассматривается в феноменологии самопознания как результат толкования *сейчас-сущего*. Термином «сейчас-сущее» здесь обозначается *наличное бытие, осуществляющееся в каждый настоящий момент*<sup>123</sup>. В сейчас-сущем еще нет сознания самобытия («Я»), однако оно открыто восприятию (познанию) и осмыслению (дискурсивной концептуализации). Изначальная недифференцированность и потенциальная множественность сейчас-сущего («потока бытия») позволяет интерпретировать его в самых различных направлениях.

2. *Позициональное основание*. Вторым основанием самобытия назовем рефлексивные способности субъекта, который благодаря особой позициональности («эксцентричности», по терминологии Х.Плеснера) обнаруживает в сейчас-сущем собственное бытие<sup>124</sup>. В этом смысле самопознающий субъект есть *особого рода сущее*, которое благодаря рефлексии способно выделять из «потока» сейчас-сущего специфическую феноменальную сферу самобытия, в которой «Я» предстает в форме интенционального объекта.

3. *Интерсубъективное основание*. Для того чтобы субъект обратил свою познавательную активность на самого себя, необходимо еще одно условие-основание – это присутствие другого человека. Именно Другой инициирует процесс самопознания и является источником первых определений, из которых субъект складывает (конституирует) феномен самобытия. Но и в дальнейшем роль Другого не уменьшается, поскольку интерпретация самобытия всегда происходит в мысленном или реальном диалоге с Другим.

4. *Дискурсивное основание*. Поскольку определения и интерпретации, которые человек получает от Другого, существуют исключительно в речевой форме, стало быть, речевые (дискурсивные) практики, действующие в культуре, – это еще одно необходи-

мое условие-основание самобытия. Восприятие своего «Я» всегда происходит в свете того или иного дискурса. Вне дискурсивной концептуализации нет и не может быть самобытия.

Таким образом, мы имеем четыре условия-основания, необходимые для возникновения феномена самобытия: онтическое, позициональное, интерсубъективное и дискурсивное (см. рис. 1). Самопознание же можно определить как обнаружение себя в сейчас-сущем при посредстве языка и его носителей – других людей.

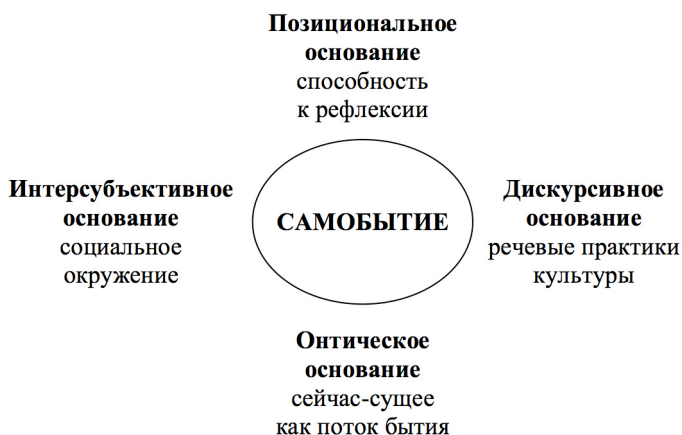


Рис. 1

### **Поэтико-ноэматическая структура «Я»**

Центральным элементом самобытия как совокупного (интегративного) феномена является эмпирическое «Я» – экзистенциальный концепт, с которым субъект отождествляет себя. Для того чтобы понять происхождение этого концепта, необходимо ввести понятия «продуктивного» и «рефлексивного» «Я».

Самопознание априорно предполагает, что «Я» уже поделено, как минимум, на два полюса. Чтобы собственное бытие встретилось с самим собой, к сущности его должно принадлежать нахождение вне себя самого – «эксцентричность». Х.Плеснер выделял два типа позициональности: центричную

позициональность и эксцентричную позициональность; центричное существование – это чистое существование без самосознания, эксцентричное существование – это сознание своего существования; благодаря эксцентричности человек как субъект противостоит самому себе и миру<sup>125</sup>. Если использовать терминологию Кассирера, то можно говорить о «продуктивном» и «рефлексивном» действии<sup>126</sup>.

Итак, назовем продуктивным (т. е. «центричным») «Я» *переживание* чего-либо, а рефлексивным (т. е. «эксцентричным») «Я» – *переживание этого переживания*, т. е. рефлексия на свое восприятие или действие. Самобытие существует лишь в такой двойственности продуктивного и рефлексивного модусов «Я». Самобытие раскрывается в просвете между двумя горизонтами: первый – перцептивный, гилетический («материальный») горизонт продуктивного «Я», и второй – смыслообразующий, интенциональный горизонт рефлексивного «Я».

Точно так же, как продуктивное «Я» обнимает своим восприятием окружающие его объекты, рефлексивное «Я» обнимает своим рефлексивным созерцанием продуктивное «Я». Точно так же, как продуктивное «Я» в соприкосновении с сущим рождает феномен бытия, рефлексивное «Я», встречаясь с продуктивным «Я», рождает феномен самобытия, который включает в себя как центральную тему *эмпирическое «Я»* – третий (результатирующий) модус «Я». Эмпирическое «Я», т. е. «Я» в самом обыденном смысле, – это поле самоинтерпретаций, заключенное между «Я»-продуктивным и направленным на него «Я»-рефлексивным (см. рис. 2).

Продуктивное «Я» – это спонтанная активность, поток переживаний и действий, которые наполняют человеческое существование. В продуктивном «Я» еще нет ни субъекта, ни объекта, есть только отделенные акты сознания. Благодаря присутствию Другого и его дискурсивной активности инициируется рефлексивное «Я», т. е. акты сознания, которые направляются на сам поток продуктивного «Я». Если продуктивность – это направленность сознания на любые объекты, то рефлексивность – это направленность на свои собственные акты сознания. Именно в просвете между продуктивностью и рефлексивностью (т. е. продуктивностью, направленной на самое себя) создается особый интенциональный объект – эмпирическое «Я».

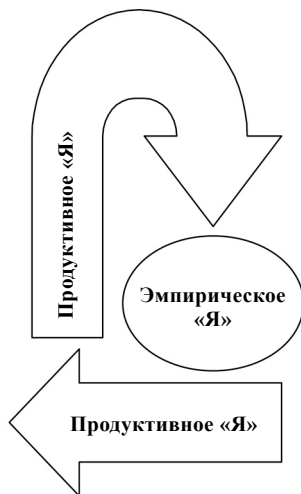


Рис. 2

Рефлексивное «Я» – это так называемое «чистое», или «трансцендентальное» «Я», которое – будучи источником рефлексии – само лежит за её пределами<sup>127</sup>. Напротив, эмпирическое «Я» – это результат рефлексии и доступно наблюдению. Пытаясь уловить трансцендентальное «Я», мы, в конце концов, попадаем в область «Я» эмпирического. Это дало основание для «уничтожения» чистого «Я», превращения его в «ничто» (Ж.-П.Сартр). Чистое «Я» – это трансцендентальный субъект мысли («X»), который, по И.Канту, есть «простое и само по себе совершенно лишенное содержания представление: Я, которое нельзя даже назвать понятием, так как оно есть лишь сознание, сопутствующее всем понятиям»<sup>128</sup>. Прежде всего это означает, что чистое «Я» не является *субстанциальным*, это *деятельная* характеристика, это процесс, просто «сознание о...».

Русский философ Густав Шпет критиковал концепцию «собственника сознания», которая подразумевает, что чистое «Я» кому-то принадлежит<sup>129</sup>. Действительно, у чистого «Я» нет «собственника», рефлексия в некотором смысле «надличностна». Рефлексивное «Я» лежит в основе единства всех актов сознания, собирающихся в совокупном эмпирическом «Я», в *лице* которого *впервые* появляется «собственник». До этого момента говорить

о каком-либо «собственнике» с точки зрения феноменологии нет смысла. Можно говорить лишь об *актах* сознания, но не подразумевая, что это акты сознания *чьи*, а лишь то, что это акты сознания *чего*. Местоимение «Я» в привычном для нас смысле можно использовать только по отношению к эмпирическому «Я», которое *получается*, творится в результате рефлексии.

Таким образом, мы имеем нозтико-ноэзматическую структуру концепта «Я», включающую три основных модуля-компонента: (1) продуктивное «Я», (2) рефлексивное «Я», (3) эмпирическое «Я». На рис. 3 видно, как термины, выбранные для названий модулей-компонентов «Я», соотносятся с уже имеющимся в философской и психологической традиции понятиями.



Рис. 3

Если использовать термины Э.Гуссерля, то выделенные выше модули-компоненты можно назвать следующим образом: продуктивное «Я» – это «трансцендентное восприятие», рефлексивное «Я» – это «имманентное восприятие»<sup>130</sup> (см. рис. 4). Кроме того, применяя термины, которыми активно пользуется Гуссерль, можно сказать, что рефлексивное «Я» – это «Я-ноэсис» (νόησις), т. е. процесс самосознания, а эмпирическое «Я» – это «Я-ноэма»



(νόημα), т. е. результат этого процесса. Эмпирическое «Я» – это синтетическое единство, совокупный интенциональный объект, это центральная нозма самобытия, «главный эйдос», все остальные эйдетические объекты (концепты самобытия) существуют в той или иной связи с ним: относятся к нему, примыкают к нему, приводят в него, проистекают из него.

Используя, опять же, феноменологическую терминологию, взаимоотношение продуктивного «Я» и эмпирического «Я» можно рассматривать следующим образом: продуктивное «Я» – это «материал», «гилетика» (ὕλη) для эмпирического «Я», которое в данном случае выступает в качестве интенциональной формы (μορφή). Продуктивное «Я» – это еще не эмпирическое «Я», это только предпосылка, материал для него. Будучи целостным интенциональным объектом, эмпирическое «Я» не является реальным компонентом переживания рефлексивного «Я», а лишь идеальной формой для укладывания разнообразных актов продуктивного «Я». Говоря кратко, эмпирическое «Я» является интенциональной формой, созданной рефлексивным «Я» для организации «материи» продуктивного «Я». Или иначе: рефлексивное «Я» обнаруживает продуктивное «Я» в специфической форме эмпирического «Я».

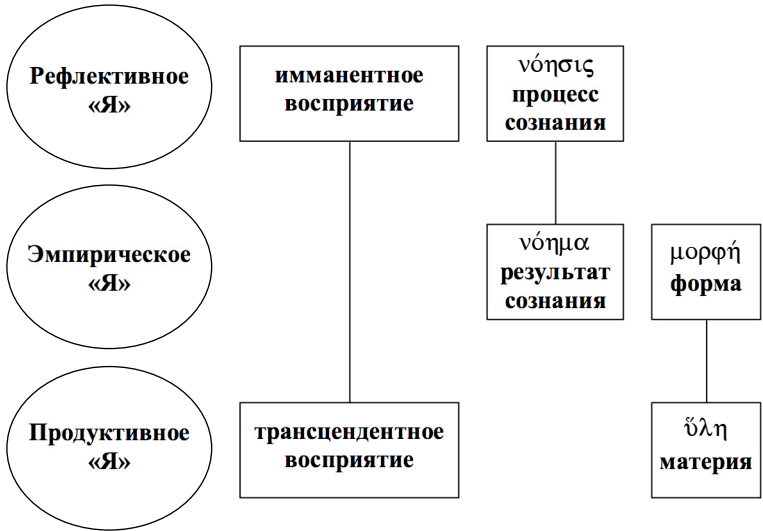


Рис. 4

## Множественность «Я»

Таким образом, можно говорить, как минимум, о *тройственности* «Я»: 1) продуктивное «Я» включает разнообразную «Я»-гилетику, состоящую из отдельных «когитаций», «ноэс», 2) рефлексивное «Я» воплощено в специфических актах само-сознания, «Я-ноэсах», 3) эмпирическое «Я» представляет собой совокупную «Я-ноэму», которая феноменально переживается как «чувство Я». На самом же деле «многосоставность» так называемого «Я» не ограничивается перечисленными тремя компонентами, каждый из них расслаивается еще дальше, практически не оставляя места для целостного и самождественного «Я», сохраняя его лишь в качестве удобного для существования «рабочего» концепта, практической, или «регулятивной идеи» (по терминологии И.Канта).

1. *Полицентричность*. Изначальная множественность *продуктивного «Я»* не вызывает сомнений, она заключена в сущности продуктивного «Я» как «сырого материала» (ύλη) для конституирования эмпирического «Я» – это многообразие отдельных актов сознания-переживания (ego cogito), которые не связаны друг с другом, а целиком и полностью отданы «внешнему миру», отданы «на откуп» его многообразию. Продуктивное «Я» – это рассыпающаяся по миру множественность восприятий и переживаний, «из центра наружу и вовнутрь» (выражение Х.Плеснера).

Таким образом, уже на уровне продуктивного «Я» мы имеем дело не с «единством сознания», а с многообразием *сознаний* – разнообразных интенциональных актов, – единство же впервые создается только в собирающей рефлексии. Жизнь продуктивного «Я» сама по себе – вне рефлексивного самосознания – полностью лишена какой-либо завершенности и целостности, она выступает как «многообразная жизнь сознаний» (Э.Гуссерль), как поток разнообразных ноэс, актуальных и потенциальных. Без рефлексивного синтеза продуктивность (центричность) просто растворилась бы в многообразных сиюминутных когитациях, а человек оставался бы бессознательным «инстинктивным» существом. Вернее было бы назвать его «полицентричным» существом, поскольку жизнь его тогда мотивировалась бы из разных независимых друг от друга центров, целиком и полностью зависящих от мира (внешней и внутренней «среды») <sup>131</sup>.

Итак, можно говорить о *полицентрической* множественности «Я», которая обусловлена *изначальной* (сущностной) множественностью продуктивного «Я», его *гилетической* множественностью, т. е. множественностью отдельных когитаций (ноэс).

2. *Полипозициональность*. Кроме этого можно также усомниться в изначальной, «сущностной» единичности *рефлексивно-го* «Я». Усмотреть множественность рефлексивного «Я» будет не трудно, если принять два тезиса. Первый тезис состоит в том, что рефлексивное «Я», конституирующее особый интенциональный объект (эмпирическое «Я»), имеет позициональную, эксцентричную природу; рефлексивное «Я» – это лишь позиция, создающая необходимую для конституирования эмпирического «Я» эксцентричную позициональность. Второй тезис подразумевает, что эксцентричная позициональность имеет *интерсубъективное* происхождение. Это означает, что сознание себя есть способностью смотреть на свое бытие со стороны, а именно – со стороны *Другого*; рефлексивное «Я» есть по сути *интериоризированная* позиция Другого, воспринимающего мое бытие.

Теперь, увидев, что рефлексивное «Я» есть «рефлексивная позиция», инициированная взглядом Другого, можно сделать следующий шаг и заметить, что любая рефлексивная позиция – это лишь *одна из позиций*, что помимо неё существуют *другие* рефлексивные позиции, с точки зрения которых может осуществляться (и осуществляется) конституирование эмпирического «Я». Подобно тому, как конкретный другой человек – это один из многочисленных Других, рефлексивная позиция – это лишь одна из *точек зрения*, это одно из многочисленных оснований, на котором выстраивается очередная картина «Я». Рефлексивное «Я», стало быть, – это совокупность многочисленных точек зрения, на основании которых идет «сборка» всех составляющих «Я-ноэмы». Если бы существовала только одна точка зрения, одно «основание», тогда можно было бы говорить об абсолютности и единстве рефлексивного «Я». Однако таких точек зрения может быть бесконечное множество. Каждая точка зрения – это начало новой системы координат, в которой высвечивается новое видение самобытия, а значит новое эмпирическое «Я». Все эти точки зрения сосуществуют одновременно, находясь во взаимодействии-диалоге, в более или менее успешном – в смысле их взаимной согласованности<sup>132</sup>.

Таким образом, множественность рефлексивного Я есть его *полипозициональность*, обнаруживаемая в специальной феноменологической установке и состоящая в том, что существует не одна, а *много* рефлексивных позиции (индивидуальных, социальных, философских, идеологических и пр.), на основе которых может осуществляться – и фактически осуществляется – самосознание и конституирование эмпирического «Я».

3. *Полиперсональность*. Получается, что множественность коснулась и продуктивного, и рефлексивного модуса «Я». Быть может, в таком случае, единым является *эмпирическое «Я»*? Ведь эмпирическое «Я» – это интенциональный объект рефлексивного «Я» и, будучи таковым, не может не характеризоваться единством, целостностью и тождественностью самому себе. Но с другой стороны – со стороны продуктивного «Я», – эмпирическое «Я» всегда может быть подвергнуто «содержательным» изменениям, поэтому оно всегда рискует стать «иным» по отношению к себе. Таким образом, эмпирическое «Я» по природе своей одновременно и стабильно, и изменчиво. Телесные ощущения, чувства, мысли и пр., – словом, все, что составляет постоянный «поток сознания» (продуктивное «Я»), непрерывно меняется во времени; в то же время остается неизменным эмпирическое чувство «Я», о котором Гуссерль говорил, что оно «сознается как тождественно-единое в непрерывно упорядочиваемом протекании переходящих друг в друга многообразий восприятия»<sup>133</sup>. Черета таких образов самовосприятия составляет *интегрированное «чувство Я»*.

Как это ни странно звучит, единство и стабильность эмпирического «Я» подвергается сомнению не только со стороны продуктивного «Я», но также со стороны рефлексивного «Я», которое, казалось бы, должно выполнять функцию интегратора многочисленных переживаний продуктивного «Я». Дело в том, что именно *полипозициональность* рефлексивного «Я» создает предпосылки для появления *серии* различных эмпирических «Я» («Я-концепций»), вступающих друг с другом в своеобразные «диалоговые» отношения или даже отношения «конкуренции»: «Я для себя», «Я для Другого», «Я реальное», «Я идеальное», «Я прошлое», «Я будущее», «Я настоящее», «Я должное», «Я желаемое» и пр.<sup>134</sup>.

Итак, поскольку ни продуктивное «Я», ни рефлексивное «Я» не обладают единством и целостностью, их природа принципиально множественна, то и эмпирическое «Я» – как результат их взаимодействия – включает в себе потенциальную множественность. Наложение друг на друга полицентричности продуктивного «Я» и полипозициональности рефлексивного «Я» создает *полиперсональную* множественность эмпирического «Я», т. е. практически неисчислимое актуальное и потенциальное количество эмпирических «Я» (см. рис. 5). Полиперсональность эмпирического «Я» не означает, что «Я» состоит из разных частей, подобно какому-то механизму, состоящему из деталей, или организму, состоящему из органов, – полиперсональность эмпирического «Я», скорее, можно сравнить с сообществом, где каждый участник этого сообщества относительно независим от другого и потеря того или иного «Я» чаще всего не сказывается на целостности всего сообщества. Многочисленные и разнообразные «образы себя» с большим или меньшим успехом «увязываются» синтетической функцией самосознания в относительно устойчивое и согласованное ноэтико-ноэматическое единство (самоидентичность).

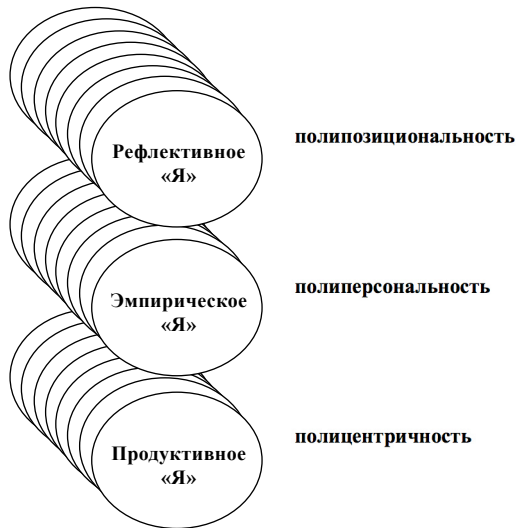


Рис. 5

## Условия-основания единства «Я»

Таким образом, мы видим, что множественность пронизывает все три «уровня» ноэтико-ноэматической структуры «Я». Но тогда возникает вопрос: каким образом на фоне этой тотальной множественности осуществляется *эго-синтез*, в результате которого возникает феномен целостного и единого «Я», с которым обычный человек себя идентифицирует?

Ниже я кратко выделю основные предпосылки, мотивирующие целостное, синтетическое самовосприятие (см. рис. 6). Эти предпосылки соотносятся с условиями-основаниями феномена самобытия, отмеченными выше.



Рис. 6

1. *Онтическое основание.* Весьма важной предпосылкой целостного самовосприятия является отождествление себя с *телом как единым и целостным объектом*. Таким образом, тело становится реальным (физическим) основанием для эго-синтеза<sup>135</sup>. Если представить фантастическую картину, в которой человек имеет несколько тел, то едва ли в этом случае мы будем говорить о единстве «Я».

