

**Российская Академия Наук
Институт философии**

П. С. Гуревич

ПРОБЛЕМА ЦЕЛОСТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

**Москва
2004**

УДК 300.372
ББК 15.56
Г 95

В авторской редакции

Рецензенты

доктор филос. наук *Л.П. Буева*
доктор филос. наук *В.С. Семенов*
доктор филос. наук *Ю.В. Еремин*

Г 95 **Гуревич П. С.** Проблема целостности человека. — М., 2004. — 178 с.

Можно ли целостно толковать тот или иной предмет, который сам по себе не является унитарным, единым, неразрозненным? Что такое целостность и цельность? Целостен ли человек? Автор показывает, что в истории философии были разные ответы на эти вопросы. Проблема целостности человека — это не вопрос о комплексном изучении человека. Это проблема его существования, бытия, предназначения в мире. Быть целостным — это означает обрести полноту существования, раскрыть человеческий потенциал. Целостность не задана человеку, она обретается им. Автор освещает такие вопросы философской антропологии, как человеческая природа, человеческое бытие, модусы человеческого существования, авантюры человеческого саморазвития.

ISBN 5-201-02108-5

© Гуревич П.С., 2004
© ИФ РАН, 2004

Введение

Человек — особый род сущего, субъект социального процесса, творец культуры, исторического развития. Человек — биосоциальное существо (представитель *homo sapiens*), генетически связанное с другими формами жизни, выделившееся из них благодаря способности производить орудия труда, создавать символы, обладающее членораздельной речью, мышлением и сознанием, нравственно-этическими качествами.

Современная философия выделяет существенные черты, отражающие своеобразие человека как земного творения: его бытие социально; он обладает разумом и представлениями о ценностях; он постоянно развивается; взаимоотношение между сознанием и бессознательным достигает в нем драматического напряжения; ему присуща общительность; он возвышается над природным царством.

Философская антропология — это раздел философии, в котором изучается человек как особый род сущего, осмысливаются проблемы человеческой природы и человеческого бытия, анализируются модусы человеческого существования, выявляется потенциал антропоцентрической картины мира.

Современная философская ситуация характеризуется нередко как «антропологический ренессанс». Общие признаки этого процесса очевидны: они проявляются в обостренном интересе к проблеме человека, в возрождении антропоцентрических по своему характеру вариантов исследовательской мысли, в выработке новых путей философского постижения человека.

За последние годы в отечественной литературе появилось немало трудов, в которых исследуется антропологический поворот в философии. Не претендуя на полноту библиографии, назовем лишь некоторые работы¹

Особое место занимает среди такого перечня философско-энциклопедический словарь «Человек» под ред. академика И.Т.Фролова, в котором собрано современное философско-антропологическое знание. Упомянем также «Энциклопедии для детей. Аванта плюс. Человек». Т. 18. М., 2001.

Значительно расширился за последние годы и спектр философско-антропологического исследования. Мы можем выделить несколько блоков, которые стали предметом самостоятельного исследования. Первый блок — это вопросы, которые характеризуют дисциплину (спектр мировоззренческих установок, предмет, понятие). Второй — систематика антропологических идей, проблемы типологии антропологических учений, антропологическая катастрофа. Третий блок вопросов — бытие человека (антропогенез, человеческое существование, бытие, небытие). Четвертый блок — проблема человеческой субъективности во всем ее многообразии (страсти, одухотворенность, драматургия сознательного и бессознательного). И, наконец, пятый блок — персоналистическая традиция (генезис, спектр проблем, неисчерпаемость личности).

В наши дни редкое философско-антропологическое исследование не затрагивает проблему целостности человека. Выражено множество суждений, частных замечаний, обозначилось немало конкретных концепций. Однако о чем, в сущности, идет речь? Многие авторы, обращаясь к этой проблеме, постулируют целостность человека, даже не подвергая тему философской рефлексии. Больше пишут о значении самой проблемы, нежели об ее существовании. Утверждается, что без разрешения проблемы целостности человека невозможно изучить вопросы о смысле и ценности человеческой жизни, о предназначении человека, о природе и сущности его внутреннего мира². Эту мысль в самом общем виде оспорить трудно. Разумеется, попытка понять в человеке соотношение социального и биологического, индивидуального и социального, индивидуального и национального предполагает относительно ясный ответ на вопрос — целостен ли человек?

Ставя проблему целостности человека, некоторые авторы сразу подменяют ее другой темой — проблемой комплексного изучения человека. Общий ход мысли можно воспроизвести примерно так. Философское постижение человека невозможно без осознания его целостности. Поэтому нельзя изучать человека «по частям», скажем, отдельно его биологическую или социальную природу. Важно удерживать в сознании всю полноту знания о человеке... «Стремление к целостному, интегральному изучению человека во всем бо-

гатстве его природного и социального бытия, — пишут М.Я. Бобров и О.Т. Коростелева, — породило в современной науке две противоположные тенденции: с одной стороны, процесс весьма широкого междисциплинарного синтеза, объединяющего усилия представителей различных областей научного знания, а с другой — периодически возобновляющиеся попытки создания совершенно новой науки о человеке, к законам которой можно было бы свести все ранее разработанное в рамках других дисциплин»³.

Я уже имел возможность выразить собственную позицию в ряде публикаций⁴: статья «Человек» в Энциклопедии для детей «Аванта плюс», более 30 статей в философско-энциклопедическом словаре «Человек» (М.: Наука, 2001); Философия. Учебник для психологов. М., 2004; более 20 статей в словаре «Философия», М., 2004. Однако, как мне кажется, назрела потребность в более основательной работе этой проблемы, чему и посвящена данная книга.