2. *Позициональное основание.* Одно из важнейших свойств любого акта сознания, «ноэзиса», является его *интенциональность*, т. е. «направленность на», благодаря которой при восприятии чего-

либо (чем бы то ни было) в феноменальной сфере появляется целостный идеальный объект, «ноэма». Иначе говоря, воспринятые нами интенциональные предметности приобретают по мере сознания характеристики целостности и самотождественности; даже если в «реальности» этой целостности нет, то интенциональное сознание того или иного объекта приведет его к этой целостности. Понятно, что интенциональность сознания распространяется и на такой особый случай сознания *само*-сознание (рефлексивное «Я»). В акте самосознания, «Я-ноэзиса» – так же как и в любом другом когитативном акте – появляется целостный интенциональный объект, «Я-ноэма». Стало быть, в свете рефлексии естественно видеть «Я», «самость», «самобытие» в форме некой целостности, хотя *само по себе* «Я» может и не представлять из себя такое единство, и его как «унитарного объекта» вообще может и не быть. К этому необходимо добавить, что результаты каждого акта самосознания соотносятся с теми образами «Я», которые сохраняются в памяти от предыдущих актов самовосприятия, чем обеспечивается преемственность самовосприятия и конституирования феномена самобытия как *исторического* единства<sup>136</sup>.

3. *Интерсубъективное основание.* Помимо позициональных и онтических предпосылок можно говорить об интерсубъективных предпосылках эго-синтеза. Любопытно, что, с одной стороны, человека окружают люди, которые создают *множество* позиций рефлексивного «Я» и, таким образом, «расслаивают» человека на многочисленные мнения о нем, а с другой стороны, окружающие люди *побуждают* человека к приведению этого разнообразия к «общему знаменателю». Совместный мир ожидает от людей *последовательности* и *постоянства*, а потому «социально-полноценный» индивид – это «определившийся человек», «цельная личность». Другими словами, единство «Я» – это *социальная функция*, необходимое условие взаимного со-существования, «ко-экзистенции».

4. *Дискурсивное основание.* Формообразующий инструмент единства и постоянства «Я» следует также искать в языке, т. е. в *дискурсивной среде*, в которой живет индивид. Дискурсивные средства «работают» на всех уровнях самопознания: от первичных определений – до высших ступеней эго-синтеза. Точнее говоря, этого синтеза *вне языка* просто нет. Благодаря языку предискурсивные переживания приобретают *именованные* интенциональные

формы «состояний», «чувств», «потребностей», «поступков» и пр., которые, в свою очередь, включаются в *интегративные интенциональные единства более высокого порядка*: «Я», «мой характер», «мое тело», «моя жизнь», – также образующиеся посредством языка. В частности, дискурсивное формирование идентичности как *целостности* теснейшим образом связано с использованием «социальных имен» и местоимений. Так, например, местоимение «Я» – это не просто средство для обозначения *факта* самобытия, благодаря которому этот факт может обрастать предикатами, созданными в процессе рефлексивного самоосмысления. Местоимение «Я» становится гарантом *единства* самосознания, *цельности* и *постоянства* самобытия<sup>137</sup>.

\* \* \*

Таким образом, в свете концепции множественного «Я», эмпирическое «Я» предстает перед нами как *синтетический (интегративный) интенциональный объект*, являющийся результатом самосознания, т. е. когнитивной активности рефлексивного «Я», направленной на конституирование «материи» продуктивного «Я».

Работа самосознания напоминает складывание картины из фрагментов мозаики. Эта метафора лежит в этимологии слова «когнитивный», которое происходит от латинского *cogitare*, что означает: «свести вместе», «собрать что-то рассыпавшееся»<sup>138</sup>. Изначальные, *первичные* характеристики самобытия, имеющие «на входе», – такие как расслоенность и множественность – в процессе самопознания синтетическим образом модифицируются во *вторичные* характеристики, которые мы имеем «на выходе», – целостность и единство. В этом смысле представленная концепция множественного «Я» противопоставляется традиционной модели, в которой «Я» *изначально* (априорно) наделяется «единством» и «целостностью», а различные проявления множественности воспринимаются как вторичные «деформации», как «отклонения от нормы». Напротив, феноменологический анализ показывает, что множественное «Я» *первично*, а единое «Я» – будучи уже результатом эго-синтеза – *вторично*. Последнее, однако, не исключает возможности появления феноменов «множественной личности»,



«расколотого Я» (Р.Лэинг), которые следует отличать от описываемого выше концепта множественного «Я». Как уже говорилось, эмпирическое «Я» по своей феноменальной природе одновременно стабильно и изменчиво: с одной стороны, оно – в качестве интенционального объекта, интегративной «Я-ноэмы» – тяготеет к устойчивости, но с другой стороны – в силу своей изначальной (потенциальной, априорной) множественности – оно всегда рискует стать «иным». И если самосознание не «справляется» с задачей по интеграции *потенциальной* множественности эмпирического «Я» (его полиперсональности) в «единую и целостную личность», то эта множественность становится *актуальной*, и множественное «Я» становится уже «множественной личностью», которая нередко весьма болезненно переживает такое «расщепление» (σχίσις).

Представление об «индивиде как целостной личности»<sup>139</sup> основано на презумпции единого и целостного «Я», свойственной традиционной модели. Когда я начинаю познавать себя (обыденное самопознание), опираясь на такую *естественную установку*, то уже *заранее* подразумеваю, что «Я» целостно и единично, что оно не сливается с чем-либо, а является отдельной «предметностью». Однако тезис об *априорной* целостности и единстве «Я» разрушается, если следовать *феноменологической* установке (феноменологическое самопознание). «Заключение в скобки» «реального человеческого Я» приводит нас к рассмотрению этого «Я» в качестве *ноэматического феномена*, полагаемого в рефлексии: «Я» конституирует самое себя в собственных ноэтических актах и предстает перед самим собой как особого рода интенциональный объект, как «Я-ноэма», или эмпирическое «Я». Таким образом, так называемое «Я» в естественной установке полагается как реально существующее, но в феноменологической установке редуцируется до эйдетической сущности (интенционального единства) и в качестве таковой может быть подвергнуто феноменологическому анализу.

Однако в этих рассуждениях нет попытки разрушить или низвергнуть «Я». Даже будучи «всего лишь» специфическим интенциональным объектом, «Я» нисколько не теряет своей экзистенциальной ценности. Оно по-прежнему остается центром идентичности, центром самобытия. Несмотря на некоторое внешнее сходство с постмодернистской идеей, что, дескать, «Я» современного челове-

ка распадается, множится, а то и совсем исчезает, концепция множественного «Я» вовсе не стремится поддержать тезис о «смерти субъекта» и не обесценивает насущную необходимость человека в целостной идентичности. Феноменологическая критика целостного «Я» также не подразумевает, что понимание «Я» как целостности означает некую «ошибку». Потенциальная (изначальная) множественность «Я» уже в самой своей структуре предусматривает возможность (и даже потребность) целостного самовосприятия, т. е. приведения этой множественности в процессе самопознания в согласованное единство. Целостность самосознания определено необходима для существования человека, его бытия-в-мире. Без восприятия себя в качестве целостности человек не является тем, кем он является.

## ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

# ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ПОСТМОДЕРНА

### Глава 7.

### *Homo postmodernus* как социально-исторический феномен

Начнем с уточнения, а вернее – с адаптации предмета нашего исследования к отечественным реалиям. По определению, *Homo postmodernus* претендует на некую историческую продвинутость, на движение от модерна к постмодерну. Но в этих ли – модерн, постмодерн – координатах мы, россияне, мыслим, живем и работаем? Для внятного ответа на этот вопрос нужно прежде определиться относительно самих этих координатных понятий.

В нашей исторической науке современность как хронологическая реальность называется Новым временем. На Западе же (англоязычная культурная традиция прежде всего) у неё иное название – Модерное время, время модерна<sup>140</sup>. Данное название – модерн – примечательно уже тем, что оно содержательно даже для первого восприятия, что сквозь него просвечивает само понятие, т. е. сущность и смысл действительно новой эпохи. Модерн – значит, модернизация, модернизированное общество. Модернизированное, новоевропейское, нововременное, современное – синонимы. Таким образом, современность в смысле «модерности», современной современности впервые появилась или конституировалась на Западе. К данной мысли нас склоняет и широко распространенное в литературе деление всех обществ на традиционные и современные. До Нового времени все общества, включая и европейские, были традиционными. С Нового времени, или времени модерна, начинается отсчет современного общества (современной семьи, современного государства и т. д.).

Выход (из-за избытка, исторической переполненности) модерна за свои собственные границы кладет начало новой исторической эпохе – постмодерну. Практически ориентирующая шкала отсчета здесь – последняя треть XX века. Постмодерн – наследник (в истории не бывает абсолютных разрывов) и одновременно оппонент (история не знает абсолютных повторений) модерна. Обозначенный переход можно с полным основанием рассматривать как процесс вытеснения современности модерна (**modernity**) современностью постмодерна (**contemporaneity**). **Иначе говоря, современность в «сегодняшней» её интерпретации, в «наши дни» и есть постмодерн (постмодернити). Быть современным в наше время – значит, быть постмодерным.**

Вернемся, однако, к нашему вопросу. Если верить В.Э.Шляпентоху, выпустившему в 2008 г. книгу с характерным названием «Современная Россия как феодальное общество. Новый взгляд на постсоветскую эру» (М.: Изд-во Столица-Принт) – если верить этому, то исторически мы существуем, продолжаем существовать в каком-то особом, суверенно своем, измерении. И, значит, редкая птица из модерна и постмодерна долетит даже до середины нашего исторического Днепра. А уж о том, чтобы перелететь, и речи не может быть. При всем том наше обращение к модерно-постмодерной проблематике представляется оправданным. Можно спорить насчет терминологии – дело не в ней, а в той проблеме, которая за ней стоит и, возможно, еще ждет своего адекватного выражения. Во-первых, нельзя отрицать ощущения какого-то излома, перелома, сдвига, который уже наметился в ходе истории, в течении нашей жизни. «Дух времени» явственно стучит в скорлупу наличного бытия; горизонт «конца знакомого мира» стал вполне различимым. Во-вторых, перестройка открыла окна и двери в нашем национальном доме. Залетает, надувается многое – к сожалению, не только новое, но и хорошо забытое старое, дикий капитализм, например. С учетом сетевой структуры современного глобализирующегося мира, новые – современные и постмодерные – ячейки могут легко, анклавно или эксклавно, встраиваться в любые национально выделенные ареалы. Это по меньшей мере надо знать и быть готовым встретить. В-третьих, надо учиться у своих соседей, не обязательно западных, восточных тоже. Скажем, у Китая – теперь это даже модно. Интерес к

модерну и постмодерну там теперь неподдельно серьезный и высокий. Созданы и успешно работают многочисленные институты и центры по изучению постмодернизма, по разработке моделей постмодерного развития (postmodern development) Китая. Что бросается в глаза – акцент везде позитивный, конструктивный. Показателен в этом плане читаемый в Пекинском университете курс, который так и называется «Конструктивная постмодерная философия» (Constructive Postmodern Philosophy). Для сравнения: в России доминирующее отношение к постмодерну и его мировоззренческо-методологической артикуляции – постмодернизму крайне негативное, развязно-легкое, у некоторых авторов даже издевательское. Китай, заметим, не менее самобытная страна, чем Россия, но находит же точки соприкосновения – с дискурсом и опытом постмодерного Другого.

Остановимся также на приставке «пост» (post). Она неопределенна и даже коварна: непонятно, что скрывается за горизонтом «post», что же все-таки последует «после». Некоторые авторы просто закачивают в нее, эту приставку, весь свой фронтёрский пыл, переворачивая ситуацию с ног на голову: то, что раньше было плохим, становится теперь хорошим, и наоборот. Не будем, однако, нагнетать скепсис – ситуация на самом деле не такая уж и неопределенная. У неё есть одно очень понятное измерение – это логика исторической последовательности, которая показывает, от чего точно мы уходим, что с определенностью завершаем или заключаем. Последовательность есть род континуальности – положительной или отрицательной, в зависимости от конкретной ситуации. Очевидно, что приставка «post» делает последовательность отрицательной, что, однако, не лишает её ориентирующей силы: к постмодерну можно и нужно переходить только тогда, когда пройдены классы модерна. Получается, что не всякое *post* непременно выводит нас на постмодерн. К постмодерному, скажем, вряд ли относится постсоветское, поскольку советское не было по сути модерным, хотя многие авторы и настаивают на обратном. Поясним сказанное. В письме к Руге в 1843 г. К.Маркс писал: «Разум существовал всегда, только не всегда в разумной форме»<sup>141</sup>. Так вот я не считаю советский строй модерным, потому что в нем разум – ключевой ресурс модерна – существовал не в разумной форме. А что такое разумная форма разума? Это, если кратко, рациональность,

сдобренная поиском оптимальности. В отсутствие последней рационализм вырождается в бюрократический формализм или/и идеолого-политическую целесообразность.

Опираясь на методологию, пусть и имплицитную, сказанного, я буду смотреть на *Homo postmodernus* как на острие исторической стрелы, которую Фр. Фукуяма, вслед за Платоном, Гегелем и Кожевым, называет «борьбой за признание», а Ю.Хабермас в своей теории языкового взаимопонимания обозначает как «притязание на значимость». *Homo postmodernus*, на мой взгляд, – это исторически самое последнее выражение борьбы за признание в форме притязания на значимость индивидуального. Проще говоря, современный человек, или *Homo postmodernus*, не хочет больше мириться с ролью простого статиста истории, с тем, что «единица – вздор, единица – ноль», что «мы за цену не стоим», что индивидуальные события лишь «пена на волне истории» – он прилагает все усилия для нарастания (возвышения) индивидуального начала, чтобы стать и быть значимой величиной в истории. Для достижения этого делается многое. Начнем с того, что постмодерн характеризуется недоверием или подозрением к гранднарративам. В нашем случае речь идет о «большом рассказе», строящимся вокруг крылатой фразы «человек – это звучит гордо». Оказывается, не все индивиды звучат, а если и звучат, то с неким скрипом. У В.Высоцкого этот скрип-хрип был откровенно пессимистический: «Нет, ребята, все не так, все не так, ребята». Далее отсекается трансценденция, притом сразу в двух своих формах: снизу (сущностно-общее) и сверху (мифологически- и идеологически-общее; о религиозном не говорю – его преодолел еще модерн). Тем самым бытие «выворачивается» на поверхность, сближается с бытом, или повседневным существованием, избавляется от субстанциально направляющей действительности в пользу множественной действенности.

В терминах социально-исторической темпоральности это можно назвать презентизмом (от англ. *present* – теперешний, настоящий, современный) – сосредоточенность на настоящем и в настоящем, в котором, тем не менее, свободно «цитируется» прошлое и будущее: первое – как преемственность, второе – как конструируемость. Цитирование прошлого порождает ностальгию, будущего – футуризм. В данном плане «пост» сближается с «про-

то»<sup>142</sup>. Так что презентизм не монолитен и не традиционалистски стабилен, напротив, он весь соткан из движения, изменения, преобразования – словом, динамизма. Динамизма не как разрыва, развала-распада (break-down), а как прорыва, выхода на все новые и новые рубежи (break-through). Знаменитое «everything goes» здесь тоже нужно принимать соответственно. Его обычно понимают как отрицание всякой выделенности, субординированности или иерархичности. На самом же деле все обстоит сложнее. Да, здесь нет той иерархии, которая измеряется, а фактически задается, некими заранее установленными, сверху спускаемыми образцами – в виде Лестницы Бытия, которую еще именуют Лестницей к Небу (Небесному Отцу). Есть другое – стремление самореализоваться, выйти на максимум в своем жизненном проекте. Разумеется, силы у всех индивидуально разные, отсюда и разноуровневые, отличные друг от друга максимумы. Но поскольку все они делаются из одного и того же теста, идут снизу и одинаково предельно напряжены, то к ним вполне подходит характеристика «равновеликие»: разноуровневые и одновременно равновеликие. Перед нами не что иное, как плюралистический эгалитаризм, объективно соотносенный с индивидуальным максимализмом, равенство полноты, пусть и разноуровневой. Иначе говоря, люди, разные люди, могут и должны быть равными, но только в том случае, если они, каждый из них, максимально – это жизненный императив – реализует свои силы и возможности. *Homo postmodernus* поэтому есть одновременно и *Homo evolvere* (человек развивающийся) с ярко выраженной телеологией – к пределам как самого себя, так и ситуации, в которой он находится. Ж.Батай описал эту ситуацию как опыт «путешествия на край возможности человека». Это опыт мышления (и действия, конечно) у пределов, а значит – и на пределе. Одновременно это основа и форма эмансипации, открывающей перед человеком перспективу действительно свободного самоопределения. Для русского человека, который, по образному выражению, А.Кончаловского, «привык к тому, что его “живут”, а не он проживает жизнь», данная перспектива может быть (стать) чрезвычайно вдохновляющей.

Приставка «пост», в дополнение к сказанному, означает не только «после», «вслед за» (временная или любая другая упорядоченная последовательность), но еще и «конец», «смерть» (не-

что завершенное и одновременно радикально отличное от предшествующего). Нет ли этой «смертельной» семантики и в нашем *Homo postmodernus* – человеке постмодерном. Один из самых известных представителей постмодернизма<sup>143</sup> – М.Фуко – наделал много шума в интеллектуальном сообществе, сказав, что «человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке»<sup>144</sup>. Людям, воспитанным на классических образцах гуманизма, действительно трудно согласиться с этой перспективой. Хотя, казалось бы, к ней нас должен был подготовить еще Ф.Ницше с его смертью Бога. Есть основания полагать, что последняя завершается как раз со смертью человека (Человека). А до Ницше, заметим, было еще *temento mori* древних. Исходный его смысл, впрочем, был отложено-темпоральный и поэтому такой спокойный (ничто не вечно под Луной, мы все когда-то умрем). Фуко сгустил краски, установил более жесткие, по сути – структурно-функциональные рамки для *mori*-смысла. Очередь для так понимаемого смысла пришла, когда человек перестал мыслиться в терминах сил бесконечных (образ и подобие Бога) или универсальных (воплощение и представление Разума) и стал манифестацией сил конечных (диффузно-индивидуальных, сингулярных). Конечность же напрямую связана со смертностью и является лишь её другим выражением. Своеобразный «витализм на основе мортализма» (М.Фуко). Так что смерть человека в постмодернизме вообще-то мнимая, она тождественна, по сути, функционально уточненному (выверенному) бытию, структурному функционализму жизни.

Постмодернистская смерть человека ведет, в конечном счете, к его растворению (рассеиванию) в процессуальности или функциональности собственных дискурсивных практик, в структурах языка и речевой коммуникации. «Речь идет о том, – пишет, рассматривая проблему автора, М.Фуко, – чтобы обернуть традиционную проблему. Не задавать больше вопроса о том, как свобода субъекта может внедряться в толщу вещей и придать ей смысл, как она, эта свобода, может одушевлять изнутри правила языка и проявлять, таким образом, те намерения, которые ей присущи. Но, скорее, спрашивать: как, в соответствии с какими условиями и в каких формах нечто такое, как субъект, может появляться в порядке дискурсов? Какое место он, этот субъект, может занимать в каждом типе дискурса, какие функции, и, подчиняясь каким правилам,



может он отправлять? Короче говоря, речь идет о том, чтобы отнять у субъекта (или у его заместителя) роль некоего изначально-го основания и проанализировать его как переменную и сложную функцию дискурса»<sup>145</sup>.

Данным переворачиванием постмодернизм продолжает свою антитрансценденталистскую линию, протестует против просветительского, или модернистского, своеволия субъекта, его Я-центрированного существования, и обозначает новые горизонты ответственности. Последняя теперь выходит из своего индивидуалистического укрытия, «снимает» герметичность Я-существования и распространяется на весь мир социального. При этом она не тянет за собой доминирования и господства («железную руку» мира и порядка), поскольку здесь нет властно-модерной концентрации (системной центрации) субъективности. Индивид социально контекстуализируется, возникает новое функциональное единство «человек-и-его-окружение». Иначе говоря, постмодернизм инициирует движение человеческой души, фактически – человеческого в человеке, из телесного заточения в мир социального (социальных взаимодействий и человеческой коммуникации). Деление на внутреннее и внешнее, по сути, исчезает, человек уверенно, хотя и не без риска, шагает вовне. Что в общем-то понятно. Человеческое в человеке не находится ни под черепной коробкой, ни в сердце, воспетом поэтами, ни в пятках, куда, как уверяет народная мудрость, человеческая душа прячется от страха, ни в любом другом органе или полости. Оно – в том, что связывает людей друг с другом, в их социальном взаимодействии, в человеческой коммуникации и взаимопонимании как её цели и результате.

Верные своему децентризму, постмодернисты и отдельного человека, индивида, превращают в «дивида». Индивидуум, если следовать его латинскому корню *individuus*, – неделимый, а дивид, соответственно, – делимый. Коррелятивно этому делению фиксируются процессы «разбегания» сфер общественной жизни – политики, культуры, социальной структуры и т. д., а также постоянные сбои, нарушения и отступления в работе общества, построенного по холистскому принципу механизма или машины. Для тех, кому постмодернистский «дивид» кажется совсем уж странным, предлагаем его гуманологический (гуманология – «наука о трансформациях человека и человеческого в процессе создания искус-

ственных форм жизни и разума») вариант по М.Н.Эпштейну: «... Если человеческой личности тесно в рамках одного “я” и одного тела, можно предположить, что с развитием компьютерных, генетических, квантовых технологий эти множественные “я” обретут ... самостоятельные тела, которые будут невидимыми нитями синергий и симпатий связаны между собой. Они будут обладать физически той “неслиянностью и нераздельностью”, какой сейчас они обладают психически, как разные “я” одного индивида. Как биовид воплощается во множестве особей, так и индивид станет своего рода “психовидом”, на основе которого посредством клонирования или других биотехнологий будут создаваться разнообразные организмы, обладающие сложным единством внутренней жизни, сознанием своего общего “я”»<sup>146</sup>. Картину, нарисованную М.Эпштейном, можно воспринимать апокалиптически. Но можно – никаких особых противопоказаний к этому я не вижу – и в высшей степени вдохновенно, с верой в торжество разума и коммуникативности на земле.

«Деление» человеческого индивида на фрагменты, сегменты, плоскости, плато, на множество различных позиций и функций ритмично отличается от раздвоения личности, «несчастливого сознания», которыми страдала новоевропейская культура, эпоха модерна в целом. Постмодерный (постмодернистский) «дивид» не раздваивается и даже не удваивается – он просто переходит от одного жизненного проекта к другому, делая это как под давлением жизненных обстоятельств, так и из эстетического наслаждения игрой своих физических и интеллектуальных сил. Данное обстоятельство было замечено уже давно. «Я противоречу себе? – писал знаменитый американский поэт Уолт Уитмен. – Прекрасно, значит, я противоречив. Я велик, меня – миллионы». Нетрудно установить здесь связь и с идеями Х.Плеснера о неустранимой двуаспектности («Переход от бытия внутри собственной плоти к бытию за её пределами...») и фундаментальной эксцентричности («Если жизнь животного центрична, то жизнь человеческая, не способная разорвать эту центричность, но в то же время её преодолевающая, эксцентрична») человеческого бытия<sup>147</sup>.

Вместе с постмодернистской «делимостью» индивида оставляет и преданно любимая философами субстанциальность. Он теперь уже не субъект в исходном и традиционном смысле этого сло-

ва, задаваемым его латинскими корнями *sub-jectus* (под-лежащее, положенное или лежащее внизу). Из него уходит надежность как основание, на которое можно опереться и которому определено можно доверять. Некоторые авторы описывают эту ситуацию в терминах онтологической неуверенности и дефицита целостности. Главным «размягчителем» субстанциального ядра человека выступает его свобода. В условиях постмодерного общества, сделавшего игру законом или принципом своей жизни, она становится резервуаром неопределенности и творческой диффузии. Постмодернистская свобода человека в полной мере демонстрирует свою бессубъектность (произвольность и самодетерминированность) – на фоне и в контексте коммуникативно-игровой определенности социального бытия. Важно подчеркнуть, что игра здесь не с действительностью, а в действительность: субъект не выделен и не отстранен, он всецело на стороне того или в том, что и как играется. Легкие внешние формы и режим «как если бы» не отменяют онтологической серьезности происходящего, а фактически – конструируемого.

Наряду с функциональным растворением и «дивидной» делимостью в постмодернистском *Homo postmodernus* выделяется еще один феномен – «конечно-неограниченное», раскрываемое как ситуация, в которой «ограниченное число составных частей дает практически неограниченное количество сочетаний»<sup>148</sup>. Как конечно-неограниченное существо человек есть своеобразный «кубик-рубик», изобретательная комбинаторика сил и возможностей – как собственно внутренних, так и тех, которые привлекаются, всегда конечным образом, из внешней среды. Иначе говоря, постмодернизм претендует на выявление действительной – комбинаторной и потому неограниченной конечности человеческого бытия.

Модерну свойственен индивидуализм, он атомизирует историческую реальность, социальную ткань бытия. Индивидуалист – социальный атом общества. Если продолжить эту химическую аналогию, то можно сказать, что для домодерного общества характерен социальный полимеризм (множество одинаковых частей или повторяющихся звеньев, т. е. индивидов). Что до постмодерного общества, то его отличает социальный молекуляризм. Являясь чем-то средним между социальным атомизмом и социальным полимеризмом, социальный молекуляризм, с одной стороны, под-

держивает и возвышает индивидуальность человека, автономию его воли, а с другой – сохраняет и укрепляет социальность, но не в виде объективно-исторической системы, а как жизненный мир человека, включающий в себя Другого (других людей). Оппозиция одинокого Я и монолитно унифицированного Мы разрешается тем самым во взаимообогащающее единство Я и Другого. Другие здесь не чужие, а просто иные, отличные, индивидуально «акцентированные». Не на одно лицо, не «одной крови», как при коллективизме-полимеризме, и не субстанциально разобщенные, конкурентно противостоящие друг другу, как в случае социального атомизма, а именно и только разные, многообразные, неповторимые в своем человеческом самостоянии. «...Другой, взгляд Другого, – пишет в данной связи У.Эко, – определяет и формирует нас. Мы (как не в состоянии существовать без питания и без сна) неспособны осознать, кто мы такие, без взгляда и ответа Других»<sup>149</sup>. Обращаясь к Другому (и другому: иным взглядам, позициям, практикам), *Homo postmodernus* возвышает уникальность и неповторимость, удерживает полноту в актуальном «здесь-и-сейчас».

Будучи по-настоящему творческим существом и испытывая потребность в постоянном реформатировании самого себя, *Homo postmodernus*, тем не менее, не чужд самоидентификации. Самоидентификация здесь, однако, предельно раскованная – она доходит до полной свободы примеривания и смены социальных масок. До сомнения в том, что за этими масками-ролями вообще сохраняется некое Я. По словам М.Фуко, «идентичность... которую мы пытаемся застраховать и спрятать под маской, сама по себе лишь пародия: её населяет множественность, в ней спорят несметные души; пересекаются и повелевают друг другом системы... И в каждой из этих душ история откроет не забытую и всегда готовую возродиться идентичность, но сложную систему элементов, многочисленных в свою очередь, различных, над которыми не властна никакая сила синтеза»<sup>150</sup>.

Когда-то у самоидентификации была репутация чего-то в высшей степени длительного (через всю жизнь), преемственного и стабильного, в (само)идентификацию индивид, по сути, рождался. Ныне, в ситуации постмодерна, картина в корне изменилась. Человек имеет право выбирать и свободно менять свою идентичность. Он не предопределен к какой-то одной из них ни своим

рождением, ни своим гражданством, ни своей религиозной или цивилизационной принадлежностью, ни любой другой социально фиксируемой позицией. На все теперь мода, в том числе и на идентичности. В наше время их не только время от времени проветривают, но и выбрасывают, сдают в утиль. Иными словами, сегодня в одинаковой мере выбирают, что носить – из одежды и из идентификационных масок.

Человек постмодерного общества живет от идентичности к идентичности, и, видимо, самым напряженным и творческим образом – в перерыве, разрыве между ними. Идентичность тем самым становится диалектически исчезающей дискретностью в непрерывном процессе идентификации. Новая идентичность – это еще один, следующий жизненный проект, который интересен, пока разрабатывается и выполняется. Важно подчеркнуть и вот какой момент: ставится задача не раскрытия себя, своего внутреннего и заранее положенного содержания (это был бы преформизм), а именно непрерывного производства себя. Это, кстати, уже рассмотренное нами усекновение трансценденции снизу, т. е. сущности, которая якобы дремлет в глубинах субъекта и ждет своего часа, чтобы явиться, раскрыться. Бросающийся в глаза динамизм и бытийная (в зависимости от обстоятельств) гибкость идентификационной определенности *Homo postmodernus* позволяют смотреть на него как на постмодерную (постмодернистскую) инкарнацию античного Протея – существа, способного произвольно менять свой вид, своеобразного *Homo proteus*.

*Homo postmodernus* – существо сетевое, не в том смысле, что сидит безвылазно в глобальной паутине, а в смысле структурной характеристики его мыслей и действий, образа жизни в целом. В этом своем качестве он предпочитает коммуникативную горизонталь, а не властную вертикаль. Обращаясь к образному ряду З.Баумана, можно сказать, что по миру культуры модерна человек путешествует как паломник. Он не просто любуется достопримечательностями, он выражает им свою центростремительную преданность. И, наоборот, в мире культуры постмодерна человек всегда турист; в ненасытном поиске новых видов и ощущений он уверенно пересекает различные культурные ареалы и границы. Линия движения определяется здесь отстраненностью, а не приверженностью, эстетическим любованием, а не этической благоговейностью.

Человек постмодерный – образ и действующее лицо нового, действительно современного гуманизма. Прежний, простой и понятный всем гуманизм, как оказалось, излишне абстрактен. Он обращен не к живому, конкретному, индивидуально-реальному человеку, а к человеку вообще, как таковому, к человеку в смысле человечества. Или, выражаясь по-другому, он различает и признает в индивиде лишь то, что объединяет, уравнивает его с другими такими же индивидами, что есть в нем от рода человеческого. Старый, традиционно-абстрактный гуманизм можно с полным основанием назвать идеократическим. В угоду гипостазированной Идее человека он развивал (и продолжает развивать) равнодушие к судьбам отдельных «человеков», многочисленных и индивидуально неповторимых мужчин и женщин. И как-то так всегда получается, что эта человекоидея воплощается прежде всего в вожде, лидере, отце нации. Он и оказывается самым человеческим человеком. Преимущественно ему и адресуются гимны величия человека. Кроме идеократичности, абстрактный гуманизм страдает еще и идеологичностью. С его помощью официально освящаются существующие общественные порядки, в которых так неуютно чувствует себя живая и трепетная индивидуальность, не укладывающаяся в прокрустово ложе человека вообще. Именно в качестве идеологии абстрактный гуманизм успешно гасит индивидуальные очаги сопротивления, направленные против общего, его неограниченного распространения, навязывания, диктата. Сложившаяся таким образом духовная ситуация характеризуется мощными внешними скрепами и одновременно гулкой внутренней пустотой. До поры до времени перевешивает первое.

Социально-историческая определенность *Homo postmodernus* интересна также своим шизопротессуальным (выявляемым с помощью шизоанализа) измерением. Постмодернистский шизопротесс – это, естественно, не клиника, не нечто патологически расстроенное и потому необратимое, а попытка вырваться из смиренной, или нормализующей, рубашки социальных кодов (аксиоматически-символических норм и ценностей), которые делают жизнь человека жестко детерминированной, даже предопределенной, а посему безликой, репродуктивной, экзистенциально стесненной. Цель у шизоанализа и шизопротесса одна – сделать социальную нормативность, а через неё и социальную

среду в целом более гибкой, человечески податливой, а человеческого индивида («дивида») – предельно раскованным, ситуационно пластичным, творчески инициативным и самостоятельным. Подойти к границе, грани, но ни в коем случае не переходить, не переступить, не стирать ее; всегда иметь тыл и быть возвращаемым, обратимым. Шизо-индивид вибрантен, а не дисфункционален, как банальный (клинический) шизофреник. «Он свободный, безответственный, одинокий и веселый» – так во всяком случае представляют его Ж. Делёз и Ф. Гваттари в своем совместном двухтомном труде «Капитализм и шизофрения» (1972–1980). Постмодернизм отвергает как не свое, не родное, шизофрению пассивную (её лечат в больнице), приветствуя и поощряя шизофрению активную – ту, которая сознательно отвергает репрессивные каноны культуры, ускользает от «определенностей» любого типа, открыто заявляя об импульсах и желаниях, идущих из глубины человеческого существа. Доверившись собственным желаниям, отважившись принять их общественное инвестирование, человек научится жить в согласии с самим собой – раскованно, творчески, в режиме перманентного реконструирования своих жизненных горизонтов.

Выдвигая проект шизоанализа, Делёз и Гваттари активно полемизируют с психоанализом. Они заняты, по сути, шизоаналитической деконструкцией эго и суперэго в пользу динамики и инвестиций бессознательного, восходящего к примордиальным (еще до субъект-объектного различия) потокам желания. В этом плане они социально декодируют либидинальные потоки бытия, психологически репрезентативно и театрально (Эдип, семейный треугольник «папа, мама и я») кодируемые психоанализом. Фундаментальное различие между психоанализом и шизоанализом, – пишут французские мыслители, – состоит в следующем – дело в том, что шизоанализ доходит до нефигуративного и несимволического бессознательного... до потоков-шиз или реального желания, взятых ниже уровня минимальных условий тождества.

А что делает психоанализ и что в первую очередь делает Фрейд, если не удерживает сексуальность под смертоносным иглом маленького секрета, находя при этом медицинское средство для его обнародования, для того, чтобы сделать его секретом Полишенеля, аналитическим Эдипом?»<sup>151</sup>.

Рискну предположить, что постмодернизм подводит черту под типом развития, заданным первым осевым временем в истории человечества и одновременно предстает симптомом вызревания второго осевого времени, призванного, по К.Ясперсу – автору этой концепции, создать «настоящих людей», подлинного человека<sup>152</sup>. Настаивая на исторической значимости «единицы», личного достоинства каждого отдельного человека, перспективы и ценности Другого, на неотлагательности осуществления необходимых перемен, радикальных изменений постмодернизм и *Homo postmodernus* как его самый выразительный концепт, несомненно, работают на грядущий тектонический сдвиг истории.



## Глава 8. Человек как субъект трансперсональности

### Трансперсональность как пограничная реальность

Разорванность (расколотость) человеческого существования между экзистенцией и трансценденцией проявляется также как различная принадлежность феноменов сознания, его многоуровневость. На это в свое время обратил внимание Жан-Поль Сартр в книге «Трансценденция Эго. набросок феноменологического описания»<sup>153</sup>. В отличие от большинства философов, которые считают Эго феноменом сознания, он полагает, что «Эго ни материально, ни формально не находится в сознании – оно находится вне, в мире, это сущность, принадлежащая миру, так же как Эго другого»<sup>154</sup>.

Но о каком сознании говорит Сартр? Ответ он дает уже в первой главе своей книги. Это – сознание трансцендентальное или «внутримирное», сознание в мире, которое достигается посредством эпохи или феноменологической редукции. Оно конституирует наше эмпирическое сознание, связанное с нашей самостью. Сартр приходит к следующему выводу: «1. Трансцендентальное поле становится безличным или, если угодно, “доличным”, оно существует без Я. 2. Я появляется только на уровне человеческого существования, оно оказывается лишь одной из сторон самости, а именно её активной стороной...»<sup>155</sup>.

Следовательно, из сказанного Сартром можно сделать предположение, что эмпирическая самость принадлежит сфере экзистенции, а «внутримирное» или трансцендентальное сознание – трансценденции. Последнее располагается на заднем фоне эмпирического сознания. В экзистенции самость не является для него объектом, как утверждает Ясперс. В ней субъект всегда сам принимает решения.

В трансценденции Эго, по Сартру, проявляется как его внеположенность (нахождение за пределами эмпирического сознания), так и заданность (безусловность). Здесь человеку приходится ориентироваться на «высшие» смыслы, лежащие вне зоны его досягаемости и познаваемости. И это происходит благодаря трансцендентальному полю даже в том случае, когда человек находит-

ся наедине с самим собой. Трансцендентальное сознание, с точки зрения Сартра, – это безличная спонтанность, конституирующая (наполняющая смыслом) его эмпирическое Я.

Такая постановка проблемы расколотости бытия человека возвращает нас к главной работе Сартра «Бытие и ничто», написанной в самый разгар Второй мировой войны (1943)<sup>156</sup>. В ней он указывает на разрыв между двумя подвидами бытия – «бытия-в-себе» и «бытия-для-себя». Эта «расщелина» между двумя радикально различимыми полюсами преодолевается у Сартра синтетическим образом: посредством включения бытия-для-себя в бытие-в-себе. Для-себя оказывается дырой в бытии и отрицанием в-себе. Для-себя-бытие выступает проектом человека, предназначенным для того чтобы основать (и обосновать) себя в бытии. Оно охватывает бытие-в-себе, образуя тем самым бытие-в-себе-и-для-себя, т. е. целостное бытие, не разделенное расщелиной между разными видами бытия.

Что же находится на границе двух способов человеческого существования – трансценденции, порождающей анонимное «внутримировое сознание» и экзистенции, связанной со стремлением человека к свободе? Как известно, мир в целом выступает объектом безличного, абсолютного и трансцендентального сознания. Свобода же является особенностью индивидуализированного сознания, укорененного в экзистенции.

На мой взгляд, этим «мостиком» между трансценденцией и экзистенцией может быть трансперсональность. Но не только она одна. Наряду с ней присутствуют еще другие уровни и виды реальности – предметное бытие или бытие-в-мире, а также совместный мир или со-бытие в духе М.Хайдеггера<sup>157</sup>. Но совместное бытие или бытие-с-другими не объединяют экзистенцию (самобытие) и трансценденцию (инобытие), а лишь разделяют их, заполняя собой вакуум, образовавшийся между ними. Оно не снимает проблему расколотости человеческого бытия, а лишь драматизирует ситуацию, переводя её в межличностный план.

Трансперсональность возникает во многом как ответ на вызов, который содержит в себе разрыв между двумя полярными видами бытия и их сущностными характеристиками – просветленностью, свободой в экзистенции и отрешенностью и заданностью иного в трансценденции. Предметное бытие и совместное (социальное)

бытие не противостоят друг другу, а взаимно дополняются и пересекаются. С точки зрения Ясперса, трансперсональное состояние можно определить буквально как экзистенцию среди экзистенций или бытие, обращенное к Другому, его экзистенции, т. е. бытие через Другого, «бытие-друг-к-другу». Но это лишь один из уровней трансперсональной реальности.

Представим теперь некоторые существенные моменты трансперсональности, рассматриваемой в контексте противостояния двух граней человеческого бытия – экзистенции и трансценденции. Это – междубытие, различимое единство, бессознательное погружение. Рассмотрим их по порядку.

Во-первых, *в трансперсональности человек выходит за пределы своей экзистенции и трансценденции в сферу, находящуюся между мирами (между-бытие)*. Так, из самой экзистенции выйти нельзя, не теряя своей самости и стремления к свободе. Об этом напоминает и К.Ясперс. «Я могу, – пишет он, – рассматривая рефлексивно, выйти из мира предметного существования, а тем самым и из мира существования субъектов; таким путем я как сознание вообще получаю для себя некоторую, пусть воображаемую, “точку вне мира”; я в мире и все же словно бы вне мира. Но из экзистенции я выйти не могу...»<sup>158</sup>.

Я бы уточнил это высказывание, сказав, что трансперсональность есть «точка между мирами» и, прежде всего, между экзистенцией как погруженностью в индивидуальную свободу, и трансценденцией как выходом за пределы «бытия-для-себя» и «бытия-в-себе». Здесь важно различать также «бытие-в-мире» или «бытие-для-всех» (предметное бытие) и «бытие-вне-мира» (инобытие). У Ясперса «мир мыслится при первом постижении как существование в абсолютном пространстве и в абсолютном времени... Он есть все же бытие для всех как неизменно тождественная себе объективность»<sup>159</sup>. Философ противопоставляет миру экзистенцию, которая, с его точки зрения, пребывает в предметном мире или в «бытии-друг-к-другу».

Я не могу согласиться с этим утверждением. Мир как целое, как тотальность – безусловно трансцендентен. Мир как совокупность индивидуальных сущностей, тождественных самим себе и погруженных в собственную реальность, имеет предметную или экзистенциальную направленность. То, что Ясперс называет «бытием-друг-

к-другу», относится на самом деле не к экзистенции как возможности индивидуального существования, а к трансперсональности. Однако в его попытке осмыслить *общее* для всех экзистенциальностей содержится указание на природу трансперсональности.

Известная дилемма «многое в едином или единое во многом» разрешается им следующим образом: «Многое ищет единства, через которое, если бы это единство могло получить устойчивую личность, перестало бы быть»<sup>160</sup>. Думаю, что утверждение «многое в едином» характерно для «бытия-в-мире» как абсолютном пространстве (уровень предметного бытия), а выражение «единое во многом» свидетельствует о трансценденции как сосредоточии «высших» или универсальных смыслов бытия, недоступных человеческому познанию (инобытие). Но где же тут тогда место экзистенции? Она находится по другую сторону бытия-в-мире.

Во-вторых, *трансперсональность – это не единое во многом (всеобщее), а ситуативно общее или локально-различимое образование, которое присутствует в отдельных экзистенциальностях, но не является чем-то единым для них*. И это не их сумма и не простая общность – дружба или община последователей, как у Ясперса. Она возникает также не как «субстанциональная общность жизни на основе содержания некоторой идеи»<sup>161</sup>, т. е. как большинство идеологических общностей или научных сообществ, претендующих на статус школы (общины последователей). Это, скорее всего, «междумирье», в котором общее появляется ситуативно, когда в результате взаимодействия с миром или между субъектами появляется нечто общее или сходство в их помыслах, позициях и убеждениях. Подчеркиваю: сходство, а не единство или единообразие.

И это ситуативно-общее или локально-различимое образование следует отличать от пограничных ситуаций, в которых человек, пребывающий в своей экзистенции, оказывается на грани жизни и смерти. Ясперс относит к ним опасность или приближение смерти, борьбу, страдание и вину.

В-третьих, *истоки трансперсональности следует искать в сфере бессознательного*. Её основания локализуются не в сознании человека, пусть даже трансцендентальном. Они проявляются исключительно в ситуации глубинного взаимодействия (взаимопогружения) с миром или между людьми и существуют ровно столько, сколько имеет место данная интерактивная ситуация.