ГЛАВА 1. ЦЕЛОСТНОСТЬ КАК ФЕНОМЕН

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 мы продвигаемся крайне медленно. Суть дела обычно сводится либо к призыву изучать человека комплексно, чтобы в результате междисциплинарного подхода выработать синтезированный, обобщенный, интегральный взгляд на проблему. Продуктивным примером такого подхода можно считать статью В.Г. Борзенкова и Б.Г. Юдина⁵.

Иногда речь идет о целостности самой философской антропологии как области философского знания. В этом отношении показательна монография В. Губина и Е. Некрасовой «Философская антропология» (М., 2000). Наконец, порою пытаются выяснить, в чем проявляется целостность человека. Однако ответы на этот вопрос крайне противоречивы.

Тут, естественно, возникает целый ряд общих вопросов. Можно ли создать целостность путем сложения разных частей, если известно, что целое не сводится к сумме его составляемых? Правомочно ли целостно толковать тот или иной предмет, который сам по себе не является унитарным, единым, неразрозненным? И еще: исключает ли сложность объекта (а человек сложен) его целостность? Мир противоречив, но он един. Человек сложен, но он являет собой некую особость. Но тогда получается, что все объекты целостны. У нас нет

критерия, который позволил бы нам выделить два класса явлений — целостные и нецелостные. Ни сложность, ни внутренняя разорванность, ни слабая интегрированность не могут рассматриваться как таковые. Можно, например, говорить о мучительной коллизийности человеческой психики, о ее динамической природе, но эта драматургичность не снимает вопроса о целостности человеческой психики как феномена.

Прежде чем ответить на вопрос, что такое целостность человека, важно осмыслить некоторые общие вопросы, связанные с этим феноменом. Мы можем говорить о целостности как об определенной абстракции. Взяв какой-то объект для философской экспертизы, мы можем условиться, что все свойства, присущие данному объекту, образуют некую целостность. При этом мы не касаемся вопроса о том, целостен ли этот объект на самом деле или нет. Сам объект может при этом оказаться принципиально разорванным, разрозненным. Но это не мешает нам брать его в качестве единого феномена.

В «Экономических рукописях 1857–1859 годов» К.Маркс писал: «Человек ...не воспроизводит себя в какой-либо одной определенности, а производит себя во всей целостности»⁶. Под целостностью здесь, судя по всему, подразумевается полный набор человеческих свойств. Однако ничего не говорится в данном случае о структуре и соотношении этих качеств. А вот еще одна иллюстрация такого рода. М.Бубер пишет: «Философская антропология не рассчитывает свести все проблемы философии к человеческому бытию или, что называется, поставить все философские дисциплины с головы на ноги. Она стремится только к познанию самого человека. Поэтому и задача ее совершенно иная, чем на всех других путях человеческой мысли, ибо в философской антропологии человеку в качестве предмета в самом точном смысле дан он сам. Здесь постольку, поскольку речь идет о целостном подходе, исследователь не может довольствоваться рассмотрением человека как одной из многих частей природы...»⁷.

В последней цитате речь идет о целостности философской антропологии, но и о целостности человека тоже. Бубер предостерегает: нельзя отдельные процессы и феномены извлекать из контекста целостной живой личности. «Ибо философ-антрополог должен уловить по меньшей мере живую ее целостность, ее конкретное «Я»⁸. Но разве Бубер пишет о целостности человека? Нет, в данном случае он рассуждает о частной целостности — человеческой личности, о Я...

По-видимому, прежде чем перейти к проблеме целостности человека, нужно договориться о соотношении части и целого. Часть и целое — это философские категории, которые выражают взаимосвязь между совокупностью элементов, составляющих некое единство, и отдельными элементами, а также их группами в составе данного единства. Именно благодаря этой взаимосвязи и взаимодействию элементов, или частей, у целого возникают интегративные свойства, отсутствующие у разобщенных частей. «Диалектика части и целого заключается в том, что взаимодействие частей приводит к возникновению целого, а последнее, в свою очередь, влияет на части, обеспечивая определенное их единство»⁹.

Любое исследование различает, разделяет, делает своим предметом особенное и отдельное и пытается найти в нем всеобщее. Но в действительности источник всех этих разделений — целое. Познавая особенное, мы не должны забывать о целом, в составе которого и благодаря которому оно существует. Но целое воплощается в предметном мире не непосредственно, а лишь через отдельное; объективируется не сущность целого, а лишь его образ. Целое как таковое остается идеей. Части и целое должны рассматриваться сквозь призму составляющих его элементов, тогда как элементы — с точки зрения целого.

Невозможно синтезировать целое из элементов, так же как и дедуцировать элементы из целого. Бесконечное целое есть взаимозависимость элементов и относительных целостностей. Мы должны предпринять бесконечный анализ, в процессе которого любой анализируемый объект необходи-

мо связывать с соответствующей ему относительной целостностью. Например, в биологии все частные причинные связи обретают свою согласованность благодаря взаимодействию внутри целостности живого. Психологическое (генетическое) понимание (толкование психических связей) расширяет «герменевтический круг»: мы понимаем целое, исходя из частных фактов, и это, в свой черед, предопределяет наше понимание фактов.

Многие философы пытались осмыслить целостность как некий феномен. Сама сложность человека как особого рода сущего вовсе не свидетельствует о том, что человек целостен. Обратимся, для примера, к работе Немезия Немесского «О природе человека» (М., 1998). Творец, — писал он, — «не только соединил бытие единичностей, но и все одно с другим соответственно согласовал (между собою). Ибо подобно тому, как в каждом живом существе соединил нечувствительное с чувствительным, кости, жир, волосы и иное того же рода — с чувствительными нервами, плотью и тому подобным, и из того и из другого составил сложное живое существо, и совершил его не только сложным, но (в то же время) и единым»¹⁰.

Г.Лейбниц рассматривал монаду как «постоянное живое зеркало вселенной»¹¹. Монада отражает в принципе весь мир. Ее полноте отвечает ее простота. Задание монады быть местом целого мира. Монада собственно и есть задание вместить мир — или не сбыться. Монада может узнать себя или осуществиться только через его целое. Иначе все остается лишь при тесном и теснимом отрезке. Выход монады к целому — это тайна, открытая только ей. Извне монада всегда будет казаться отдельной от всего. Вбирая целый мир, она становится по-настоящему простой. Кажущихся частей монады, как частей тела, так много и они именно такие для того, чтобы целое стало и осталось целым. Мнимая множественность частей обнаружится, если убрать одну из них; с ней отнимается и целость. Одна часть значит все¹².

«На известном полотне Репина — царь Иван и его сын, но оно не менее полно, чем если бы фигур было много; больше того, и эти две подлежат счету только для искусствоведов, а по существу они составляют целое, и не для того ли их две, чтобы мы наконец впервые поняли, насколько сын и отец одно. Целость картины мы отсчитываем не с момента, когда в нее оказывается включено такое-то число предметов, — вот их изображено сто двадцать четыре, и отныне картина художественное целое, — а когда мы видим в ней то, что совпадает с нашим опытом целого. Нашим опытом целого или, как говорит Лейбниц, «последним основанием всякой монады оказывается “высшая монада”, мир»¹³.

По мнению В. В. Библихина, от всякой монады, если она осуществляется как монада, то есть выбивается из простой множественности, а это она может сделать только бросив себя мировому целому, открывается поэтому *бесконечная* перспектива. Нет ничего такого, что было бы ей в принципе закрыто. Больше того, захват целого опережает в ней всякое постижение. Монада — это прежде всего открытость целому, она становится перспективой.... Через все монады целое мира смотрит на себя и видит в первую очередь опять же само себя. Монада — не обязательно только человеческие индивидуальности. Это вообще любые целые сущности.

Однако если то или иное создание едино, означает ли это, что оно целостно? И. Кант определяет целое как такой феномен, который не есть часть еще большего целого того же рода¹⁴. Кант подчеркивал, что по законам чистого рассудка любой ряд действий имеет свой исходный пункт, то есть в ряду действий нет бесконечного обратного движения, а по законам чувственного познания любой ряд координированных вещей имеет свое определенное начало. «Оба эти положения, из которых второе включает в себя *измеримость* ряда, а первое — *зависимость* целого, неверно считаются тождественными»¹⁵. По мнению немецкого философа, в каждом сложном дается определенное число частей.

Кант подчеркивает, что наш ум, обращенный на понятие сложного, — расчленяет ли он его или складывает — требует для себя пределов и предполагает границы (Т. 2. С. 281). Методологически важно, что если философ хочет показать, что каждое тело состоит из простых субстанций, то он прежде всего постарается убедиться в том, что всякое тело есть некоторое целое, состоящее из субстанций. Это означает применительно к нашей теме, что первая задача, которая стоит перед философской антропологией, это убедиться в целостности человека.

Не всякое сложение простых субстанций образует целое. неделимое Я не может быть раздроблено, по мнению Канта, между составными частями данного целого. Например, моя душа, разъясняет немецкий философ, есть простая субстанция, но этим еще далеко не решено, принадлежит ли она к тем, которые, будучи объединены в пространстве, образуют протяженное и непроницаемое целое, и, стало быть, она материальна или не материальна, а следовательно, представляет собой душу (Т. 2. С. 209).

Обсуждая грезы духовидца И. Свёденборга, Кант отмечает: «Так как эти материальные существа, суть самостоятельные начала, а стало быть, субстанции, то вывод, к которому мы сразу приходим, будет таков: будучи непосредственно соединены между собой, они, быть может, в состоянии образовать одно великое целое, которое можно назвать нематериальным миром» (Т. 2. С. 218).

Итак, родовая сущность человека может быть выявлена через отдельные части целого. «Единство в целостности и целостность в единстве, — писал Ф. Шеллинг, — означает изначальную и не допускающую никакого разделения или расторжения сущности связи, которая тем самым не обретает двойственности, но, напротив, только и становится истинно единой»¹⁶. Шеллинг приходит к выводу: «в единстве целое и в целостности единое»¹⁷. Иначе говоря, целое должно быть единым, и это единство должно быть целостным...

В русской философии мы встречаемся с постоянными попытками ответить на вопрос, что же является целостностью феноменально. В.С. Соловьев подчеркивал, что естественная, органическая связь всех существ как частей одного целого есть выражение естественной и очевидной солидарности всего существующего¹⁸. Но философ показывал, что «как не всякое сочетание молекул образует органическую клеточку, и не всякое скопление клеточек составляет живое существо»¹⁹. Поэтому целостность — это не свойство, не атрибут, а специфический взгляд, который позволяет находить общее, связанное, нерасторжимое. Одну и ту же реальность можно описать, по-видимому, через качественное разнообразие, несводимость, различие, но в то же время и как онтологическую целостность. Постановку вопроса диктует исследовательская оптика.

Наиболее последовательно и разносторонне рассматривал феномен целостности К.Ясперс. Он отмечал, что не существует такой частности, которая не была бы подвержена изменениям под воздействием других частностей или целого. Целое, по мнению немецкого философа, это та незаметная на первый взгляд основа, которая управляет всеми частностями, ограничивает их и определяет пути и характер нашего понимания частностей²⁰.