О том, что трансперсональное в человеке рождается в сфере бессознательного, писал еще У.Джеймс, изучавший мистический опыт<sup>162</sup>. Он выделял такие его существенные признаки, как неизреченность (невозможность человека найти подходящие слова для описания переживаний), интуитивность (умение предчувствовать ситуации), ситуативность существования и бездеятельность воли. Я бы добавил к этому еще две черты – неразличимость (непрозрачность) и многоликость (внутреннее разнообразие субъектов).

Но далеко не все мыслители согласны с таким пониманием. В свое время А.Маслоу полагал, что трансперсональность сосредоточена в глубинном или истинном «Я»<sup>163</sup>, но это не совсем верно. Я полагаю, что для трансперсональности нет конкретного обиталища в сознании. Это касается и концепции С.Грофа, который рассматривал трансперсональное как надличностное или безусловное сознание, восходящее к «сияющему божественному» и достигаемое при помощи холотропного дыхания<sup>164</sup>.

Если рассматривать трансперсональность как возможность выхода за пределы индивидуального существования, то необходимо выяснить, где же находится этот предел и что конкретно в нем сосредоточено. Р.Ассаджиоли считает, что он находится в сфере бессознательного<sup>165</sup>. Однако и этот ученый связывает центр бессознательного с истинным «Я» как объединяющим центром. Другие исследователи выделяли в качестве такого организующего центра Суперэго или «Сверх-Я». К.Уилбер называл трансперсональным сверхиндивидуальную и неосознаваемую часть спектра личности.

Думаю, что ближе всего к сути трансперсональности были представители психоаналитической традиции (А.Адлер, К.Юнг и др.). А.Адлер полагал, что трансперсональность есть особое качество личности, связанное с чувством духовной общности или солидарности как особого слияния с другими людьми. В свою очередь К.Юнг рассматривал трансперсональное как область коллективного бессознательного. Эту идею поддержал отечественный исследователь В.В.Козлов, настаивающий на том, что если в процессе трансцендирования происходит сознательное слияние с целым, достижение целостности со всем человечеством или миром вообще, то в трансперсональном состоянии осуществляется преимущественно бессознательное слия-

ние с другими сущностями, обретение с ними тождественности при сохранении автономии и самости. Это первый шаг на пути трансцендирования.

Замечу только, что трансперсональное не является частью сознательного или бессознательного, укорененного в глубинах психики (например, в виде архетипов коллективного бессознательного) и интегрированного в жизненную практику. Оно появляется ситуативно, т. е. в конкретной ситуации взаимодействия человека с миром различных сущностей (духа, культурных универсалий или людей).

Следовательно, трансперсональность как ситуативно востребованная область бессознательного, одновременно разделяющая и связывающая между собой экзистенцию и трансценденцию, есть, с одной стороны, локально-общее, соединяющее между собой разные сущности, в т. ч. экзистенциальности (своего рода трансэкзистенция), и, с другой стороны, конкретное тождество, возникающее на основе сходства, совпадения (а не единства) позиций и взглядов, проявляемых в ходе взаимодействия с мирами.

Представлю теперь на схеме место трансперсональности в структуре взаимодействия экзистенции и трансценденции (см. схему 1).

Схема 1

<b>Сферы экзистенции</b>	<b>Уровни пограничной реальности</b>	<b>Сферы трансцендентного</b>
«Бытие-для-себя» (самобытие, я-сам как центр бытия)	«Между-бытие» (трансперсональность, взаимодействие и погружение человека в сущности разного порядка)	«Бытие-вообще» (сущее или абсолютное, трансцендентальное бытие)
«Бытие-в-себе» (самопогружение, рефлексивное бытие)	«Бытие-в-мире» (предметное бытие как присутствие в материальном мире)	«Бытие-за-пределами-мира» (инобытие)
«Бытие-друг-к-другу» или трансэкзистенция (общность людей на основе приверженности идеям)	«Бытие-с-другими» (субъект-субъектное бытие, со-бытие, соприсутствие с другими людьми)	«Бытие-в-культуре» (бытие культурных смыслов и универсалий)

Таким образом, получается, что трансперсональность есть один из уровней пограничной реальности, который сопрягается непосредственно с «бытием-в-себе-и-для-себя» в экзистенциальном плане, с одной стороны, и с «бытием-вообще» в его трансцендентальном измерении, с другой. «Бытие-для-себя» в экзистенции есть открытая возможность человека жить в собственном мире (пространстве) и строить её на собственных, не привнесенных извне или свыше основаниях. «Бытие-вообще», как и «бытие-за-пределами-мира», выражает стремление человека к осуществлению своего высшего предназначения или миссии в мире, которые предписаны ему свыше Богом, человечеством или иным абсолютным субъектом.

Трансперсональность я понимаю как способ бессознательно порождения нового опыта и знания путем проникновения в пространство разных сущностей (в том числе жизненные миры других иных) и формирования на этой основе локально-различного единства.

### **Проблема субъектности трансперсональности**

Можно предположить, что субъект трансперсональности обладает в равной степени обоими способами жизненного конструирования – экзистированием (как самополаганием в мире) и трансцендированием (как постижением иного, запредельного, тайного, сакрального, мистического и пр.).

Одна из попыток определить субъекта своего или иного опыта принадлежит уже упомянутому мной К.Ясперсу. В зависимости от жизненных приоритетов человека он различает мистиков и позитивистов.

Мистик предпочитает заниматься трансцендированием, видя в различных жизненных ситуациях следы высшего провидения, откровения или знамения. Например, у глубоко верующего человека в большей мере развиты методы трансцендирования и способы приобщения к целостности более высокого порядка, чем он сам и его жизнь.

Позитивист (или точнее было бы сказать – прагматик) предпочитает извлекать пользу или выгоду для себя в любых ситуациях, в том числе пограничных. Поэтому он ближе подходит не к экзи-

стированию (полаганию себя в мире посредством обретения желаемой свободы и осуществления воли к жизни), а к предметному бытию, в котором он погружен в детали.

Поэтому термины «мистик» и «позитивист» не совсем подходят для обозначения позиций основных участников жизненного процесса. Они характеризуют скорее маргинальные позиции, хотя они и находятся не в стороне от столбовой дороги, а в центре жизненного пространства. Почему маргинальные? Потому что центр (сфера жизненных приоритетов) оказывается в плену локальных или периферийных интересов. Он смещается в сторону либо трансценденции, либо экзистенции и в силу этого уже не может выступать центром.

Не подходит для этой цели и предложенная мной ранее типология субъектов социального времени – не-деятелей, эго-деятелей и эко-деятелей<sup>166</sup>.

Субъектом трансперсональности не может быть в принципе любой человек при условии обретения им нового образа. Этот образ, как и сам феномен трансперсональности, можно описать в терминах многоликости, непроницаемости и непрозрачности. У такого субъекта нет одного, четко выраженного лица. Он многолик, а потому неузнаваем. Однако в типических ситуациях взаимодействия его поведение вполне предсказуемо, поскольку можно всегда найти или не найти соответствие принятым в данном сообществе требованиям в силу пластичности последних.

И все же мы не знаем, как и с какими мерками подходить к изучению субъекта трансперсональности. Нет у меня пока и точного обозначения этого типа субъекта. О его существовании я могу судить лишь косвенным и опосредованным образом. Здесь уместны лишь такие выражения, как предчувствия, догадки, прозрения, интуиция. Обычно мы его чувствуем и можем лишь догадываться, но не знать наверняка о его присутствии.

Еще одна несколько парадоксальная мысль. Субъект трансперсональности – это не отдельный человек и не группа людей (коллективный субъект), как могло бы показаться на первый, поверхностный взгляд. Это – то, что возникает «над», «между ними» и или «внутри них», не принадлежа каждому из них в отдельности, и то, что делает их в конкретной ситуации взаимодействия не просто единомышленниками или единоверцами, содеятелями или



соратниками, но локально-ситуативным и сверхиндивидуальным образованием. Причем чувство общности, связывающее друг с другом разных субъектов, является лишь предпосылкой их трансперсонального взаимодействия, а не основной причиной.

Трансперсональность обращена не только к идеальным сущностям (всеобщим ценностям, смыслам, идеалам и пр.), но и к конкретным людям с их фантазиями, мечтами и творческими замыслами. К примеру, фанатизм с его агрессивной энергией и неприятием всего иного лишен признаков трансперсональности. Это скорее стадное чувство, выявляющее в людях не самые лучшие стороны их субъектности.

Вместе с тем я бы хотел поставить проблему разнообразия субъектов трансперсональности в контексте её структурной дифференциации. В зависимости от уровней трансперсональной реальности следует выделить несколько видов субъектности:

1) *сверхиндивидуальная* или метафизическая реальность (приобщение к Абсолюту, слияние с Космосом и т. п.) – метаиндивидуальный, абсолютный или трансцендентальный субъект;

2) *межиндивидуальная* реальность (формирование и удержание образа разобщенного Иного) – интериндивидуальный субъект;

3) *внутрииндивидуальная* реальность (соотнесение и сборка разных «Я» с организующим центром внутреннего мира человека) – интраиндивидуальный субъект (Суперэго, проприум, самость и пр.).

В метафизическом плане человек должен (или обязан) выполнить свое божественное или родовое предназначение, стать истинным верующим или субъектом истории (собственной, общественной и пр.). Как писал в свое время К.Ясперс, «в проявлениях своего наличного бытия человек может уподобляться животным, в основах своей природы – Божественному как *трансценденции* (выделено мною. – Ю.Р.), которая, как он знает, есть источник его свободы»<sup>167</sup>. Однако обрести свободу человек может не только в процессе трансцендирования (преодоления своей телесности и выхода за рамки наличного бытия), но и в общении с себе подобными, т. е. близкими по духу людьми (коллегами, учениками, родными).

Метаиндивидуальная трансперсональность в своих крайних проявлениях связана с утратой самосознания и деперсонализацией человека. Об этом прекрасно писал А.Маслоу<sup>168</sup>. В качестве примера

он приводил медитацию, при которой достигается концентрация на чем-то внеположенном по отношению к наблюдателю и достижение состояния самозабвенности, поглощенности чем-то.

Трансперсональность в интериндивидуальном плане – это целостность иного порядка, чем системы (культура, социум), институты или социальные группы. Она представляет собой сложное переплетение и взаимопроникновение индивидуальных сущностей, складывающееся в результате их глубинного взаимодействия, благодаря чему появляется эффект соприсутствия, солидарности и духовной близости. Вместе же они образуют нечто большее или иное, чем просто каждый из них в отдельности. В качестве примера трансперсональных союзов можно привести взаимную любовь, милосердие или акт самопожертвования ради сохранения жизни других людей. При этом речь не идет о подвиге во имя какой-то абстрактной идеи или отвлеченной цели, что свойственно метаиндивидуальной трансперсональности.

На этом уровне между людьми возникает глубинная связь, в которой они не теряют свои индивидуальные черты, а приобретают нечто большее – трансперсональный союз. Для меня лично такой союз есть конкретно-ситуативный и локально-различимый Иной, который является вполне реальным субъектом и формируется мною совместно с близкими мне по духу (а не только по убеждениям) людьми, занимающими чаще всего сходную позицию в каком-либо деле. Но вместе с ними я образую не системное единство (как в социальном мире), а целостность нового порядка или иного качества, т. е. комбинацию возможностей, в том числе и главным образом возможностей быть Иным (и), оставаясь при этом самим собой. Последнее свойство или состояние я и называю аутентичностью, т. е. способностью человека сохранять свою субъектность (самость в индивидуальном плане) в любой ситуации взаимодействия с людьми и иными сущностями.

Одним словом, образ такого локально-ситуативного и внутренне дифференцированного (разобщенного) Иного соткан из образов разных и единичных иных, которые дополняют и умножают мою самость, делают её многоликой, а меня – шире (в экзистенциальном плане) и глубже (в трансцендентальном смысле). И все, что я могу привнести субъективного или лично значимого в образ трансперсонального союза, так это то, что без меня и без

моего личного участия в нем он был бы другим, менее разнообразным. Однако назвать его своим именем, а значит присвоить, я уже не могу, поскольку он условно принадлежит уже не только мне, но и другим, и каждый раз, когда я хочу узнать о нём больше, он ускользает от меня. Поэтому его нельзя определить в привычных или знакомых мне терминах и наделить собственным содержанием. Нужна новая методология исследования и совершенно другой понятийный аппарат.

В случае же с интраиндивидуальной трансперсональностью речь идет о концентрации Эго человека на собственном внутреннем мире. Цель каждого человека, по К.Юнгу, – становление самости как первообраза утраченной или воссоздаваемой целостности, которая возможна через интеграцию всех частей самости (Эго, персоны, тени и пр.). Кстати, Юнг рассматривал трансперсональность сквозь призму двух взаимосвязанных процессов – *индивидуации* как увеличения степени дифференцированности внутреннего мира человека и *«трансценденцирования»* как раскрытия его изначальной сущности<sup>169</sup>.

Чтобы достичь единства своих множественных «Я», человек должен найти точку (или центр) сборки своей личности и тем самым обрести состояние целостности. Это может быть одно из его «Я» (например, высшее «Я» или сверх-Я), которое по каким-либо признакам помещается в центр сознания и становится в нем координирующим началом. Для Юнга таким центром выступает, прежде всего, самость человека, вокруг которой осуществляется сборка его личности.

### **Особенности субъекта трансперсонального взаимодействия**

Перейду теперь к характеристике некоторых субъектных черт человека, который раскрывает свою трансперсональность во взаимодействии с жизненными мирами других людей.

1. *Субъект междуумирья*. Естественной стихией трансперсонального человека выступает перманентное стремление к преодолению системных, пространственно-временных и прочих границ жизненного мира как сферы интерсубъективного взаимодействия.

Как известно, в этом мире люди руководствуются типическими и конвенциональными (взаимосогласованными) представлениями, которые предполагают принятие образа обобщенного Другого и следование ему в повседневных ситуациях. Он локализуется посредством интересубъективного настоящего.

И все же в жизненном мире есть место для иного опыта и знания, разделяемых небольшой группой людей. Я не буду называть их избранными или посвященными, чтобы не быть заподозренным в эзотерических пристрастиях. В эзотерике существует тайное знание, доступное лишь узкому кругу посвященных или избранных. В моей же модели трансперсональности как способе между-бытия нет места тайному знанию, хотя имеются латентные слои реальности, погружение в которые требует особого видения и понимания.

Поскольку в своей повседневной жизни я не могу существовать один, без взаимодействия с другими людьми, то вполне возможно предположить, что именно в нем же находится и источник моей трансперсональности как запредельного состояния или надличностной активности, ведущей к постижению иного опыта. И этот опыт не принадлежит каждому из нас в отдельности, а является ситуативно общим достоянием, которым мы пользуемся избирательно и в соответствии с собственными убеждениями.

От интересубъективности интериндивидуальная трансперсональность отличается отсутствием коллективных представлений или рабочих определений, нормативных экспектаций, которыми мы наделяем нашу совместную реальность. Поэтому этот образ не обладает регулятивной функцией и интегрирующей силой. Он не сводится также к сумме индивидуальных интенций и установок, выражающих некую равнодействующую линию. Он также не лежит на поверхности нашего сознания, а скорее погружен в глубины бессознательного, выступая вместе с тем средоточием совместного опыта двух и более людей.

Другими словами, интериндивидуальная трансперсональность в отличие от интересубъективности не является свойством коллективного субъекта или группы индивидуальных субъектов, а находится в пространстве, локализованном между ними. Это – не совместное бытие, а между-бытие, пограничная или «сквозная» реальность, существующая мимолетно, фрагментарно и ситуативно. О её присутствии мы узнаем лишь косвенным образом, например,

когда обнаруживаем, что в ходе нашего интенсивного взаимодействия рождаются новые смыслы, которые не становятся чьей-то конкретной собственностью (их нельзя присвоить) и в то же самое время общим достоянием. Они открываются лишь немногим субъектам, способным перешагнуть порог своего обыденного сознания и оторваться от культурных уз.

Если персональность локализована во всеобщем единстве индивидов (прежде всего, в культуре и социальности), представляя собой его персонифицированное выражение, то в трансперсональности как пограничном пространстве, образуемом *между* жизненными мирами, формируется *локально-различимое единство*, объединенное не общими интересами и установками, а некоторыми идеями и сходным пониманием ситуации взаимодействия. Другими словами, трансперсональность – это зона пересечения жизненных миров людей, взаимопроникновения их смыслов и интенций. В этом смысле её можно рассматривать как особую форму междубытия, бытия между этими мирами (а не над ними) или *междумирья*.

Уже личность (как индивидуальная персональность) укоренена не только в мире живого (через тело), но и пребывает в конкретном социокультурном окружении (пространстве культуры). Одним словом, она привязана непосредственно к социальности и культуре. Трансперсональность же находится на границе разных культур и социальных общностей, не принадлежа каждой из них в отдельности, а образуя при этом новый слой межкультурной и межсоциальной реальности.

В *персональности* человека присутствует множество масок индивидуального или коллективного бессознательного (у Юнга это – «персона», «тень», «анима» и «анимус»), под которыми скрывается его истинная или аутентичная сущность. У трансперсональности нет одной маски. Она многолика, хотя при этом еще и незрима, невыразима, а следовательно, не поддается визуальному восприятию и символическому определению. Её трудно зафиксировать и тем более идентифицировать (по крайней мере, на данном этапе развития науки).

В структуре интраперсональной реальности обычно выделяют различные «Я», организованные вокруг центра (самости или проприума). Культура проникает в мир человека как непосредственно, так и через архетипы коллективного бессознательного. Если

центром интраиндивидуальной персональной реальности человека выступает культурно опосредованная и основанная на архетипах коллективного бессознательного самость (проприум), то в качестве главного источника интериндивидуальной трансперсональности следует рассматривать не только врожденные идеи, которые воспроизводятся на табло сознания через механизмы припоминания или воспоминания, но и *мир конвенциональных идей, поддерживаемых трансперсональным сообществом на протяжении некоторого времени и воспринимаемых бессознательным образом.*

Из этого следует, что такая трансперсональность существует ровно столько, сколько у её субъектов находится поводов для глубокого общения и совместных духовных поисков.

В своей персональной реальности человек непрестанно обращается к другим людям, создает и поддерживает вместе с ними самые разные формы институционально опосредованных отношений («Я – Ты», «Мы – Они», «Свой – Чужой», «Он – Она», «Старший – Младший» и пр.), следуя установкам *обобщенного Другого* и требованиям культуры. Трансперсональность же адресована не к социальному целому как таковому и не к обобщенному Другому, а к другим Иным (как конкретным персональностям), обладающим самостью и субъективностью. В процессе трансперсонального взаимодействия (ситуативного трансцендирования) человек осуществляет акты распознавания самостей и идентичностей других личностей, порождая вместе с ними новое пространство.

2. *Разобщенный и внутренне дифференцированный Иной.* Трансперсональность означает буквально выход человека за пределы своей персональности, интегрированной в социум посредством культуры. Но куда выходит человек? В мир непостижимого трансцендентного? Нет. Э.Левинас называет этот предел феноменом «иначе, чем быть», или «инобытием», находящимся «вне бытия» и обозначающим «подлинную человечность». Как буферная зона между бытием и небытием она характеризуется освобождением «Я» человека от всего внешнего в нем самом и *интенционально-стью* посредством трансцендентальной редукции (среди направленных к экстерности интенциональных состояний остается лишь Метафизическое Желание)<sup>170</sup>. Только трансперсональное в человеке способно выйти навстречу Иному, имманентно трансцендирующему, а не трансцендентному.

Трансцендентное дано или задано человеку свыше кем-то или чем-то. Трансцендирующее в нем характеризует непрерывный выход за пределы предустановленного (прежде всего, социокультурного) бытия. В этом смысле каждый разумный человек способен преодолевать, хотя бы рефлексивным образом, границы своего существования и стремиться к бесконечности (пусть даже иллюзорной).

Другими словами, трансперсональный человек – это субъект межличностного взаимодействия, способный проникать в жизненные миры других людей и расширять пространство своего существования. Он стремится удерживать вместе с ними образ *разобщенного Иного*, который отличается от интересубъективного обобщенного Другого возможностью автономного существования в параллельных пространствах. В то время как обобщенный Другой выражает позицию коллективного субъекта, связывающего индивидов взаимными обязательствами и ожиданиями, Иной как разобщенный субъект, отстаивающий точку зрения неизбежной дифференциации жизненных миров, их несводимости друг к другу, являет собой, с одной стороны, момент различия и расхождения с устоявшимися в обществе нравами и представлениями, а с другой, момент взаимопроникновения этих миров и формирования с их участием нового жизненного пространства, в котором индивидуальные субъекты приобретают дополнительные возможности для творческой самореализации.

Но как устроен разобщенный Иной? Этот вопрос пока остается без развернутого ответа. Если следовать теории К.Юнга, то можно в лучшем случае представить себе структуру интраиндивидуальной трансперсональной реальности: Эго как сознательная часть личности («сознательный ум»), индивидуальное бессознательное (неотрефлексированные или вытесненные переживания) и коллективное бессознательное (культурно унаследованные паттерны и, прежде всего, архетипы). Некоторые архетипы Юнг описывает попарно: персону и тень, аниму и анимус, Бога и мудреца. Самость является у него источником трансперсонального единства личности. Однако в структуре личности у Юнга нет места подструктуре, отвечающей за интериндивидуальный трансперсональный опыт.

Можно предположить, что такой подструктурой выступает самость, которая характеризует границу между сознательным и бессознательным. Но данное предположение может быть отнесено

лишь к одному из уровней трансперсональности – интраиндивидуальному. Что же касается разобщенного Иного, конституирующего интериндивидуальную трансперсональность, то его структура имеет надличностную или межличностную природу, а следовательно, находится вне или на границе жизненных миров взаимодействующих личностей.

Конечно, логично было бы отталкиваться в анализе структуры разобщенного Иного от концепции коллективных представлений Э.Дюркгейма или идеи интерсубъективной рациональности М.Вебера. Но они писали о другом, о взаимосвязи социальной и персональной реальностей. В дальнейшем Т.Парсонс довел идею интеграции этих видов реальности до логического тупика. В моем же представлении Иной есть воплощение локально-различимого единства, которое еще не стало (и, возможно, никогда не станет) целым, имеющим общие интересы и паттерны поведения. Это то, что предшествует или сосуществует рядом с институциональным единством, закрепленным общеразделяемыми ценностями и нормами.

И все же в первом приближении становится очевидным, что разобщенный Иной появляется в ситуации взаимодействия благодаря различиям, а не нормативно опосредованным и заданным позициям, предполагающим следование установленному порядку. Вместо нормативного порядка, так близкого воображению социологов, трансперсонализм должен выработать другое понятие, обозначающее ситуативно возникающий способ сосуществования и взаимодействия субъектов, не только способных понимать и чувствовать друг друга с полуслова, намеком, но и стремящихся быть вместе. Скорее это можно назвать опытом сопереживания, сочувствования и содействия. Если социальный порядок скрепляет отношения между людьми внешним, институциональным образом, то трансперсональный опыт соединяет их помыслы глубинным (интенциональным) образом. Их не нужно заставлять или побуждать быть вместе. Но они делают это сами, повинувшись собственным желаниям и внутреннему выбору.

Очевидно, что в *трансперсональный союз* не могут вступать личностно незрелые или духовно неразвитые. Компания подростков, культивирующих отношения типа «свои и чужие» и принимающих право сильного на безусловное лидерство, вряд ли в состо-



янии образовать такого рода единство. Разобщенный Иной соткан из ограниченного множества индивидуальных волей, устремлений, желаний, хотений людей, достигших определенного уровня зрелости и извлекающих из этого союза собственную пользу (например, чувство эмоционального подъема, творческий энтузиазм и пр.). Это – единение духа конкретных людей, а не их интересов или целей. У них нет общих целей, поскольку мотивации у всех участников разные, а вот стремление быть вместе (причем с конкретными людьми) у них может быть общим. Поэтому многое зависит от конкретного состава участников трансперсонального единства.

Следовательно, Иной – это не позиция, а образ действия, мышления и переживания, при котором каждый из участников этого локально-различимого единства осознает свое отличие от другого, но вместе с ними удерживает границу с внешним миром, в отношении к которому у него складывается гораздо больше общего с «внутренними» участниками, чем с совершенно посторонними людьми. Причем линия размежевания с внешним миром определяется не критерием «свой – чужой», а взаимным влечением или отталкиванием помыслов, что в известной мере дает нам право рассматривать такого Иного как ментальное единство. Однако это – ситуативное единство помыслов, смысложизненных ценностей, определяемое внутренним выбором каждого участника, а не единством институционально заданных позиций.

Можно предположить, что мы думаем о существовании нашей жизни по-разному, но думаем предельно глубоко (сущностным или концептуальным образом), иногда думаем об одном и том же, хотя чаще всего о разном. Но главное, мы думаем об основаниях и смыслах жизни постоянно, находясь в перманентном духовном поиске, в отличие, скажем, от большинства обывателей, не способных вообще к рефлексии повседневности, или от людей тоталитарного склада мышления, которым следует думать сходным образом или в одном заданном направлении (например, группы чиновников, членов партии или религиозных сект). В последнем случае наблюдается одна интересная тенденция: чем ниже индивид находится в системе иерархии власти, тем меньше от него ждут окружающие принятия собственных идей и самостоятельных решений, и тем менее востребована его способность к аналитическому мышлению. Он не обязан (да и не должен) думать. Думать там должны те,

кому положено по статусу, хотя чаще всего или во многих случаях их мыслительные способности уже давно атрофированы на предыдущих ступеньках бюрократической карьеры. Как известно, бюрократическая система любого типа не терпит умных и думающих людей, выбивающихся из общего фона, и старается избавиться от них уже на первых подступах к властным позициям.

Приведу личный пример. В недалеком прошлом мне часто ставили в вину некоторые большие начальники, имевшие институциональный вес в структурах управления отечественной наукой, что я, обладая определенным научным потенциалом и необходимыми организационными способностями, вел себя не всегда по правилам, а следовательно, прямо или косвенно вступал в конфронтацию с устоявшимся порядком. И именно данное обстоятельство служило препятствием на пути построения моей карьеры в научном сообществе. Пусть это останется в прошлом. Я уже давно не играю в карьерные игры, занимаясь любимым делом и общаясь с теми, кто мне в творческом плане интересен.

Но все же зададимся вопросом: кто устанавливает эти правила игры? Разве те лица, которые известны в отечественной гуманитарной науке как авторы крупных научных идей, концепций? Или в организацию науки идут не совсем чистоплотные люди, преследующие корыстные интересы? Пока в научном сообществе остаются разные блага, звания и другие ресурсы, пусть даже символические (например, академические регалии), научная карьера будет привлекательна для всякого рода дельцов и даже откровенных проходимцев. А ведь только в здоровом научном сообществе, очищенном от корысти и чинов, могут складываться трансперсональные союзы – прообразы будущих научных школ и исследовательских групп. Ни это ли одна из главных причин отставания отечественной гуманитарии от передовых рубежей мировой науки?

В трансперсональном единстве (союзе) не существует единых правил. Он отличается от многих корпоративных объединений и групп интересов стремлением некоторых, близких по духу и уровню интеллекта людей осуществлять совместный поиск и решение проблем, которые они считают для себя актуальными или смысло-жизненными. В какой-то мере трансперсональность и есть *смысло-жизненное единство индивидов*, т. е. единство, складывающееся между людьми по поводу осмысления оснований собственной

жизни, а не в зависимости от тех или иных, ситуативно возникающих интересов. Вот почему случайный попутчик в поезде редко становится участником такого единства. С ним можно приятно провести время, обсуждая разные темы или удовлетворяя желание излить душу, но редко у кого из нас возникает желание встретиться с ним снова, чтобы обсудить смысложизненные проблемы. Для этого существуют другие формы и каналы общения.

В трансперсональном состоянии человек погружен, как считал австрийский философ Ф.Брентано, в «интенциональные» отношения с миром, в том числе с другими людьми. Речь идет о смысловой направленности сознания субъекта к чему-либо, которая реализуется путем выявления сущностных признаков явлений и процессов.

Как я уже отмечал выше, субъектом трансперсональности является разобщенный и дифференцированный Иной, который вбирает в себя множество индивидуальных оттенков и стилей, имеющих значение для конкретного человека. Напротив, совокупным представителем интересубъективности выступает обобщенный Другой. Из трансперсонального союза как локально-различимого единства (ансамбля личностей) я могу выйти, сохранив свою индивидуальность, а вот из социальной группы, конституируемой интересубъективностью, это сделать гораздо сложнее. Чтобы жить в социальном мире, я должен принимать общие правила игры и руководствоваться общепринятыми представлениями, если хочу, конечно, добиться успеха или сохранить статус-кво. Здесь я теряю в той или иной мере свою автономию, приобретая другие преимущества – социальную защиту, новые статусные позиции, символические ресурсы и пр.

И все же Иной, хотя и разобщенный, представляет собой единство, пусть даже локально-различимое. А это значит, что между индивидами существуют не только различия, но и определенные сходства, обнаруживаемые в их жизненном опыте, образе мышления, типе интеллекта и пр. Разобщенный Иной есть единство в различии и различие в единстве. Он дифференцирован на множество взаимных ориентаций, пронизывающих собой различные жизненные миры людей, которые находится на одной орбите духовного существования. В него входят различные духовные практики. Различия же можно распознать и оценить только с опытом, который

приобретается годами упорного труда и самосовершенствования. Поэтому далеко не каждый человек может стать частью разобщенного Иного, а лишь тот, кто способен дополнить и развить своим участием единство разных и равнодостоинных.

Поэтому в качестве структурной единицы разобщенного Иного я буду рассматривать не позицию актора, которую он занимает в определенной социальной структуре, а конкретное интенциональное отношение между людьми (их взаимные ориентации и влечения), складывающееся чаще всего не благодаря, а вопреки устоявшимся традициям культуры, социальным стереотипам или канонам моды.

Таким образом, разобщенный Иной есть конкретная конфигурация деятелей, имеющих сопоставимые интеллектуальные (и духовные) потенциалы, сходный жизненный опыт и связанных друг с другом прочными интенциональными отношениями<sup>171</sup>. Хотя у такого конфигуративного единства отсутствуют общие интересы и цели, в нем имеется координирующий орган или центр, образуемый для решения ситуативных проблем, а потому сменяемый или смещаемый в зависимости от интенций входящих в него участников.

3. *Креативный субъект.* Как известно, существуют разные способы объединения людей в общности (статусно-ролевые признаки, кровное родство, естественные или возрастные сходства и пр.). Но главным интегратором, несомненно, выступает культура, образцы которой вырабатываются усилиями многих и многих поколений людей. И в этом плане культура есть результат трансцендирования нового опыта предыдущими поколениями. По своей системной природе она чужда духу трансперсональности, взывающей к преодолению социальных границ и институциональных барьеров.

Впервые тезис о «чуждости» культуры трансцендирующему человеку обосновал А. Маслоу. «В некотором смысле самоактуализирующийся человек, и тем более трансцендирующий себя..., – это универсальный человек. Он *представитель человеческого рода* (выделено мною. – Ю.Р.). Его корни в определенной культуре, но он поднимается над ней; о нем можно сказать, что он в разных отношениях независим от неё и смотрит на неё с высоты, может быть, подобно дереву, корни которого в почве, а ветви простерлись ввысь и неспособны взглянуть на почву, в которую углубились корни. Я писал о *сопротивлении самоактуализирующейся лич-*

*ности её поглощению культурой* (выделено мною. – Ю.Р.). Такая личность может исследовать свою культуру, в которой находятся её корни, отстраненным и объективным образом»<sup>172</sup>.

Следовательно, трансперсональность не отрицает культуру как таковую, а предлагает другую точку сборки социального или культурного целого. Она выражает собой расширенную и умноженную личность, конфигурацию отдельных персональностей, проникающую за границы данной культуры и образующую пространство межкультурного взаимодействия. Вместе с тем она воплощает в себе креативную и в широком смысле творческую активность человека.

Креативность и готовность к ней есть, по А.Маслоу, один из признаков самоактуализирующейся личности (в нашем случае – трансперсонального человека). Обучение через творчество и творческое общение он считал необходимыми предпосылками становления нового человека. Для этого человеку следует постоянно стремиться стать другим, быть более мобильным и уверенным в себе. А главное – развить в себе импровизацию и вдохновение<sup>173</sup>. Я бы добавил к этим характеристикам креативности еще и интуицию, которая выражает в буквальном смысле чутьё, проницательность, непосредственное постижение истины без логического обоснования, основанное на воображении, эмпатии и предшествующем опыте. Интуиция предполагает в свою очередь развитое воображение (способность человека создавать образы, представления, идеи и использовать их в своей деятельности), а также его неизбежный спутник – чувство нового.

В этом смысле трансперсональность по своей творческой сущности близка джазу. Этот жанр музыкального искусства, как никакой другой, требует от исполнителя и слушателя необычайно развитого воображения, способностей импровизировать и улавливать моменты импровизации другого участника (исполнителя). Кроме того, джаз по своему инструментальному обеспечению и звуковому ряду передает, как и трансперсональность, широкую гамму тональностей и звучаний. Он многозвучен и поливариантен. Вместе с тем он остается непрозрачным и невыразимым для тех, кто не может (или не хочет) воспринимать этот музыкальный стиль. Настоящие джазмены понимают друг друга без лишних слов и жестов. В момент исполнения любимых джазовых композиций они

образуют уникальное по своему составу и качеству творческого самовыражения трансперсональное единство, в котором видна индивидуальность и слышен голос каждого.

Таким образом, творчество как способ самореализации и форма общения человека лежат в сфере его трансперсональной реальности. Оно есть акт трансцендирования. Вот почему творчество – это всегда штучное производство, тогда как культура образует собственную сферу, регламентируя и опосредуя взаимодействие человека с миром и другими людьми. Последняя тиражирует типичное и социально значимое, поддающееся нормативной регуляции со стороны различных институтов. Одним словом, продукты культуры должны обладать свойствами социальной полезности и общезначимости. А результаты трансперсональной (творческой или креативной по своей сути) деятельности человека всегда уникальны и имеют, как правило, индивидуально-субъективное значение, воспринимаемое лишь очень узким кругом людей.

Трансперсональная сущность творчества заключается в трансцендировании как уникальном процессе порождения нового опыта и знания, отличающегося от имеющегося или уже известного (культурного узаконенного) опыта своей инаковостью. В социальном плане творчество человека обращено к значимому Другому или группе референтов и признанных экспертов, которые оценивают результаты его деятельности (новые книги, художественные произведения, научные открытия, изобретения и т. д.), а также присваивают (или не делают этого) различные звания, регалии и пр. В трансперсональном смысле творчество лишено коллективной оценки и общественного признания. Оно самобытно и самоценно. Его субъект апеллирует не к социальным инстанциям, а к другим иным, имеющим сходный жизненный и профессиональный опыт, а также близкие ему по духу мировоззренческие установки.

### **Вместо выводов**

1. Трансперсональность есть порог, у которого останавливаются, теряя смысл и сферу своего влияния, обе инстанции человеческого бытия – трансценденция и экзистенция. С точки зрения Сартра, трансцендентное – это безличная (объективирующая)

спонтанность, конституирующая эмпирическое Я человека и наполняющая его смыслом. В этой паре экзистенция выступает подчиненным началом.

Трансперсональность частично снимает противоречие между экзистентным и трансцендентным, абсолютным и эмпирическим сознаниями человека. Она локализуется между двумя видами бытия – «бытием-в-мире» и «бытием-в-себе-и-для-себя». Однако не все мыслители прибегают к данному понятию для объяснения реальности человеческого бытия. Так, Ясперс заменяет его концептом «экзистенция среди экзистенций». Это – своеобразный парад экзистенций, призванный расширить границы индивидуального бытия через бытие-друг-к-другу. Я бы назвал этот феномен «транс-экзистенцией».

2. Таким образом, трансперсональность формируется на границе экзистентного и трансцендентного. Если экзистенция есть мир, в котором человек предоставлен самому себе и от него зависит во многом степень его участия и расширения пространства свободы, то в трансценденции он поглощается целостностью божественного или культурного происхождения.

Чтобы войти в трансперсональное состояние, необходимо осуществить вначале выход за рамки предметного, социального и трансцендентного бытия. Но как только мы оказываемся в этой пограничной зоне, появляется опасность быть поглощенным целым или уйти из мира в сферу грез и фантазий.

В качестве существенных моментов трансперсональности как пограничной реальности и «между-бытия», определяющих её содержание, выступают: (1) *пограничность* как междубытие или междумирье (как писал Ясперс, я в мире и все же словно бы вне мира); (2) *локально-ситуативное и различимое единство*, которое проявляется в конкретной ситуации взаимодействия и противостояит «субстанциональной общности жизни», заложенной в структуре трансценденции; (3) *бессознательный характер*, проявляющийся на поверхности как неизреченность, интуитивность, непрозрачность (неразличимость) и многоликость.

Вот почему в отличие от многих мыслителей (К.Юнг, А.Адлер, А.Маслоу и др.) я не считаю трансперсональность только надличностной структурой, укорененной глубоко в сознании, например, в чистом или истинном «Я», или в «сияющем божественном», как у

С.Грофа. Ближе всего к пониманию её сути подошел Р.Ассаджиоли. Однако и он, указывая на бессознательный характер трансперсональности, занимался поискам места её обитания в структуре человеческой психики.

С моей точки зрения, трансперсональность не является частью психики человека или исключительно внутриличностным образованием. Она является человеку в определенных ситуациях взаимодействия с миром, конкретными людьми, а значит, зависит не только от него, но и других участников. И факт её появления мы не всегда можем зафиксировать в сознании.

3. Между сферой трансценденции, в которой локализованы абсолютные и всеобщие смыслы, а также культура с её универсалиями, и экзистенции, воплощающей в себе сознательную дистанцию по отношению к мировому бытию, находятся пограничные миры, в т. ч. предметный («бытие-в-мире») и социальный («бытие-с-другими»). Однако только трансперсональность (как «междубытие») становится связующим мостиком между ними. Она связывает непосредственно «бытие-в-себе-и-для-себя» (экзистенцию) и «бытие-вообще» (абсолютный дух и трансцендентное), выступая соответственно в двух противоположных формах – метаиндивидуальной и интраиндивидуальной. Еще одна форма трансперсональной реальности относится к интериндивидуальному уровню взаимодействия («бытие-через-других»). Она опосредует глубинную взаимосвязь между индивидами, возникающую независимо от социокультурного содержания их совместной деятельности.

4. У трансперсональности нет одного лица. Она не безлика и анонимна, а, напротив, многолика и разнообразна. Поэтому в отличие от приверженцев предметно-материального или трансцендентального образов жизни, которых Ясперс называет условно позитивистами и мистиками, субъект трансперсональности не является чем-то единым и целостным. Он представляет собой дифференцированное образование.

На данном этапе развития философии и науки мы не знаем, как подходить к изучению трансперсональной субъектности, о которой можно судить лишь косвенным образом по предчувствиям и догадкам. В соответствии с уровнями трансперсональной реальности я различаю три типа субъектов: метаиндивидуального, интериндивидуального и интраиндивидуального.



Например, субъектом интериндивидуальной трансперсональности не может быть одно лицо или группа людей, находящихся в ситуации интересубъективного взаимодействия и разделяющих общие представления (общность взглядов и убеждений). Это скорее конкретно-ситуативный или локально-различимый субъект, иной, который связывает со мной других людей самым глубинным образом. Вместе с ними я получаю новую комбинацию возможностей, расширяя тем самым пространство своей жизни. Я не могу себе присвоить часть этого субъекта, обозначить её своим именем, не теряя целого. Сила социальных общностей в единстве, а точнее в единообразии и типизации образов жизни, входящих в них индивидов.

5. Трансперсональный субъект реализует свою сущность в пространстве, образуемом и находящемся на границе разных жизненных миров. Это пространство я условно определил как «между мирье». В отличие от жизненного мира как интересубъективного настоящего оно исключает общие коллективные представления и нормы, единые для всех участников взаимодействия. Интериндивидуальная трансперсональность проявляется, прежде всего, в установлении и поддержании глубинной интенциональной связи между субъектами взаимодействия, в результате чего складывается локально-различимое единство и достигается высокий уровень взаимопроникновения их жизненных миров на бессознательном уровне. Ядром трансперсонального взаимодействия выступают не общие (и осознанные) интересы и цели, а конвенциональные идеи, которые формируются на основе сходства образа мышления и убеждений.

6. Субъектом трансперсонального взаимодействия является разобщенный Иной, представляющий собой конфигурацию (союз) взаимных интенций субъектов (разных иных), которые образуют друг с другом смысложизненное единство. Это, во-первых, единство по сути (совпадение интенций как духовная близость), а не по форме (внешние цели и результаты), что не исключает схожих жизненных перспектив (планов). Во-вторых, единство, достигаемое при условии сохранения индивидуальных различий и личностной автономии каждого участника такого взаимодействия. Кроме того, для становления данного единства необходимы еще сходства, причем не внешние (формальные) сходства, а «внутренние», свя-

занные с пережитым опытом и отрефлексированными знаниями. Поэтому далеко не каждый человек способен участвовать в трансперсональном союзе. Для этого требуется определенная степень личностной зрелости и духовной близости.

7. Трансперсональный человек есть трансцендирующий и креативный субъект. Чтобы обрести трансперсональное состояние, он должен обладать некоторыми качествами: импровизация, развитое воображение, интуиция, чувство нового и пр. Одним словом, в трансперсональность может погружаться только творческий человек, способный на производство нового опыта и знания, а значит обладающий готовностью к сотрудничеству с себе подобными. Но исходной предпосылкой для образования трансперсонального союза является все же наличие устойчивой интенциональной связи и, как следствие, – духовной близости.

Итак, субъект трансперсональности – это не совокупный представитель некоторой абстрактной общности, а посредник, устанавливающий глубинную связь между человеческими и иными мирами, смыслами, идеями, которая складывается чаще всего бессознательным образом и на различных уровнях взаимодействия (мета-, интер- и интраиндивидуальном). Однако такое умножение сущностей и расширение пространства существования человека не гарантирует ему долгой и счастливой жизни. Жизнь драматична, а трансперсональность лишь усиливает это осознание, не снимая полностью противоречия между экзистентным и трансцендентным.