Каждой области исследований, по Ясперсу, соответствуют свои, специфические целостности. Вот как они иллюстрируются. Рассмотрим некоторые типичные примеры, когда относительная целостность заведомо абсолютизируется. Мгновенное целое принимается за нечто окончательное. Например, вся психика сводится только к одному сознанию. Совокупность способностей объявляется единственной объективной реальностью, единственным предметом научного исследования. Психосоматическое единство отождествляется с самим человеком. Для психологии экспрессивных феноменов целое — это язык человеческой природы, которая характеризуется так называе-

мым уровнем развития. Мир, в котором живет человек, и дух его культуры и эпохи — это те целостности, в рамках которых человек действует и творит.

Вспомним, что М. Бубер говорит о целостности личности. Характер (личность) — это совокупность психологически понятных связей. Целостности, из которых постигается клиническая картина, — это идеи нозологической единицы, эйдоса (конституции и др.) и биоса (отдельно взятой жизни). Совокупность взаимосвязей человека как социального и исторического существа проявляется в объективных формах, присущих обществу, в котором этот человек живет, и культуры, к которой он принадлежит. Термин «культура» как целостность относится к образу жизни любого общества, а не только к тем областям, которые общество считает высшими или желательными. Итак, применительно к нашему образу жизни культура имеет отношение не только к игре на фортепиано или чтению Шекспира. В целостность культуры входят также такие прозаические занятия, как мытье посуды или вождение автомобиля, и в исследовании культуры как целостности они стоят рядом с «утонченными предметами»²¹. Целостность культуры обнаруживается в духе времени, нации, государства, массы.

Ясперс указывает на многообразие фундаментальных целостностей. Ни одна из них не есть целое как таковое. Все они суть не более чем относительные целостности в ряду других относительных целостностей. Немецкий философ критически относится к всеобщему стремлению абсолютизировать отдельные целостности. Невозможно, к примеру, отождествлять душу с центральным доминирующим фактором психики. В любой абсолютизации содержится элемент истины. Но чем дальше мы идем по пути абсолютизации, тем меньше остается от истины.

Вот реальные примеры абсолютизации относительных целостностей. Мгновенное целое принимается за нечто окончательное. Вся психика сводится к одному только сознанию. Совокупность способностей объявляется един-

ственной объективной реальностью, единственным предметом научного изучения. Соматопсихическое единство отождествляется с действительностью как таковой. Мир и дух — это те абсолюты, участие в которых тождественно психической жизни. Сумма характерологических качеств есть сущность души, а совокупность психически понятных связей — ее бытие. Теории якобы отражают истинную реальность. Тело — это все, а душа есть лишь эпифеномен событий, происходящих в мозгу. Человек — лишь «промежуточная остановка» на путях реализации наследственных связей. Совокупность клинических реалий — это не что иное, как единство нозологической единицы, конституции и биоса. Человек представляет собой функцию общества и истории.

В истории психологии, философии эти образцы абсолютизации доказали свою несостоятельность. Ни одна из перечисленных целостностей, по мнению Ясперса, не может быть отождествлена с «человеческим» как таковым. Познание отдельного человека он сравнивает с плаванием по бесконечному морю в поисках неведомого континента: каждый раз, причаливая к берегу или к острову, мы узнаем что-то новое, но стоит нам объявить тот или иной промежуточный путь конечной целью всего путешествия, как пути к новым знаниям для нас закроются²². Теории подобны мелям. Мы упираемся в них и застреваем, так и не достигнув искомой земли.

Если, например, говорить о человеке как космопланетарном феномене, то совершенно очевидно, что он, сохраняя свою автономность как живое существо, в то же время связан с макромиром. Стало быть, сам человек может рассматриваться как некая относительная целостность по отношению к космическому единству. И далее — не является ли макромир в свою очередь частью еще какой-то целостности?

Или правильнее рассматривать человека только как обособленное существо? Хорошо известно, что представление о человеке как малом мире (микрокосмос), находящемся в большом мире (макркосмос), об их параллелизме и изомор-

фности — одна из древнейших натурфилософских концепций. Об этом свидетельствует космогоническая мифология «вселенского человека» (индийский Пуруша в Ведах, скандинавский Имир в «Эдде», китайский Пань-Гу).

На мой взгляд, обозначение различных характеристик человека вовсе не свидетельствует о том, что человек как родовое существо целостен. Американский философ У.Джеймс писал о том, что «в самом широком смысле личность человека составляет общая сумма всего того, что он может назвать своим: не только физические и душевные качества, но также его платье, его дом, его жена, дети, предки и друзья, его репутация и труды, его имение, его лошади, его яхта и капиталы»²³. Раскрывая различные элементы личности (физический, социальный и духовный), Джеймс имел в виду разнообразные подходы к изучению человека. Нет необходимости специально подчеркивать, что платье человека и его яхта не имеют прямого отношения к проблеме целостности человека.

Итак, что мы можем сказать о соотношении части и целого? Связанность и независимость частей потому не могут исключать друг друга, что они относятся к разным сферам. Связанность частей в целом проистекает из их внутреннего родства в более высокой идее или форме бытия, а их независимость осуществляется в самостоятельности периферических обнаружений. Отсюда, по мнению русского философа Владимира Шмакова, и вытекает антиномия чрезвычайной важности: всякая часть, живя самостоятельной жизнью части, в то же время живет и общей жизнью целого²⁴.

В самом деле, каждый орган человеческого тела, оказывается, настолько самостоятелен (даже сердце), что может пережить иногда смерть живого существа и может быть перенесен в другое тело. Если, таким образом, автономность отдельных органов необходимо признать вполне доказанной, то и одновременная их связанность не менее очевидна. «Действительно, отдельная клеточка человеческого организма обладает самостоятельностью, рождается, развивается и умирает».

рает, является крохотным индивидуальным существом, но в то же время лишь ничтожно малая часть тела. Но эта же самая клеточка является целым по отношению к составляющим ее молекулам, количество которых измеряется многими сотнями миллионов»²⁵.