## Глава 9.

### Проект нового натурализма в исследованиях человека: проблемы сознания и мировоззрения

Естествознание пережило за целый XX век цепочку кардинальных трансформаций, которые сказались на изменениях в научной картине мира. Особо встает вопрос о месте человека в ней. Классическая наука открыла мир, глубоко чуждый всему человеческому. Сложившаяся драматическая ситуация интерпретировалась на рубеже XIX–XX вв. зачастую как раскол двух культур – естественнонаучной и гуманитарной.

Успехи биологических наук меняют традиционные представления о самом человеке. Разрабатывается программа новой натурализации в исследовании человека, общества и культуры. Можно ли считать, что конфликт между двумя культурами, благодаря такого рода исследованиям, можно преодолеть, чтобы человек занял подобающее место в научной картине мира? В современной научной и философской литературе даются взаимоисключающие ответы. Ряд отечественных и зарубежных исследователей настроен весьма оптимистично, усматривая связь этих исследований с возможностями синергетики, исследующей механизмы самоорганизации сложных систем в состоянии нестабильности, «режиме с обострением»<sup>174</sup>. Есть более сдержанный подход, касающийся оценки потенциала современной науки в преодолении конфликта культур<sup>175</sup>. И третий подход – абсолютно пессимистический. Ярче других его выразил один из самых известных биофизиков конца XX в. Л.А.Блюменфельд, который отнес вопросы сознания и сущности жизни к числу принципиально нерешаемых<sup>176</sup>. В этом контексте программа новой натурализации в исследовании человека, представленная французским философом Ж.-М.Шеффером в его недавней книге<sup>177</sup>, вызывает особый интерес, потому что учитывает наличие спорных позиций.

Автор с самого начала обращает внимание на противоречивость традиционной концепции человека, затрагивающую наши ценности и их иерархию. Согласно ей, человек – исключение среди населяющих землю существ и вообще в мировом бытии. В его сущности заложено небывалое онтологическое измерение, в силу чего он превосходит все формы жизни и свою природность. Шеффер называет его тезисом о человеческой исключительности, или

просто Тезисом. Но человек – не «самофундирующий», по его выражению, субъект, а биологическое и социальное существо. Социальное и культурное бытие не исторгает его из биологического существования. По мнению автора книги, «все социальное и культурное находится в зависимости от биологического»<sup>178</sup>. Это положение французского философа требует разъяснения. Он начинает с указания на единомышленника в лице крупного американского философа из Калифорнийского университета Джона Серля, утверждающего, что «между культурой и биологией не может быть противоречия, потому что если б оно было, биология наверняка бы выиграла». Но есть и противники этой позиции: биологи, заботящиеся о применении своих исследований в науках об обществе, признающие дихотомию природы и культуры. С точки зрения Ж.-М.Шеффера, они обрекают себя на редукционистскую установку: социокультурный человек сводится к природному.

Книга его ставит задачей преодолеть «вредные» расчленения, рожденные Тезисом, и выделить интегральные воззрения на человеческую идентичность, позволяющим и наукам о культуре, и педагогической антропологии развиваться согласованно с другими знаниями о человеке. Ж.-М.Шеффер подвергает критике интроспективные методы самообоснования духа, восходящие к философии Р.Декарта, практиковавшиеся в XX в. Картезианская идея двойственности человека трансформировалась в идею, что человек разделен между взаимоисключающими порядками бытия. Это нашло выражение, по его мнению, прежде всего, в гуссерлианстве и экзистенциализме.

Для Гуссерля человек – неприродное существо. «Человек выступает как существо, свободно определяющее себя, свободное в своих возможностях придавать себе и окружающему миру разумную форму»<sup>179</sup>. Разум у него – самоконститутивный принцип своей собственной достоверности. Свобода трактуется им как способность к самоопределению, а разум как способность из себя самого выводить критерии истины – имена одной данности. Человек – субъект, противостоящий природе-объекту, отождествляется с сознанием и самосознанием. Но это не что иное, как «гносеоцентрическая и антинатуралистическая концепция человека».

Шеффер обращает внимание на то, что и для христианской мысли характерна тесная связь между тезисом о единственности Бога и человеческой исключительности. Уникальность человека

тут обретает трансцендентный характер. Для западного мира дихотомия природы и культуры совпадает с различием человеческого и нечеловеческого. «В то же время в большинстве культур реальность мыслится не в терминах объектов, а в терминах процессов, трансформаций, взаимных зависимостей и взаимодействий», – отмечает Шеффер<sup>180</sup>. Китайская мысль, в частности, обходится без онтологии. Для неё реальность – не набор единств, а процесс. У индейцев то же самое.

В европейской науке господство Тезиса пошатнулось в XIX в., благодаря эволюционной биологии. Геккель утверждал: «Эволюционная теория похоронила антропоцентрическое заблуждение»<sup>181</sup>. Отсюда вытекала идея натурализации человеческой идентичности. Идентичность рассматривается здесь как одна из форм биологической жизни. Отсюда, согласно Шефферу, следовали выводы о том, что человек – биологическое существо, что человеческая идентичность носит исторический характер, что эволюция не направляется какой-либо трансцендентной или имманентной телеологией, но объясняется в терминах каузальности и телеономии. А феноменология в противовес этому осмысливала биологическую конституцию человека лишь в форме телесности, мыслимой как коррелят, а значит, как внеположность – либо полагаемая мысленным актом, либо проектируемая как промежуточное звено между актом восприятия и проектируемым миром. Другой представитель поздней феноменологии – М.Мерло-Понти мыслит телесность человека отличающейся от телесности животных: «Один лишь человек – место открытости бытия»<sup>182</sup>. Человеческое тело онтически определяется им как сознательно воспринимающее тело, как возникновение такой телесности, которая больше не заключена в своем, но становится средством проектирования мира. Этого все же недостаточно, чтобы выйти за рамки *cogito*.

Нужно, считает он, перестать мыслить философскую антропологию как основополагающую дисциплину, познавательной базой для которой служит чисто концептуальный, внутренний и самообосновывающий анализ. Шеффер предлагает относительно неё экстерналистский подход: «Философская антропология не может быть свободна от состояния и пределов, в которых сегодня находятся знания о человеческой жизни как особой форме жизни среди прочих знаний, содержащихся как в биологии, так и в обществен-

ных и гуманитарных науках, равно и в этологии и психологии»<sup>183</sup>. Такой подход обладает тем эпистемологическим статусом, который И.Кант приписывал сначала антропологии «с прагматической точки зрения», статусом внутримирного мировидения, *Weltkenntnis*.

Кант отличал его от трансцендентального метода, развернутого в трех «Критиках». Обладание самосознанием, согласно ему, бесконечно возвышает человека над прочими земными творениями. Антропология, навсегда распрощавшаяся с *cogito*, – это и есть антропология с прагматической точки зрения, которая не опирается больше на трансцендентальное основание, а потому и не является больше *сегрегационистской*. Поэтому он согласился ставить вопрос о человеке как локальной проблеме идентичности биологического вида, включенного в историю живого мира, развертывающегося на определенной планете одной из бесчисленных солнечных систем, составляющей часть примерно ста миллиардов галактик, которые образуют Вселенную, или часть Вселенной, доступную нашим возможностям познания и нашим когнитивным приспособлениям.

Шеффер подчеркивает, что термин «животность» не направлен на принижение человека, не выражает никакого нигилизма в понимании человеческой идентичности. Он лишь указывает на то, что человек как биологический вид включен в непрерывность живого мира и не может быть из него изъят.

Для французского автора диверсификация жизни – конец монокаузальности и всякого редуционизма. При этом он обращает внимание на то, что дарвиновский принцип адаптации нельзя толковать как принцип телеологической эволюции или прогресса: «Дарвин шел вразрез с идеей прогресса еще до начала XX в.». Впервые это заметил Питер Баулер<sup>184</sup>. Этим моментом пренебрегали, полагая, что эволюция является всегда прогрессивной, что развитие ума ведет к возникновению человека. Но в «Происхождении видов» Дарвин выдвинул гипотезу, что определяющим признаком человека является не более развитый мозг, а прямохождение, потому что предки людей перестали жить на деревьях и переселились в саванну. Спустя 50 лет его гипотезу подтвердило открытие первых австралопитеков, у которых прямохождение сочеталось с мозгом не более обезьяньего. Это шло вразрез с аналогией онтогенетического развития у Геккеля, Роменса и Тайлора. *Дарвиновская*

*теория несовместима с телеологией и представлением о единой лестнице эволюции живого мира.* Бытие человека точно совпало с его «становлением». Оно есть то, чем оно стало.

Причина, порождающая человечество, сама имеет биологическую природу. Но из этого не вытекает, что социо-культурные факты – всего лишь эпифеномены, наложенные на биологическую природу. Историческое и социо-культурное время есть специфическая форма биологического времени человечества. «Культура не трансцендентна биологии человека, она составляет один из главных её признаков»<sup>185</sup>.

Называя свою программу «натуралистической перспективой», Шеффер убежден, что человеческая идентичность является социальной. Её можно объяснить только при понимании социальных и культурных и ментальных фактов, совместимых с тем, что человек – биологическое существо. Он часто подчеркивает: его натурализм – не физикалистский редукционизм<sup>186</sup>. Шеффер не игнорирует специфику фактов человеческой жизни. Натурализм не содержит в себе никаких ценностей. И не отрицает свободу. Натурализация проблемы культуры не равнозначна культурному биологизму. Последний не считает культуру биологическим фактом; он трактует культурную каузальность по аналогии с биологической и генетической. Биология развития не сводима к генетике. Ментальные факты являются биологическими, поскольку существуют, будучи нейронно воплощенными, но не сводимыми к нейронному возбуждению.

Философ замечает: культурная антропология эволюционирует все больше к антинатуралистическим позициям, особенно после «текстуалистского» поворота 1970-х гг., хотя при её зарождении отсутствовала всякая антинатуралистическая и антибиологическая направленность, не господствовала дихотомия «природа–культура».

Еще один авторитетный союзник автора «Конца человеческой исключительности», Толкотт Парсонс рассматривал вопрос о культуре в рамках трехчленного отношения – культурные, ментальные и социальные факты. Он определял культурные объекты как «идеи, верования, значимые символы или ценностные модели», а социальные отношения как отношения родства, хозяйственных отношений, нормативности. Культура больше не противопоставляется биологии, природе, дикости и цивилизации. Культура – то, что следовало изучать антропологам, в отличие от того что изучают социологи и психологи<sup>187</sup>. Реальность неразделима, но в ней вычленяются разные

аналитические аспекты. Дуализм «природа–культура» сталкивается с теми же трудностями, что и дуализм субстанций. Ибо если человек – одновременно и природное, и культурное существо, и если эти два модуса бытия не могут взаимодействовать, т. к. взаимно исключают друг друга, тогда в человеке не одно, а целых три существа – природное, культурное и еще некий интерфейс, в котором соприкасаются первые два<sup>188</sup>. И Арнольд Гелен писал, что культура – вторая природа, воплощение природы, трансформируемой человеком в орудие для жизни, «среда обитания человеческого вида»<sup>189</sup>. Но ведь каждый живой вид не только изменяет свою среду, но и изменяется сам. И даже с чисто культурологической точки зрения биология человека не может не быть причиной человеческой культуры хотя бы в двух отношениях: как место её генезиса (культура зарождается внутри биологического мира) и как предпосылка её возможности (культура строится на биологическом субстрате)<sup>190</sup>. Все необходимые ресурсы социализации содержатся в биологии. Иначе младенец не только не мог бы приобрести социальную идентичность другого общества, чем того, где он родился, но и вообще обрести социальную идентичность. И Спенсер, и Радклифф-Браун различали социальную эволюцию и эволюцию в области языка и культуры<sup>191</sup>.

Т.Парсонс и А.Кребер в упомянутой «Декларации о разграничении области общества и области культуры» писали, что общество – социальная система специфически реляционного взаимодействия между индивидами и группами. Культура применяется только к передаче и творчеству ценностных содержаний и структур, идей и других знаково-символических систем, поскольку они служат факторами, формирующими человеческое поведение, а также к артефактам, создаваемым в ходе такого поведения»<sup>192</sup>. У человека два порядка фактов поддерживают между собой двусторонние каузальные связи и образуют одну взаимозависимую реальность. Они не обязательно наличествуют одновременно. А дифференцированная социальная эволюция фактически и есть эволюция человечества. Осознав два обстоятельства: что социальные факты у человека суть биологические, а биология человека, по сути, социальна, мы превращаем социальный факт в место, где труды биологов, этологов, антропологов и социологов могут сойтись по ту сторону ложных оппозиций, включая самую ошибочную – оппозицию природы и культуры.



Джон Сёрль указывал, что любая попытка противопоставить человека как говорящее существо человеку как биологическому существу не позволяет понять социальную природу языка<sup>193</sup>. Благодаря обладанию языком, человек освобождается от природы и вступает в другой порядок, порядок культуры. Некоторые авторы до сих пор считают язык чем-то, что «денатунализует» нас. Но два важнейших факта, известные нам со времен генеративной грамматики Н.Хомского: бесконечность числа различных фраз, порождаемых грамматикой того или иного языка, и быстрота усвоения ребенком родного языка, несравнимые ни с каким индивидуальным обучением методом «проб и ошибок», можно объяснить лишь при допущении «врожденной» способности человека к речи, составляющей часть его биологического багажа<sup>194</sup>.

Кроме того, культурные факты подвергаются трансмиссии, т. е. они творятся и передаются. Формы приобретения, трансмиссия и диффузия культурных фактов весьма разнообразны. Организм может приобретать информацию четырьмя путями: через генетику, через индивидуальное обучение, например, методом «проб и ошибок», через социальное обучение на индивидуальной почве, например, в форме состязания, а также через собственно культурное обучение (через подражание, эксплицитное символическое преподавание и кооперативное обучение). Самое распространенное обучение – индивидуальное, методом «проб и ошибок». У многих – это единственный способ негенетического приобретения информации. *Но не всякое социальное обучение является культурным.* Культура – не монолит, а совокупность процессов. Они являют значительное разнообразие как в нормах и социальных моделях, определяющих, какие особи будут подвергаться воздействию конкретных культурных вариантов и какие культурные варианты будут наличествовать в данной популяции, так и в механизмах социального обучения, обеспечивающих точное соответствие вариантов по ходу времени. Человеческий ребенок – универсальный подражатель; у человечества есть эмпирически данный признак, отличающий его от прочих животных – обладание языковой способностью. Само освоение языка требует незаурядных подражательных способностей. Это – одна из причин, по которым следует изучать подражательные способности.

С древности человечество мигрирует, контактируя с другими народами. И культура мигрирует. Географическое перемещение и перенос элементов культуры описывается Шеффером термином

«диффузия». Признаком диффузии является быстрое распространение инновации. Существует демическая диффузия и диффузия по стимулам. Демическая – когда мигрирующее сообщество вторгается на занятую территорию и разрушает существующую там культуру. Тогда культура мигранта географически переносится и коррелирует с демографическим ростом популяции. Так индоевропейская культура утвердилась в Европе волнами демической диффузии, сопровождаемой исчезновением туземных культур. Иногда местному населению удается заставить захватчиков принять собственную культуру. Так греческая культура была перенята римлянами или китайская усвоена монголами из Юаньской династии. Иногда это происходит через посредников, отдельных индивидов. Так Дюрер импортировал итальянскую культуру живописи в Германию или японские монахи находились в Китае для обучения дзен-буддизму.

В плане генеалогии культуры человечество являет собой пример беспрецедентного экологического успеха. Выйдя из Африки, человек очень быстро колонизовал всю землю, включая самые негостеприимные районы, размножился во впечатляющих масштабах, по большей части истребил конкурирующие с ним виды, глубоко изменил облик земли и пустился осваивать внеземное пространство. Для социобиологов и эволюционистов-когнитологов такая история успеха – прямое следствие человеческой культуры.

Сегодня ведутся споры о роли естественного отбора в генезисе когнитивных навыков, необходимых для человеческой культуры между эволюционной психологией и её критиками, когнитологией и биологией. Джерри Фодор (Fodor)<sup>195</sup> оспаривает роль естественного отбора в генезисе когнитивных навыков, необходимых для человеческой культуры. Суть спора – в понимании природы сознания и отношений между нейронными структурами и когнитивными способностями. Мы ничего не знаем о том, как архитектура нашего познания пристраивается к структуре нашего мозга. Возможно, что незначительные нейронные реорганизации могли вызвать значительные психические разрывы между нашим сознанием и сознанием предков-обезьян. При переходе от предка-обезьяны к человеку малозначительные нейробиологические изменения могли вызвать очень резкие изменения в познавательных способностях. Получается, что наше сознание и познавательная способность

формировались не под постепенным воздействием дарвиновского отбора на дочеловеческие типы поведения. Сознание отличается сложностью и способствует приспособляемости.

Естественный отбор может воздействовать только на мозг. Когнитивные различия недостаточно детерминированы нейронными различиями. Фодор утверждает, что человеческое сознание способствует приспособляемости, не будучи само результатом адаптационного процесса. Он не согласен с позицией эволюционной психологии, выдвинувшей два основных тезиса. 1. Архитектура познавательной деятельности носит модулярный характер и состоит из множества специализированных когнитивных навыков, которые не соприкасаются между собой и приводятся в действие каждый особым входным сигналом. 2. Модули были селекционированы в эпоху плейстоцена (между 1,8 млн лет и 100000 лет до н. э.) и продолжают управлять когнитивными процессами людей. Последняя реорганизация мозга относится к эпохе плейстоцена. Она состояла в селекции модулей, которые и поныне занимают главное место в нашей когнитивной архитектуре. Есть ли связь между идеей селекции когнитивных структур в эпоху плейстоцена и тезисом о преобладании модулярности? Фодор утверждает, что несмотря на существование некоторых модулярных операций, человеческая познавательная способность представляет собой «универсальную» структуру.

Трудно представить, как универсальная познавательная способность могла быть селекционирована механизмами постепенной дарвиновской эволюции. Фодор полагает, что человечество породила та же причина, что и другие виды живых существ. Но дело в роли естественного отбора в этой эволюции. Когнитивная структура, пристраивающаяся к нейрологической, не была селекционирована. Селекция может воздействовать только на биологические структуры, а когнитивные процессы далеко не вполне детерминированы нейрологической структурой. Эволюционная же психология считает, что когнитивные (модулярные) структуры являются нейрологическими, и отсюда появляется возможность их селекции.

При нынешнем состоянии наших знаний о когнитивной структуре выбор между двумя указанными позициями затруднителен. Любое монокаузальное объяснение представляется неудовлетворительным. Культура – одна из форм взаимодействия между по-

пуляцией и всей экосистемой, где она живет. Поэтому детерминистический подход надо заменить интеракционистским анализом, заключает Шеффер. Это можно пояснить следующим примером.

Одним из главных моментов дифференциации человеческих культур стал переход от охотничье-собираательной экономики к земледельческо-скотоводческой. Это происходило между девятым и третьим тысячелетиями до н. э. в девяти регионах мира (Плодородном полумесяце, Китае, Центральной Америке, Андах, восточных регионах США, западной тропической Африки, Эфиопии и Новой Гвинее). В Западной Европе domestикация началась между седьмым и четвертым тысячелетиями до н. э., благодаря контактам с культурой Плодородного полумесяца. Но некоторые народы не перешли к земледельчеству-скотоводству. Чем это разнообразие объяснить? Натуралистический ответ: главный каузальный фактор находится в экосфере (большем или меньшем числе имеющихся в наличии диких растений и животных, птиц, млекопитающих, подходящих для domestикации, большем или меньшем изобилии растений, которые можно собирать, и животных, на которых можно охотиться, демографической плотностью населения). Ответ культуралистов: решающее значение имеют культурные факторы; от них зависит тип построения социальной идентичности или же онтологии и космологии тех или иных обществ. Объяснение через окружающую среду позволяет объяснить, почему там произошел поворот.

На самом деле, два каузальных ряда взаимосвязаны. Труды по культурной экологии свидетельствуют об этом<sup>196</sup>. Но как экосфера приспособляется своей динамикой к трансформациям, которые заставляют её пережить человек? И среда приспособляется к трансформациям. Успеха всегда добивались те, кто в состоянии развивать в себе интенциональные поведенческие стратегии, согласующиеся со средой.

Итак, на сегодня, несмотря на разработку очень сложных математических моделей, идея гомологии между естественным отбором и отбором культурным, между генетической эволюцией и эволюцией культурной остается по большей части умозрительной. А что остается неоспоримым, так это наличие взаимодействий между генетической эволюцией и культурной. И, возможно, здесь то и заключается настоящий вопрос.

Из сказанного выше следует, что генетическая эволюция должна воздействовать на культурную. Самое мощное взаимодействие между двумя этими рядами фактов обусловлено глубокой зависимостью культурной трансмиссии от успеха генетической трансмиссии. По той же причине каждый фенотипический признак, который одновременно и привлекается для культурной трансмиссии и непосредственно выражает собой некое генетическое ограничение, тем самым отклоняет ход культурной трансмиссии. Вопрос в том, действительно ли культура привлекает фенотипические признаки, прямо выражающие генетические ограничения, по-прежнему вызывает горячие споры. Это спор о генетической основе, которую могут иметь общие умственные ресурсы.