В осмысление феномена целостности немалый вклад внесла гештальтпсихология. В программной статье «Исследования, относящиеся к учению о гештальте» (1923) М.Вертгеймер показал, что первичными данными психологии являются целостные структуры (гештальты), в принципе невыводимые из образующих их компонентов. Иначе говоря, целое не является суммой составляющих его компонентов, а имеет качественно новую определенность. Элементы поля объединяются в структуру в зависимости от таких отношений, как близость, сходство, замкнутость, симметричность.

За последние полвека значительные наработки в осмыслении феномена целостности произошли в области математики, лазерной технологии, голографии, квантово-релятивистской физики и в исследованиях мозга. Они привели к открытию новых принципов, позволяющих видеть далекие перспективы для изучения сознания и науки в целом. Эти принципы были названы голономными, голографическими или голограммными, потому что они представляют собой захватывающую альтернативу конвенциональному пониманию отношений целого и его частей. Их уникальную природу лучше всего можно продемонстрировать на процессе записи, воспроизведения и комбинирования информации техническими средствами оптической голографии.

Сегодня мы располагаем мозаикой удивительных и значимых данных из различных областей, еще не интегрированных в исчерпывающую концептуальную систему. Новые интуитивные прозрения затрагивают такие фундаментальные проблемы, как упорядочивающие и организующие принципы реальности и центральной нервной системы, распределение информации в космосе и в мозге, природа памяти,

механизмы восприятия, взаимоотношение частей и целого. У современного голономного подхода к Вселенной есть исторические предшественники в древней индийской и китайской духовной философии, а также и в европейской философии, например в монадологии Г.Лейбница²⁶.

Трансценденция конвенционального различия частей и целого является главным достижением голономной модели. Это и есть сущностная характеристика самых разных систем вечной философии. Поэтический образ ожерелья ведического бога Индры — прекрасная иллюстрация этого принципа. В «Аватамсака — сутре» записано: «В небесах Индры есть, говорят, нить жемчуга, подобранная так, что если глянешь на одну жемчужину, то увидишь все остальные отраженными в ней. И точно так же каждая вещь в мире не есть просто она сама, а включает в себе все другие вещи и на самом деле есть все остальное». Ч.Элиот, цитируя этот отрывок, добавляет: «В каждой частице пыли присутствует бесчисленное множество Будд».

Сходный образ древнекитайской традиции можно найти в буддистской школе хуаянь. Мудрецы этой школы рассматривают целое, охватывающее все вселенные, как один организм, который включает взаимозависимые и взаимопроникающие процессы становления и не-становления. Эта традиция выражает эту мысль в формуле: «Одно во всем; все в одном; одно в одном; все во всем». Это целостный, холистический взгляд на Вселенную воплощает одно из глубоких прозрений, когда-либо достигнутых человеческим разумом. Императрица Ву, которая оказалась не в состоянии одолеть сложности хуаяньской литературы, попросила Фа Цанга, одного из основателей школы, дать ей практическую и простую демонстрацию космической взаимозависимости. Фа Цанг сначала подвесил горящий светильник к потолку комнаты, уставленной зеркалами, чтобы показать отношение Единого к множому. Затем он поместил в центре комнаты маленький кристалл и, показав, что все окружающее отражается в нем, проиллюстрировал, как в Предельной ре-

альности бесконечное малое содержит бесконечно большое, а бесконечно большое — бесконечно малое. Прodelав все это, Фа Цанг заметил, что, к сожалению, эта статичная модель неспособна отразить вековечное, многомерное движение во Вселенной и беспрепятственное взаимное проникновение Времени и Вечности, а также прошлого, настоящего и будущего.

Голограмма — уникальное концептуальное средство, чрезвычайно полезное для понимания принципа целостности. Мир — это постоянный поток, и стабильные структуры любого рода — не более чем абстракция. Любой доступный описанию объект, любая сущность или событие считаются производными от неопределимой и неизвестной всеобщности. Явления, которые мы воспринимаем непосредственно нашими чувствами и при помощи научных инструментов, — то есть весь мир, изучаемый механистической наукой, — представляют лишь фрагмент реальности, развернутый или эксплицитный (явный) порядок. Это особая форма, источником и генерирующей матрицей которой является более фундаментальная всеобщность существования — свернутый или имплицитный (неявный) порядок, в нем эта форма содержится и из него вытекает. Различные аспекты существования значимо связаны с целым, они выполняют особые функции ради конечной цели, а не являются независимыми строительными блоками. Образ Вселенной напоминает, следовательно, живой организм, ткани и клетки которого имеют смысл только в отношении к целому.

Теория английского физика Д. Бома, первоначально задуманная лишь для решения неотложных проблем современной физики, имеет революционное значение для понимания не только физической реальности, но и явлений жизни, сознания, функций науки и познания в целом. По этой теории, жизнь нельзя понимать в терминах неодушевленной материи или как производную от нее. Фактически между ними невозможно провести четкую и абсолютную границу. И жизнь, и неодушевленная материя имеют общие ос-

нования в голодвижении, которое является первичным и универсальным источником. Неодушевленную материю следует рассматривать как относительно автономную *подобность*, в которой жизнь «имплицирована», но значимо не проявлена.

В отличие от идеалистов и материалистов, Д. Бом предполагает, что материю и сознание нельзя объяснить друг через друга или свести друг к другу. И то, и другое — абстракции имплицитного порядка, их общего основания, и представляют поэтому нераздельное единство. Очень похожим образом знание о реальности вообще, и наука в частности — это абстракции одного единого всеобщего потока. Характерная для механистической науки концептуальная фрагментация мира порождает серьезную дисгармонию и чревата опасными последствиями. У нее есть тенденция не только разделять то, что неделимо, но и объединять то, что не соединимо, создавая тем самими искусственные структуры — национальные, экономические, политические и религиозные.

Одним из наиболее важных достоинств голографии является ее способность помочь ухватить неделимую целостность, которая составляет самую сущность современного мировоззрения, возникающего в квантовой механике и теории относительности. Современные законы природы должны опираться прежде всего на эту неделимую целостность, в которой все включает в себя все остальное, как в случае голограммы, а не отдельные части.

Голографическая модель предлагает революционные возможности для нового понимания отношений между частями и целым. Часть перестает быть всего лишь кусочком целого, но при определенных обстоятельствах отражает и содержит в себе целое. Мы, индивидуальные человеческие существа, — отнюдь не изолированные и незначительные ньютоновские сущности. Скорее, каждый из нас, будучи совокупным полем холодвижения, также представляет собой микрокосм, отражающий и содержащий в себе макрокосм.

Если это так, тогда каждый потенциально способен иметь прямой и непосредственный эмпирический доступ буквально к любому аспекту Вселенной²⁷.

Каков же вывод из анализа современных концепций целостности? Человек как целое не становится для нас объектом исследования. «Всякая попытка создать целостную схему человека обречена на неудачу. В той мере, в какой схема соответствует истине, она непременно проявит свой частный, не всеобъемлющий характер и укажет на очередной способ расчленения «человеческого»²⁸.

Обратимся для примера к работе В.И.Филатова «Социально-онтологические основания целостности человека» (М., 2001). В этом труде вполне оправданно проводится принципиальное отличие системы от целостности, которая является особым образованием, содержащим в себе все свойства субъектности и субстанциальности, связывающую данную целостность с целостностью более высокого порядка. В.И.Филатов показывает, что целостность человека определяется единством объективной, субъективной и трансцендентальной реальностей. Напомним, что целое больше, чем сумма его слагаемых.

Представим себе, что в качестве феномена целостности человека выступает единство тела, души и духа. В качестве определенной теоретической абстракции это единство может быть рассмотрено. Однако это не абсолютная целостность, ибо с точки зрения трансперсональной психологии сознание не является производным от человеческого тела. Современная глубинная психология во многом обязана К.Г.Юнгу. Он показал, что фрейдовская модель человеческой психики слишком узка и ограничена. Он собрал убедительные свидетельства того, что нам следует смотреть намного дальше личной биографии и индивидуального бессознательного. Одним из самых известных достижений Юнга стала концепция «коллективного бессознательного» — огромного хранилища информации об истории и культуре человечества, доступного каждому из нас в глубинах нашей

собственной психики. Кроме того, Юнг выявил фундаментальные динамические паттерны, или изначальные организуемые принципы, действующие как в коллективном бессознательном, так и во всей Вселенной. Он назвал их архетипами и описал их воздействие на отдельных людей и на человеческое общество в целом.

Особенно интересны исследования Юнгом явления синхронности. Он обнаружил, что психологические события на индивидуальном уровне, например сна или видения, нередко образуют образцы значимого совпадения с различными аспектами общепринятой реальности, которые нельзя объяснить с точки зрения причины и следствия. Это наводит на мысль о том, что мир психики и материальный мир — вовсе не две отдельных сущности и что они тесно переплетаются друг с другом. Таким образом, идеи Юнга бросают вызов не только психологии, но и ньютоновским представлениям о реальности. Они показывают, что сознание и материя находятся в постоянном взаимодействии, упорядочивая и формируя друг друга.

Сторонники трансперсональной психологии убеждены, что сознание — это нечто большее, чем случайный продукт нейрофизиологических и биохимических процессов, происходящих в человеческом мозге. Сознание и разум рассматриваются как выражение и отражение космического разума, пронизывающего всю Вселенную и все сущее. Мы не просто представители определенного вида животных. Мы еще и беспредельные поля сознания, превосходящие время, пространство, материю и линейную причинность. Трансперсоналистам удастся отправиться в далекое прошлое и наблюдать события из жизней наших человеческих и животных предков, а также события, происходящие с людьми исторических эпох и культур, с которыми у нас вообще нет никакой генетической связи. Посредством нашего сознания мы можем превосходить время и пространство, пересекать границы, отделяющие нас от разнообразных животных видов, переживать процессы, происходящие в царстве растений и в

неорганическом мире, и даже исследовать мифологическую и другие реальности, о существовании которых мы прежде не знали.

Стало быть целое предшествует своим частям. Оно не сводится к сумме частей, а представляет собой нечто большее. Соответственно целое не может быть познано только исходя из составляющих его элементов. Целое может сохраниться, даже если его части утрачиваются или меняются. Невозможно ни вывести целое из частей (механицизм), ни вывести части из целого (гегельянство). Части и целое находятся в отношении полярности: целое должно рассматриваться через призму составляющих его элементов, тогда как элементы — с точки зрения целого.

Итак, человек как целое не может быть самостоятельным предметом научного исследования или преподавания. Познаваемое исчерпывает себя в частностях и относительных целостностях. Антропология не добавляет новых знаний. Сегодня она существует во множестве вариантов — социальная, культурная, религиозная, политическая, психоаналитическая и т.д. Однако любая антропология — это философская дисциплина, то есть не объективирующая теория, а бесконечный процесс самопрояснения. С точки зрения науки постижение целостности человека — это не что иное, как обнаружение связей между всем тем, что нам известно об этом человеке. Целостность, иначе говоря, заключается в идее всеобщей взаимосвязанности познаваемого.