А может ли культура сама воздействовать на генетическую эволюцию? Это происходит в генной инженерии или при экономическом развитии (усвояемость лактозы как генетическое следствие культурной «революции», приручение крупного рогатого скота). Но самые мощные отклоняющие факторы – когда культура воздействует на генофонд – это социальная и институциональная культура. Запретом на инцест, правилами экзогамии и эндогамии, браками по расчету, расовой сегрегацией, нормированием социального спаривания по экономическим критериям в сельской среде и по социальному и культурному уровню она вызывает отклонения в генофонде человеческих сообществ, направляя биологическое размножение согласно культурным императивам. Это свидетельство того, что генетическая и культурная эволюция взаимодействуют, причем в обоих направлениях<sup>197</sup>. Тогда гипотеза о гомологии между ними больше не оказывается исходной гипотезой, позволяющей утвердить вариативность культуры на почве биологической эволюции человечества. Множественная каузальность, а не односторонний детерминизм – ради анализа взаимодействующих факторов и редукционизм – ради признания многоуровневости структуры реальности. Таков смысл переориентации, предлагаемой французским исследователем Ж.-М.Шеффером.

*Сознательные состояния, познание и мировоззрения.* А как разворачивается исследование «недуалистической» концепции в философской антропологии и социально-гуманитарных науках? В тени остаются многие вопросы, в том числе – грозный вопрос о статусе сознательных состояний, сознания. До этого за отправную

точку бралось человечество как особая форма жизни. Задача сегодня, по Шефферу, состоит в том, чтобы спуститься «с мезокосмической точки опоры к сознанию»<sup>198</sup>. По мнению автора книги «Конец человеческой исключительности», сознательные состояния – всего лишь «непостоянная характеристика нескольких редких биологических видов; есть бесконечно больше других видов, которые как будто прекрасно обходятся и без них. Таким образом, вопрос о сознании лишается той драматической важности, какой он неизбежно обладает при “фундиционистском” подходе, где на нем держится вся архитектура познания. Сегодня у нас почти нет средств изучения этого вопроса. Научное изучение фактов сознания делает еще свои первые шаги. Нам остаются лишь одни философские теории, и потому все сводится к типу постановки вопросов, которые принадлежит эпохе, когда мы почти ничего не знали о мозге и его функционировании. Между тем, если научное изучение фактов сознания еще только начинается, изучение мозга и его функционирования в целом сегодня уже достаточно продвинулось вперед, чтоб быть уверенным как минимум в одном: любая теория фактов сознания, исходящая из чего-то иного, чем надежное познание его нейробиологических основ обречено на неудачу»<sup>199</sup>.

Большинство философских исследований, посвященных вопросу о сознательных состояниях, подходит к нему преимущественно с концептуальной или логической точки зрения. Классический подход сводится к тому, что решение проблемы состоит в дефинициальном анализе понятия «сознание», мыслящегося как собственно философский концепт для априорного анализа. Д.Челмерс дает пример такого дуалистского подхода: сознание составляет «нефизическую черту мира»<sup>200</sup>. Аргументация у него априорная: физическая структура Вселенной логически последовательна при отсутствии всякого сознания, т. е., если бы сознания не было, физическая структура мира не изменилась бы. Следовательно, существование сознания есть дополнительный факт, прибавляющийся к миру. Он может быть только нефизическим, ибо, если бы он был физическим, он должен был бы менять что-то в реально существующем физическом мире, а это исключается исходной посылкой. Но этот факт ложен, говорит Шеффер. Несомненно, что нынешний облик Земли в значительной степени представляет собой результат сознательной деятельности рода

человеческого. Посылку Челмерса можно отстаивать, только если принять заранее доказываемый ею тезис, что сознание – нефизическая черта мира.

Другие авторы исходят из философии языка и общепринятого значения термина «сознание». Они ставят своей задачей определить необходимые и достаточные условия, при которых некоторые состояния и процесс представления могут квалифицироваться как сознательные. Но следует ли рассматривать сознание как бодрствующее состояние? Аргумент китайской комнаты Д.Сёрля<sup>201</sup> доказывает, что интенциональность несводима к выполнению ряда операций, подчиняющихся простым синтаксическим правилам, но предполагает наличие некоей смысловой структуры, т. е. внутренних интенциональных состояний, для которых и в силу которых синтаксические ряды обладают значением. Но это еще не доказывает, что верна сама теория Сёрля. Возможно, набор аналитических возможностей не сводится к альтернативе между указанными точками зрения. Сёрль считает, что реально проблему сознательных состояний смогут «разрешить» только труды биологов, нейропсихологов и т. п. И его оппонент Д.Денет согласен с тем, что если и решать проблему сознания, то искать решение надо не на путях философского анализа, а в научных исследованиях. Для Сёрля это биология, для Деннета – когнитивные науки. Ж.Эдельман и В.Тонони<sup>202</sup> пишут, что «сознание – не объект, а процесс». Мыслить сознательные состояния как свойства субстанции или объекта – означает замыкать себя в рамки онтологической проблематики.

Важно отличать проект «биологического натурализма» от редуccionистского проекта. Это касается, прежде всего, вопроса о сознательных состояниях. Главное возражение против натурализма таково: если понимать человеческую идентичность в биологических понятиях, то приходится отрицать специфическую реальность сознательных состояний. Из биологического натурализма неизбежно следует тезис редуccionизма или физикалистского (материалистического) элиминативизма применительно к статусу ментальных состояний. На самом деле это не так. В этом споре искажены, по мнению Шеффера, исходные положения. Обе стороны разделяют предположение: если человек является биологическим существом, то «сознательные состояния» не могли бы образовывать особенную (нередуцируемую) реальность. Но это означает –

уже находиться в дуалистической концептуальной рамке. Когда материалисты утверждают, что если бы сознательные состояния существовали, это могли бы быть только факты «нефизической» природы, познание которых относилось бы к «пониманию», и исключало бы всякие каузальные объяснения. Сознание имело бы только статус, приписываемый ему дуализмом. Современный материалистический редукционизм не разделяет Тезиса; для него нет полюса, который можно было бы противопоставить полюсу «материальности». В то же время они по-прежнему допускают, чтобы их собственную позицию диктовала им дуалистическая схема. Таким образом, на сегодняшний день философское исследование сознательных состояний находится в малоудовлетворительной ситуации. Одновременно существует инфляция философских трудов, посвященных проблеме сознания. Отстаиваемые позиции простираются от радикального элиминативизма (сознание – псевдопонятие, не соответствующее никакой реальности), до неокартезианского субстанциального дуализма (сознание нематериальное единство, взаимодействующее с физическим, телесным миром, а между ними огромное множество промежуточных позиций). По мнению Шеффера, следует вежливо, но твердо отказаться от онтологического поединка, к которому призывает нас философская литература.

Не следует связывать вопрос о человеческой идентичности с вопросом о «сознании»<sup>203</sup>. Постановка его была связана с Тезисом, с гносеоцентризмом. Он основан на непонимании многофункционального характера состояний, связанных с представлениями, а значит – на непонимании отношения человека к себе и миру. Но представления на самом деле многофункциональны. Это надо рассматривать как особую реальность и не задавать вопрос о его познавательной ценности, иначе мы получим познавательный тупик. Но всякая успешная психическая жизнь связана с поддержанием некоторых иллюзий, особенно за собственный счет. Но Тайлор и Браун показали, что поддерживать позитивные иллюзии насчет себя – отнюдь не патологический признак, а признак психического здоровья<sup>204</sup>. Здоровые люди систематически склонны видеть себя самих в ирреалистически позитивном свете, считать, что они лучше, чем в действительности, контролируют внешние события и в состоянии предвидеть более благоприятное будущее, чем это оправдывают обстоятельства. Депрессивные люди склонны к пес-



симизму, а недепрессивные – к оптимизму (для них характерен позитивный уклон). Такая переоценка себя играет важнейшую роль в области действия. Возрастают иллюзии субъекта относительно своих способностей. Позитивное значение ложных представлений, их мотивирующую функцию, но и само понятие адекватного представления нельзя использовать как нулевое решение при характеристике человеческих представлений к тому, что в них представляется. Представление – компромисс между требованиями адекватности и другими внутренними требованиями. Чем сложнее некая ментальная структура, тем больше возрастает число возможных источников дестабилизации. Рост пластичности и адаптивности – в умножении взаимосвязей между представлениями и в развитии эндогенных видов ментальной активности. Правда, при этом умножается риск конфликтов между представлениями и состояниями психической напряженности. Жизненно важно, чтобы мы не только обладали адекватным представлением о мире, где мы живем, но и имели возможность обустроить пригодный для жизни «внутренний мир». В самом деле, в отсутствие такого внутреннего равновесия нас захлестнут эндогенные конфликты, сделав неспособными реагировать на внешний мир.

Такая многофункциональность представлений выражается в факте, что в человеческих обществах вновь и вновь развертываются сцены напряженности между мировоззрениями, которые служат людям поддержкой, позволяют им чувствовать себя в привычном мире, а также эмпирическими знаниями относительно того мира, где они живут и умирают. Шеффер предлагает гипотезу: такая напряженность конститутивна для нашей душевной жизни, а потому тщетно было бы пытаться её устранить<sup>205</sup>. В этом смысле и Тезис – одно из многих «мировоззрений», позволяющих нам примиряться с жизнью.

Мировоззрение – всегда некое наглядное и глобальное представление о мире. Оно происходит из вопрошания о сущем, но само оно не вопрошает о действительности: «это ответ на вопросы, которые были забыты». Оно семантически *заполняет* поле возможных опытов и тем самым получает иммунитет от реальности. Хотя оно не врожденно, а благоприобретено, но не вырабатывается индивидом в ходе когнитивных взаимодействий с миром, а передается ему (через культурную традицию, к которой он принадлежит) в форме *замкнутой системы*, якобы образующей общую рамку

этих взаимодействий. По своей функции мировоззрение дает индивиду *оправдание* действительности. Хотя в нем и содержатся каузальные объяснения – о происхождении мира, о его составе, о происхождении и судьбе человека, о социальной организации и т. д. Это напоминает этиологические мифы, функция которых – делать действительность приемлемой (для нас), подобно тому, как рассказывание басни служит оправданием какой-нибудь житейской максимы об осмотрительном и нравственном поведении. Таким образом, любые мировоззрения лишь во вторую очередь обладают истинностной функцией. *Главным образом они служат для поддержания нашей внутренней идентичности в стабильном состоянии*<sup>206</sup>. И они делают это, создавая такое представление о мире, которое хоть и отсылает к реальному миру, но умеет в значительной мере избегать «вредного» наложения с экзогенным опытом. Тем самым они отчасти оберегают нас от аффективных колебаний между эйфорическими и дисфорическими состояниями. А они неизбежно возникали бы из-за непрестанно меняющегося соотношения между содержанием экзогенного опыта и нашими эндогенными потребностями или желаниями. А это могло бы вызывать в наших представлениях состояние перманентного стресса. Функция таких верований – эндотелическая – это средство стабилизации нашего психического мира. Поэтому малооправданны попытки измерять их приемлемость в терминах верности или ложности.

Из функционального различия между двумя моделями приобщения к действительности для многих вытекает чувство смыслового дефицита, неотъемлемо присущего миру. Это вызывает чувство неполноты и непрозрачности. Впечатление, что реальность обладает какой-то бытийной нехваткой, неполноценностью, вытекает из вновь и вновь переживаемой нами невозможности совместить сущее с желаемым. Оно питается тем обстоятельством, что действительность не создана по нашей мерке, т. к. мы знаем о ней отрывочно, а от каждого нового знания тянется тенью какая-то новая неведомая область, все время фрустрирующая нашу потребность в основополагающем объяснении. Но действительность не создана по нашему образу. А поскольку человек воздействует на мир посредством интенциональной каузальности, он невольно проецирует такого же рода каузальность и на все сущее, на Вселенную, с которой можно поддерживать отношения диалога.

Свойственная каждому мировоззрению функция оправдания ведет к тому, что «родным» полем его манифестации являются не «теоретические представления, а ритуальные действия и символическая реальность. Вообще, важнейшая функция мировоззрений относится к области мудрости и житейской гигиены, а не теоретических доктрин. Поэтому всяческие попытки цензурировать знания не очень эффективны с точки зрения сохранения дестабилизируемого ими мировоззрения. Нужно четко понимать, что при конфликте мировоззрения с эмпирическим знанием исключено разрешение, наиболее распространенное при конфликтах между двумя мировоззрениями или верованиями, относящимися к сфере эмпирических знаний, а именно замена одного другим. Напряжение между двумя типами представлений не есть постоянная величина: оно меняется в зависимости от типа знаний, а также и от мировоззрений, служащих нам для ободрения жизни. Следовательно, если с развитием научных знаний в нашей культуре возник столь острый кризис, то это не фатально. Конечно, наши фундаментальные способы видеть мир никогда не бывают сознательно-волевыми построениями. Но они передаются, лишь проходя через индивидуальные фильтры. Такие фильтры особенно действенны в кризисные моменты, когда мировоззрения перестают быть самоочевидными для индивидов. По всей видимости, один из таких моментов, фазу нестабильности, «режим с обострением», мы сейчас переживаем.

Подводя итоги, можно отметить, что программа натурализации человеческой природы в том виде, в каком её предлагает Ж.-М.Шеффлер, позволила не только уточнить постановку проблем сознания и познания. Ясно продемонстрировано, что в основе современных биологических вопросов, касающихся человека, находится философская проблематика. Решение проблемы места человека в мире не может обойтись без анализа современного общества как сложного самоорганизующегося целого, нуждающегося в понятийном аппарате и методологическом инструментарии междисциплинарных исследовательских программ. Правда, сам автор обсуждает эту тему по касательной. Однако программа натурализации органично вписывается в синергетическое мышление как путь к становлению и познанию целостного человека.

## Заключение

Анализ проблем в монографии показывает, что единый дискурс о человеке невозможен. Авторы не могли не обратить внимания на настойчиво повторяющийся призыв многих исследователей отказаться от идеализации человека. В самой общей постановке эта тема не вызывает возражений.

Фундаментальной основой человеческой идентичности в истории философии считался человеческий дух, душа, которые как раз и выражали богоподобие человека. В прошлом веке, начиная с психоанализа, самоидентичность человека обозначалась прежде всего через тело. Однако именно тело подвергается сегодня радикальной реконструкции. Оно вообще перестает идентифицировать человека. Эту особенность современного сознания подметил еще Роберт Шекли. В романе «Корпорация “Бессмертие”» он описал явление, которое назвал трансплантом. Итак, главный персонаж романа после автомобильной катастрофы, которая привела к смерти, оказывается в сравнительно недалеком будущем потребительского общества, в XXII веке. Корпорация «Бессмертие» сочла возможным переселить его душу в другое тело. Так была отвергнута смерть, которая всегда считалась древней привилегией человека.

Некий житель планеты объясняет: «Трансплант – это новая игра, при которой участники меняются местами. Может быть, ты устал от жизни? Думаешь, что испытал все удовольствия? Не торопись с выводами, пока не попробовал трансплант. Видишь ли, фермер, знающие люди утверждают, что обычный секс – это слишком скучно. Пойми меня правильно, он хорош для птичек, пчелок, зверей и прочих существ, у которых мало воображения. Он все еще волнует их простые звериные сердца, и можем ли мы винить их в этом? Да и для размножения секс остается главным и лучшим средством. Но если хочешь получить настоящее удовольствие, попробуй трансплант. Трансплант – игра демократическая, ребята. Она дает нам возможность переселиться в тело кого-то другого и испытать его ощущения. Она даже поучительна и продолжается там, где заканчивается секс. Тебе хотелось когда-нибудь побывать на месте темпераментного латинянина и испытать его чувства, приятель? Трансплант предоставляет такую возможность.

Тебе не приходило в голову, что испытывает настоящий садист. Опять же обратись к транспланту. И ты сумеешь испытать еще много разных ощущений, очень много! Например, зачем всю жизнь оставаться мужчиной? Ты уже сумел доказать свою мужественность, зачем еще понапрасну стараться? Разве не интересно некоторое время побыть женщиной, а? С помощью транспланта можно пережить потрясающе приятные моменты в жизни наших специально подобранных очаровательных девочек.

При транспланте ты не смотришь, нет, ты сам находишься внутри того тела, которое выбрал, ощущаешь движение мускулов, трепет нервов, все его восхитительные эмоции. Представь себе, фермер, что ты превратился в тигра и гонишься за тигрицей в период спаривания, а? У нас есть тигр, и тигрица тоже. Неужели тебе никогда не хотелось испытать ощущения садиста, некрофила, фетишиста и других. Трансплант поможет тебе. Наш каталог тел, в которых можно оказаться, разнообразнее энциклопедии<sup>207</sup>.

Так в романе отражена общая тенденция современной реконструкции человека. Она не связана с духовным преображением индивида. Напротив, речь идет об эксплуатации низменных потребностей, способных принести удовольствие человеку. «Удовлетворяйте все свои желания, каждую похоть, загляните в свои самые черные глубины. Живите на всю катушку и умирайте тоже так же. Все словно сошло с ума. Фанатики основывали клубы мучений, общества пыток, создавали энциклопедии страданий и боли. Они коллекционировали пытки подобно тому, как домашние хозяйки собирают кулинарные рецепты. Во время каждого собрания такого клуба один из его членов добровольно становился жертвой, и его убивали самым страшным и мучительным способом. Им хотелось испытать все – абсолютное наслаждение и абсолютную муку»<sup>208</sup>.

Таким образом, в философскую антропологию входят новые темы.

# Примечания

## Введение

- <sup>1</sup> См.: Социокультурная антропология. История. Теория. Методология. Энцикл. словарь. М., 2012.
- <sup>2</sup> *Гуревич П.С.* Феномен дебиологизации человека // Человек в единстве социальных и биологических качеств / Отв. ред. А.А.Гусейнов; Ред.-сост. Г.Л.Белкина. М., 2012. С. 75–89.
- <sup>3</sup> *Бердяев Н.А.* О человеке, его свободе и духовности. Избр. тр. М., 1999. С. 40.

## Глава 1.

- <sup>4</sup> *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. М., 2006. С. 89–90.
- <sup>5</sup> *Нанси Ж.-Л.* Нанси Жан-Люк // Современная западная философия. М., 1998. С. 268.
- <sup>6</sup> *Смирнов С.А.* Антропология перехода (<http://www.antropolog.ru/doc/persons/smironov/smironov2>).
- <sup>7</sup> *Филитович А.В., Семенова В.Н.* Послесловие // Новейший философский словарь. Постмодернизм. Минск, 2007. С. 792.
- <sup>8</sup> *Dewey John.* Human Nature // Encyclopedia of the Social Sciences. N.Y., 1946.
- <sup>9</sup> *Ортега-и-Гассет Х.* История как система. М., 2008.
- <sup>10</sup> *Иггерс Г., Янг Э.* Глобальная история современной историографии. М., 2012.
- <sup>11</sup> *Делёз Ж.* Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Пер. с франц. М., 2001.
- <sup>12</sup> *Кант И.* Лекции по этике. М., 2005. С. 128–129.
- <sup>13</sup> *Дубровский Д.И.* Проблема добродетельного обмана // О праве лгать / Под ред. Р.Г.Апресяна. М., 2011. С. 308.
- <sup>14</sup> *Кант И.* Основы метафизики нравственности. М., 1999. С. 824.
- <sup>15</sup> См.: *Гуревич П.С.* Антропологическое учение Канта // Спектр антропологических учений. Вып. 3 / Отв. ред. П.С.Гуревич. М., 2010.
- <sup>16</sup> *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 346.
- <sup>17</sup> *Батай Ж.* Литература и зло. М., 1994. С. 14.
- <sup>18</sup> *Бубер М.* Два образа веры. М., 1999. С. 204.
- <sup>19</sup> *Гуревич П.С.* Философское постижение человека. Проблемы, тенденции и новые темы философской антропологии. LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011. С. 9.
- <sup>20</sup> *Ницше Ф.* Полное собр. соч. Т. 12. С. 467–468.
- <sup>21</sup> *Батай Ж.* О Ницше. М., 2010.
- <sup>22</sup> *Ясперс К.* Общая психопатология. М., 1997. С. 140.
- <sup>23</sup> *Батай Ж.* О Ницше. М., 2010. С. 11.
- <sup>24</sup> О праве лгать / Под ред. Р.Г.Апресяна. М., 2011.

- 25 *Кузьмина Т.А.* Нельзя, потому что нельзя // О праве лгать / Под ред. Р.Г.Апресяна. М., 2011. С. 371.
- 26 *Бубер М.* Два образа веры. М., 1999. С. 243.
- 27 *Франкл В.* Психотерапия на практике. СПб., 2000. С. 19–20.
- 28 *Кузьмина Т.А.* Нельзя, потому что нельзя // О праве лгать / Под ред. Р.Г.Апресяна. М., 2011. С. 371.
- 29 *Марсель Г.* Опыт конкретной философии. М., 2004. С. 114–115.
- 30 *Кузьмина Т.А.* Нельзя, потому что нельзя // О праве лгать / Под ред. Р.Г.Апресяна. М., 2011. С. 367.
- 31 *Бердяев Н.А.* О человеке, его свободе и духовности. Избр. тр. М., 1999. С. 40.