Постижение человека может начаться с регистрации многих качеств, которые ему присущи. В этом случае предполагается, что целостный образ возникнет в результате перечисления многих задатков и свойств, присущих человеку. Однако возможен и иной путь. Целое для нас интуитивно важнее части. Мы способны помыслить человека еще до того,

как образовалась некая сумма его признаков. Целое по идее существует до всякой части. Целое не есть коллекционирование, собирание частей. Можно познать множество частных, но не приблизиться к целому. Целое, следовательно, лучше оценивать не как границу, а как горизонт.

ГЛАВА 2. ПОЛНОТА ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Мы все — великовозрастные дети Просвещения. Многократно оспаривая литургийно стройную мудрость двухсотлетней давности, скорбим по поводу ее подорванности, производим бесконечные расчеты с этим умозрением и все же неизменно обнаруживаем в себе его «сухой остаток». Отыскивая утешение в грезе, мифе и лжеверии, все же запоздало уповаем на разум. Оплакивая тектонические сдвиги истории, надеемся на возможность ее скорого выпрямления. Раскрыв в человеке его врожденную деструктивность, рассчитываем на его благоразумие.

Не раз в истории европейской философии подразумевалось или открыто провозглашалось: «Назад к Канту!». Его защищали от обвинений в нерелигиозности и политическом радикализме. Освобождали его учение от «частных ошибок». В Канте, не без оснований, видели родоначальника философской антропологии как одной из самостоятельных сфер философской рефлексии.

Предметом философской антропологии является человек во всей его целостности. Однако само понятие философской антропологии оказалось многозначным. Оно употребляется, по крайней мере, в трех различных значениях, которые, хотя и близки по смыслу, все же содержат в себе своеобразный круг подходов и проблем. Общее содержание понятия едино — философская антропология направлена на постижение феномена человека. Но при этом философская

антропология толкуется как особая сфера философского знания, как специфическое философское направление и как уникальный метод постижения бытия.

Идея специального выделения собственно антропологических исследований родилась в XVIII в. Пожалуй, приоритет в постановке этого вопроса принадлежал И.Канту. Он первым в европейской философии пришел к убеждению, что о человеке как уникальном существе можно философствовать отдельно и особо. Человек — предельно захватывающий и загадочный объект философского умозрения. Для раскрытия его тайны нужны самостоятельные и нетривиальные средства. В этом значении философская антропология противостоит традиционным сферам философского знания — онтологии (учении о бытии), логике, теории познания, истории философии, этике, эстетике, натурфилософии, социальной философии, философии истории.

«Цель всех успехов в области культуры, которые служат школой человеку, — применять полученные знания и навыки к миру, — пишет Кант, — но наиболее важный предмет в мире, к которому эти знания могут быть применены, — это человек, поскольку он есть собственная последняя цель» (Т. 7. С. 138). По мысли Канта, антропология призвана быть фундаментально философской наукой. «Самым энергичным сторонником философской антропологии был Кант», — писал М. Бубер²⁹.

Однако, прослеживая историю философского постижения человека, М. Бубер приходит к выводу, что немецкий философ только призвал к созданию философской антропологии, но он ее не создал. 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 всему своему содержанию, предлагает, пишет М. Бубер, нечто иное. Кант рассматривает, как считает иерусалимский философ, множество ценных замечаний к познанию человека: об эгоизме, об искренности и лжи,

о фантазии, о ясновидении и мечтательности, о душевных болезнях и о шутке. «Сам же вопрос, что такое человек, здесь вообще не ставится, равно как не затрагиваются всерьез и скрытые за ним проблемы, и среди них — особое место человека во Вселенной, его положение перед лицом Судьбы, его отношение к миру вещей, его представление о своих собратьях, наконец, его экзистенция как существа, знающего, что ему предстоит умереть, его самочувствие во всех ординарных и экстраординарных столкновениях с пронизывающей человеческую жизнь тайной»³⁰.

Справедливы ли эти замечания М.Бубера? Мне кажется, что с ним согласиться нельзя. Конечно, Кант не поставил в своей антропологии те экзистенциальные вопросы, которые составляют основу философского постижения человека. Он прошел мимо грандиозных откровений Б.Паскаля. Трагические постижения французского философа Кант оценивает как «мечтательно пугающие ощущения» (Т. 7. С. 181). Между тем человек Паскаля видит страшные пространства Вселенной, которые его охватывают со всех сторон. Он ощущает себя связанным в одном углу неизмеримой бесконечности, воспринимает себя как тень, которая длится одно мгновение и никогда не возвращается. Человек вопрошает: кто меня создал? по чьей воле определены для меня именно это место и это время? Перед всемогущим величием природы, гор, морей, бесконечности звездной ночи к человеку приходит чувство подавленности. Вечное молчание бесконечных миров ужасает его.

Трепетное, экзистенциальное мироощущение человека действительно чуждо Канту. Он человек мыслительного типа, к тому же развивающий в философии сугубо рациональную традицию. Философия Канта хорошо вписывается в одну из ячеек европейского времени, в тот великий момент, когда эпоха рококо была на грани умирания и когда готовился взрыв романтизма. «Прекрасная пора поздней осени, когда виноград, уже налитый сахаром, — пишет об этом времени Х.Ортега-и-Гассет, — готов вскоре превратиться в вино, а

вечернее солнце изнемогает в свете низких лучей, золотящих стволы сосен! Не будет преувеличением утверждать, что в тот момент европейская история достигла кульминации»³¹.

Однако парадокс состоит в том, что именно Кант в своих работах попытался вывести ту или иную философскую традицию из национальных традиций, а точнее, из особенностей национального характера. Это и подчеркивает Ортега-и-Гассет. Кант принадлежит к субъективизму, который свойствен немецкой душе. Кант не спрашивает, что такое или какова реальность, каковы вещи, каков мир. Напротив, его интересует, как можно познать реальность, вещи, мир. Это философия, повернутая к действительности во всеоружии и занимающаяся сама собой. Такая склонность к вращению вокруг себя самой не была новой. Ранее она явно проявилась в общем стиле философии, берущей свое начало от эпохи Возрождения.