## Глава 2.

- 32 См.: *Гуревич П.С.* Антропологическое учение Канта // Спектр антропологических учений. Вып. 3 / Отв. ред. П.С.Гуревич. М., 2010.
- 33 *Гульга А.В.* Философская антропология Вильгельма фон Гумбольдта // *Гумбольдт В. фон.* Язык и философия культуры. М., 1985.
- 34 Там же. С. 9–10.
- 35 Там же. С. 161.
- 36 Там же. С. 335.
- 37 *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 2. М., 1994. С. 128.
- 38 Там же. С. 331.
- 39 Там же.
- 40 Там же. С. 180.
- 41 См. об этом подробнее: *Гуревич П.С.* Философское толкование человека. М., 2011.
- 42 *Гумбольдт В.* Язык и философия культуры. М., 1985. С. 180.
- 43 Что такое идеальное государство? Круглый стол // Вестн. аналитики. 2011. № 4(46). С. 106–129.
- 44 *Гумбольдт В.* Язык и философия культуры. М., 1985. С. 28.
- 45 Там же.
- 46 Там же. С. 136.
- 47 Там же. С. 50.
- 48 Там же. С. 132.
- 49 Там же. С. 200.
- 50 Там же. С. 324.
- 51 Там же. С. 291.
- 52 Там же. С. 374.
- 53 Там же. С. 376.
- 54 Там же. С. 144.
- 55 Там же. С. 283.
- 56 Там же. С. 39.

### Глава 3.

- 57 Гуревич П.С. Проблема целостности человеческого существования. М., 2004. С. 24.
- 58 См.: Бибихин В.В. Послесловие переводчика // *Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни.* М., 2000; Хевеши М.А. Толпа, массы, политика: Историко-философский очерк. М., 2001; Хейфец М.Р. Ханна Арендт судит XX век. М.–Иерусалим, 2003.; Ямпольский М.Б. Сообщество одиночек: Арендт, Беньямин, Шолем, Кафка. М., 2004; *Bernstein R. Hannah Arendt and the Jewish Question.* Cambridge, 1996; *Gubman B. I. Kant and H. Arendt's Anthropology – Akten des IX Internationalen Kant-Congress.* Berlin, 2001. Bd.; *Canovan M. Hannah Arendt. A Reinterpretation of her political thought.* Cambridge, 1992; *Dostal R. Judging Human action: Arendt's Appropriation of Kant // Review of Metaphysics.* 1984. Vol. 37; *Habermas J. Hannah Arendt: On the Concept of Power // Philosophical-Political Profiles: Essays in a Pragmatic Mode.* Cambridge, 1986; *Heller A. Hannah Arendt on Vita Contemplativa // Philosophy and Social Criticism.* 1987. Vol. 12. № 4; *Jonas H. Acting, Knowing, Thinking: Cleaning from Hannah Arendt's Philosophical Work // Social Research.* 1977. № 44; *McGowan J. Hannah Arendt: An Introduction.* L., 1998; *Passerin d'Entreves M. The Political Philosophy of Hannah Arendt.* L., 1994; *Villa D.R. Arendt and Heidegger. The Fate of the Political.* Princeton, 1996.
- 59 *Arendt H. The Human Condition.* Chicago, 1989. P. 235.
- 60 *Arendt H., Jaspers K. Correspondence. 1926–1969.* N.Y., 1992. P. 308.
- 61 *Arendt H. The Human Condition.* Chicago, 1989. P. 155.
- 62 *Ibid.* P. 177.
- 63 *Arendt H., Jaspers K. Correspondence. 1926–1969.* N.Y., 1992. P. 160.
- 64 Речь идет о А.Эйхмане – сотруднике гестапо, непосредственно ответственном за массовое уничтожение евреев.
- 65 *Arendt H. «The Crisis of Culture: its Social and Political Significance», in Between Past and Future.* N.Y., 1993. P. 219–222.
- 66 *Arendt H. The Life of the Mind. One-Volume Edition. Vol. I.* N.Y., 1978. P. 19.
- 67 *Ibid.* P. 27.
- 68 *Кант И. Собр. соч.: В 6 т. Т. 3.* М., 1964. С. 348.
- 69 *Arendt H. The Life of the Mind. One-Volume Edition. Vol. I.* N.Y., 1978. P. 63.
- 70 *Ibid.* P. 187.
- 71 *Ibid.* P. 208.
- 72 *Arendt H. The Life of the Mind. One-Volume Edition. Vol. II.* N.Y., 1978. P. 149.
- 73 *Кант И. Собр. соч.: В 6 т. Т. 5.* М., 1966. С. 115.
- 74 *Arendt H. Lectures on Kant's Political Philosophy.* Chicago, 1982. P. 81.
- 75 *Ibid.* P. 63.
- 76 *Ibid.* P. 75.



#### Глава 4.

- 77 Так, А.Кёстлер именовал человека «ошибкой эволюции», у Гелена и Шелера встречаются такие формулировки, как «биологически недостаточное существо», «больной зверь», «дилетант жизни» и т. п.
- 78 См.: Демоз Л. Психоистория. Ростов н/Д., 2000; Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. (Проблемы палеопсихологии). М., 1974 и др.
- 79 Эта задача далеко не всем оказалась по силам, о чем свидетельствует факт вымирания ряда родственных человеку видов и подвидов гоминид. См.: Оно С. Генетические механизмы прогрессивной эволюции. М., 1973.
- 80 Понятие самоорганизации здесь используется в широком контексте, не предполагающим обязательного соотношения с синергетикой.
- 81 Древнейшие каменные артефакты относятся к 2,63-2,58 млн а 2,3 млн лет назад *Kenyanthropus rudolfensis* уже создавал типичную для олдувая каменную индустрию.

#### Глава 5.

- 82 Адорно Т.В. Негативная диалектика / Пер. с нем. Е.Л.Петренко. М., 2003. С. 56.
- 83 Там же. С. 46.
- 84 См.: там же. С. 28.
- 85 Там же. С. 41.
- 86 См.: там же. С. 305.
- 87 Там же. С. 51.
- 88 См.: там же. С. 146.
- 89 Там же. С. 147.
- 90 Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика просвещения. Философские фрагменты / Пер. с нем. М.Кузнецова. М.–СПб., 1997. С. 32.
- 91 Там же. С. 39.
- 92 См.: Давыдов Ю.Н. Социоцентрическая диалектика неомарксизма // Идеалистическая диалектика в XX столетии: (Критика мировоззренческих основ неомарксистской диалектики). М., 1987. С. 206, 209.
- 93 Адорно Т.В. Негативная диалектика. С. 15.
- 94 Адорно Т.В. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии / Пер. с нем. Е.В.Борисов. М., 2011. С. 112.
- 95 Адорно Т.В. Негативная диалектика. С. 97.
- 96 Там же. С. 113.
- 97 Там же. С. 87.
- 98 Там же. С. 138.
- 99 Там же. С. 358.
- 100 Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. С. 30.
- 101 Адорно Т.В. Негативная диалектика. С. 148.
- 102 Там же. С. 323.

- 103 *Адорно Т.В.* Проблемы философии морали / Пер. с нем. М.Л.Хорькова. М., 2000. С. 20.
- 104 *Адорно Т.В.* Негативная диалектика. С. 116.
- 105 *Хоркхаймер М., Адорно Т.В.* Диалектика просвещения. Философские фрагменты. С. 78.
- 106 Там же. С. 283.
- 107 *Адорно Т.В.* Негативная диалектика. С. 310.
- 108 *Хоркхаймер М., Адорно Т.В.* Диалектика просвещения. Философские фрагменты. С. 259.
- 109 *Адорно Т.В.* Негативная диалектика. С. 195.
- 110 *Хоркхаймер М., Адорно Т.В.* Диалектика просвещения. Философские фрагменты. С. 68.
- 111 Там же. С. 23.
- 112 См.: *Адорно Т.В.* Жаргон подлинности. О немецкой идеологии / Пер. с нем. Е.В.Борисов. М., 2011. С. 159.
- 113 *Адорно Т.В.* Проблемы философии морали / Пер. с нем. М.Л.Хорькова. М., 2000. С. 67.
- 114 *Хоркхаймер М., Адорно Т.В.* Диалектика просвещения. Философские фрагменты. С. 75.
- 115 *Адорно Т.В.* Негативная диалектика. С. 324.
- 116 Подробнее см.: *Фатенков А.Н.* Идиллия гуманизма и реалии человечности // Человек. 2009. № 4. С. 32–47.
- 117 *Адорно Т.В.* Жаргон подлинности. О немецкой идеологии. С. 69.
- 118 Там же. С. 78–79.
- 119 *Адорно Т.В.* Проблемы философии морали. С. 201.
- 120 Там же. С. 194.

## Глава 6.

- 121 См.: *Трунов Д.Г.* Введение в феноменологию самопознания. Пермь, 2008; *Трунов Д.Г.* Феноменология самопознания: регионы самобытия. Пермь, 2011.
- 122 Прежде всего речь идет о терминологической базе, разработанной Э.Гуссерлем в первом томе «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии».
- 123 Обоснование концепта «сейчас-сущее» см.: *Трунов Д.Г.* Феноменология самопознания: регионы самобытия. С. 8–15.
- 124 Феноменологический анализ рефлексии см.: *Трунов Д.Г.* Введение в феноменологию самопознания. С. 50–86.
- 125 *Плеснер Х.* Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии / сост. и послесл. П.С.Гуревича. М., 1988. С. 123–125.
- 126 *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 94.
- 127 О *метарефлексии* как возможности наблюдения за рефлексивным «Я» см.: *Трунов Д.Г.* Введение в феноменологию самопознания. С. 84–86.
- 128 *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 243.
- 129 Имеется в виду работа «Сознание и его собственник»; см.: *Шпет Г.Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 108–197.

- <sup>130</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999. С. 84.
- <sup>131</sup> В некоторой степени с множественностью продуктивного «Я» мы встречаемся в сновидениях и других измененных состояниях сознания.
- <sup>132</sup> Самосознание включает «свои» точки зрения и «чужие», «привычные» и «непривычные», «старые» и «новые», однако в любом случае в *естественной установке* есть одна «главная» точка зрения – назовем её «*точкой самоидентичности*», – с позиции которой утверждается эмпирическое «Я». Отличие этой точки зрения от других заключается в том, что в естественной установке точка самоидентичности не ощущается именно как «точка зрения», поскольку она является трансцендентальным основанием, «неосознаваемым» экзистенциальным а priori, с позиции которого полагается самобытие. В естественной установке выбор точки зрения априорен и остается – почти в буквальном смысле – «за кадром». Отсюда драматическое отношение к изменению «взгляда на себя» в результате каких-либо событий, такое изменение рефлексивной позиции может восприниматься как «внутреннее перерождение». Хотя в свете феноменологической рефлексии все эти изменения видятся как переходы от одного рефлексивного основания к другому, или – что тоже самое – от одного образа эмпирического «Я» к другому.
- <sup>133</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999. С. 90.
- <sup>134</sup> Обычно *совокупное* эмпирическое «Я» наполнено разного рода внутренними «конфликтами» или «консensusами», что феноменологически переживается в форме внутренних противоречий, сомнений, борьбы с самим собой или, напротив, внутреннего примирения и согласия.
- <sup>135</sup> В то же время единство тела как *физического объекта* вовсе не исключает изначальной множественности, лежащей в основе феноменальной телесности (телесного самовосприятия). О феноменальных модусах телесного бытия см.: Трунов Д.Г. Феноменология самопознания: регионы самобытия. С. 62–110.
- <sup>136</sup> На особое значение *памяти* в «собирании» «Я» указывал еще Августин в «Исповеди» (X, XIV, 21). **О роли памяти в становлении исторического самобытия** см.: Трунов Д.Г. Феноменология самопознания: регионы самобытия. С. 54–57.
- <sup>137</sup> О «плюсах» и «минусах» местоимения «Я» и социальных имен как инструментов эго-синтеза см.: Трунов Д.Г. Введение в феноменологию самопознания. С. 204–213.
- <sup>138</sup> Эта интерпретация восходит к трактату Варрона «De lingua latina» (6, 43), где *cogitare* (думать) объясняется через *cogendo* (собирать).
- <sup>139</sup> Лат. *individuum* означает «неделимый».

## Глава 7.

- <sup>140</sup> Подробнее об этих терминологических нюансах см.: Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003. С. 10–11, 13.

- 141 *Маркс К.* Письма из «Deutsch–Französische Jahrbücher». Письмо к Руге, сент. 1843 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 380.
- 142 См.: *Эпштейн М.* De'but de siecle, или От пост- к прото-. Манифест нового времени // *Знамя.* 2001. № 5.
- 143 Чтобы исключить неправильное толкование связки «постмодерн-постмодернизм», подчеркну с определенностью следующее: я считаю постмодернизм самым ярким, хотя и не исчерпывающим, теоретическим выражением эпохи постмодерна – постмодерными, в принципе, могут быть и другие концепции.
- 144 *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 403.
- 145 *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996. С. 40.
- 146 Проективный философский словарь: Новые термины и понятия / Под ред. Г.Л.Тулчинского и М.Н.Эпштейна. СПб., 2003. С. 238.
- 147 *Плеснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004. С. 254–255.
- 148 *Делёз Ж.* Фуко. М., 1998. С. 170.
- 149 *Эко У.* Когда на сцену приходит Другой // *Эко У.* Пять эссе на темы этики. СПб., 2000. С. 15.
- 150 Цит. по: Постмодернизм. Энциклопедия. Минск, 2001. С. 198–199.
- 151 *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2007. С. 554.
- 152 См.: *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 53, 154.

## Глава 8.

- 153 *Сартр Ж.-П.* Трансценденция Эго. набросок феноменологического описания. М., 2011.
- 154 Там же. С. 11.
- 155 Там же. С. 18.
- 156 *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000.
- 157 *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 118.
- 158 *Ясперс К.* Философия. Кн. 2. Просветление экзистенции. М., 2012. С. 425–426.
- 159 Там же. С. 426.
- 160 Там же. С. 431.
- 161 Там же. С. 433.
- 162 См.: Пути за пределы эго: трансперсональная перспектива / Под ред. Р. Уолша и Ф.Воон. М., 1996; *Козлов В.В.* Трансперсональная психология. М., 2010.
- 163 См.: *Маслоу А.Г.* Дальние пределы человеческой психики. СПб., 1999; Пути за пределы эго: трансперсональная перспектива / Под ред. Р.Уолша и Ф.Воон. М., 1996.
- 164 См.: *Гроф С.* Надличностное видение. М., 2004; *Гроф С.* Путешествие в поисках себя. М., 2008.
- 165 См.: *Ассаджоли Р.* Психосинтез: теория и практика. М., 1994.
- 166 *Резник Ю.М.* Люди и время, которое они выбирают. Герои и антигерои // *Личность. Культура. Общество.* 2012. Т. XIV. Вып. 1 (№ 69–70). С. 9–19.

- <sup>167</sup> Ясперс К. Общая психопатология. М., 2007. С. 40.
- <sup>168</sup> См.: Маслоу А.Г. Дальние пределы человеческой психики. СПб., 1999. С. 282.
- <sup>169</sup> См.: Юнг К. Психология бессознательного / Пер. В.М.Бакусева и А.В.Кричевского. М., 1994. С. 74–165.
- <sup>170</sup> См.: [http://slovari.yandex.ru/dict/hystory\\_of\\_philosophy/article/if/if-0216.htm?text](http://slovari.yandex.ru/dict/hystory_of_philosophy/article/if/if-0216.htm?text).
- <sup>171</sup> Как известно, термин «конфигурация» характеризует взаимное расположение предметов или их частей. В отличие от системы как совокупности элементов, образующих благодаря интегрирующему фактору целостное единство, конфигурация не предполагает доминирования какого-либо фактора или единственной силы. Она представляет собой слабый или «мягкий» тип связей между частями какого-либо образования. В ней отсутствует единый управляющий или координирующий центр, определяющий характер связей между этими частями или элементами раз и навсегда. Этот центр постоянно смещается или меняет расположение, расширяя репертуар и творческие возможности индивидуальных участников, составляющих конфигурацию.
- <sup>172</sup> См.: Маслоу А.Г. Дальние пределы человеческой психики. СПб., 1999. С. 282.
- <sup>173</sup> См.: Там же. С. 70–71.

## Глава 9.

- <sup>174</sup> Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986; Борзенков В.Г. Жизнь и ценности. К обоснованию современного натурализма // Жизнь как ценность. М., 2000; Мелехова О.М. Человек в нестабильном мире // Синергетическая парадигма: человек и общество в условиях нестабильности. М., 2003. С. 254–265.
- <sup>175</sup> Горбачев В.В. Концепции современного естествознания: учебник для вузов. М., 2003. С. 511.
- <sup>176</sup> Блюменфельд Л.А. Решаемые и нерешаемые проблемы биологической физики. М., 2002. С. 150.
- <sup>177</sup> Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности / Пер. с фр. С.Зенкина. М., 2010.
- <sup>178</sup> Там же. С. 11.
- <sup>179</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С. 20.
- <sup>180</sup> Там же. С. 29.
- <sup>181</sup> Там же. С. 51.
- <sup>182</sup> Merleau-Ponty M. La Nature. Notes du College de France. P., 1994. P. 175.
- <sup>183</sup> Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. С. 114.
- <sup>184</sup> Bowler P. Theories of Human Evolution: A Century of Debate. Baltimore, Oxford, 1989.
- <sup>185</sup> Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. С. 168.
- <sup>186</sup> Там же. С. 170.
- <sup>187</sup> Такого рода позиция представлена в учебнике: Гуревич П.С. Культурология. М., 2008, где подчеркивается идея, что гуманитарно-культурные ценности необходимы для человеческого рода, общества и отдельного человека.

- 188 Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. С. 190.
- 189 Gehlen A. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellungen in der Welt. Fr. a/M., 1971. S. 39.
- 190 Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. С. 195.
- 191 Там же. С. 201.
- 192 Цит. по: Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. С. 228.
- 193 Searle J. The Construction of Social Reality, Harmondsworth, Middlesex, Penguin-books, 1995.
- 194 В действительности, культурных фактов больше, чем их называют Парсонс и Кребер. Это и материальная, и социальная, и институциональная, и нормативная, и символическая культуры.
- 195 Шеффер ссылается на его книгу: Fodor Jerry A. Representations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science. Cambridge (Mass.), 1981.
- 196 Bennet D.W. Northern Plainsmen. Adaptive Strategy and Agparian Lief? Arlington Heights, Ill. 1976.
- 197 Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. С. 289.
- 198 Там же. С. 291.
- 199 Метлов В.И. Мозг и мысль. Революция когнитивных наук // Наука и её методы накануне XXI столетия. М., 2004. С. 289–326.
- 200 Chalmers D. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. Oxford Univ. Press, 1996.
- 201 Он ставит мысленный эксперимент: человек, не знающий китайского языка, заперт в комнате, где в коробках сложены китайские идеограммы (база данных); снаружи ему передают серии идеограмм (задачу для выполнения); у него есть сборник правил, указывающий, что делать при получении определенной серии идеограмм (программа); получив такую серию, он заглядывает в книгу и применяет соответствующее этой серии правило манипуляции идеограммами, затем он передает сформированную серию людям, находящимся вне комнаты (результат коммутационной операции); внешне он ведет себя как понимающий по-китайски, т. к. его ответы корректны).
- 202 Edelman G., Tononi G. Comment la matiere deviant conscience Editions Odile Jacob, 2000.
- 203 Гуревич П.С. Приключения имиджа. Введение. М., 1991; Гуревич П.С. Философия культуры. Гл. Механизмы идентификации. М., 2000.
- 204 Taylor S., Brown J. Positive Illusions and Well-Being Revisited. Separating Fact from Fiction // Psychological Bulletin. Vol. 116. 1994. P. 21–27.
- 205 Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М., 2010. С. 307.
- 206 Там же. С. 308.

### Заключение

- 207 Шекли Р. Корпорация «Бессмертие». Рассказы. М., 2000.
- 208 Там же. С. 53–54.

## Содержание

Введение .....	3
----------------	---

### **ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КЛАССИКА О ЧЕЛОВЕКЕ**

Глава 1. Исчезла ли сущность человека? (П.С. Гуревич).....	6
Глава 2. Сравнительная антропология В.Гумбольдта (Э.М. Спирова) .....	24
Глава 3. Наследие И.Канта и антропология Х.Арендт (Б.Л.Губман).....	41

### **ЧАСТЬ ВТОРАЯ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

Глава 4. Макроэволюционные аспекты антропогенеза (А.А.Пелипенко).....	51
Глава 5. Тягота идентичности: человеческая ситуация в негативной диалектике Т.Адорно (А.Н. Фатенков).....	64
Глава 6. Множественное «Я»: феноменологическое исследование генезиса и структуры (Д.Г.Трунов).....	82

### **ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ПОСТМОДЕРНА**

Глава 7. <i>Homo postmodernus</i> как социально-исторический феномен (П.Г.Гречко).....	99
Глава 8. Человек как субъект трансперсональности (Ю.М.Резник) .....	113
Глава 9. Проект нового натурализма в исследованиях человека: проблемы сознания и мировоззрения (Р.М.Алейник).....	139
Заключение .....	156
Примечания .....	158

Научное издание

## **Спектр антропологических учений Выпуск 5**

*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 05.02.13.

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

Усл. печ. л. 10,5. Уч.-изд. л. 8,51. Тираж 500 экз. Заказ № 002.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:  
<http://iph.ras.ru/arhive.htm>