Кант, безусловно, основа всех современных философских направлений. Особенно важна «Критика чистого разума», которая является для современного человека чем-то вроде Библии для верующего христианина. Однако почему же в философии Канта не поставлены те вопросы, о которых пишет Бубер? Действительно ли философская антропология Канта лишена человеческой целостности? На самом ли деле Кант так и не отважился дать философское обоснование тем вопросам, которые сам же и назвал основными?

Если мы станем оценивать Канта глазами другой эпохи, прошедшей глубинный опыт экзистенциального мышления, то сразу обнаружим в его философии множество пробелов. Но есть другой путь — взглянуть на то, что сделал Кант внутри своей эпохи, проанализировать, какие идеи Канта получили дальнейшее развитие в современной философской антропологии. В этом случае мы увидим, что философская антропология Канта целостна, проблемы человека продумываются в ней последовательно, логично. Но, разумеется, это относительная целостность, поскольку она от-

крыта последующим исследованием и поскольку она продвигается к постижению человека иным маршрутом, нежели, скажем, экзистенциальная философия.

Бубер обращает внимание на те заметки к познанию человека, которые есть у Канта. Но при этом он неоправданно обуживает круг тем, которые обсуждает Кант. Кроме тех вопросов, которые называет Бубер, у Канта есть и многие другие проблемы, получившие развитие в философской антропологии в последующие века. Поэтому возникает потребность выстроить иную логику антропологического мышления Канта, нежели та, которой придерживается М.Бубер. При таком подходе мы сразу обнаружим, какое поразительное множество антропологических тем затронул немецкий философ.

Разумеется, первое достижение философской мысли Канта — это осознание автономности постижения человека как самостоятельной темы. В самом деле, Кант не мог постулировать потребность в философской антропологии, если бы он не задумался над разгадкой тайны самого человека. Философы размышляли о Боге, о природе, о разуме, об обществе и истории. Однако не пришло ли время, считал Кант, обстоятельно и глубоко порассуждать о человеке? Человек — предельно захватывающий и загадочный объект философского умозрения. Вольтер, к примеру, не усматривал в человеке никакой загадки. Иначе смотрит на эту проблему Кант.

Это в известной мере кажется удивительным. Сколько веков философы бросались от одной экзотической темы к другой. Обсуждали разные сюжеты, изобретали невероятные по изощренности ходы мысли. Более того, при понимании тех или иных проблем задумывались даже о самопознании. Однако никому не приходила в голову, казалась бы, простая мысль: что же, в конце концов, нам известно в полной мере о нас самих, о человеке?

Разумеется, нам известен сократовский девиз: «Познай себя!». В этом требовании, как отмечает В.В.Бибихин, два смысла. Первый призывает взять вот этого себя, то есть че-

ловека, какой я есть, и изучать его; потому что можно сделать предметом исследования что угодно, почему бы и не «себя». Второй смысл связан с хитростью, заставляет угадывать какой-то подвох, насторожиться. «Познавший себя — собственный палач» (Ницше). Что-то не так с этим правилом, «познай себя», в нем заложена какая-то не видимая с первого взгляда неожиданность, причем такого рода, что она грозит еще неизвестным нам образом поставить нас в тупик, расстроить наше гладкое или, наоборот, несчастное существование...³².

Кант определяет человека как собственную последнюю цель. Здесь немецкий философ и задается вопросом: что такое человек? Хотя человек и составляет часть земных существ, знание его родовых признаков как одаренного разумом земного существа заслуживает, прежде всего, наименования знания мира (Т. 7. С. 138). Немецкий философ понимает антропологию как систематически изложенное учение, предлагающее знание о человеке. По мнению Канта, такое учение можно построить либо с физиологической, либо с прагматической точки зрения. Физиологическое знание о человеке исследует то, что природа делает из человека, прагматическое — то, что он в качестве свободно действующего существа делает или может и должен сделать из себя сам (там же).

Стало быть, Кант не рассматривает человека только как природное создание. Прежде всего, немецкий философ отмечает, что способность человека иметь представление о своем Я бесконечно возвышает его над другими существами. Именно поэтому он не является объектом познания. Человек отличается от вещей и от лишенных разума животных. Именно здесь Кант начинает рассуждать об эгоизме. Однако его интересует не столько моральная сторона этого явления. Кант размышляет о том, что такое Я для каждого человека. Он подчеркивает, что эгоизм может сдерживать три рода притязаний: притязание рассудка, притязание вкуса и притязание практического интереса (там же. С. 144).

В философской литературе для обозначения человека, для его характеристики используются три термина: «индивид», «индивидуальность» и «личность». Специфически выражая понятие человека, они вместе с тем имеют различное содержание. Кант, раскрывая человеческую природу, видит в ней задатки животности человека как живого существа, задатки человечности его как существа живого и вместе с тем разумного, задатки его личности как существа разумного и вместе с тем способного отвечать за свои поступки (Т. 6. С. 25–26). Задатки животности в человеке, по мнению Канта, тройкого вида: во-первых, стремление к самосохранению; во-вторых, к продолжению рода через влечение к другому полу и к сохранению того, что производится при сочетании с ним; в-третьих, к общности к другими людьми, то есть влечение к общительности.

Задатки человечности Кант усматривает во влечении добиваться признания своей ценности во мнении других. Отсюда такие проявления человеческой природы, как ревность и соперничество. Наконец, задатки личности — это способность воспринимать уважение к моральному закону как сам по себе достаточный мотив произволения (там же. С. 27). Кант отмечает, что эти задатки изначальны, так как требуются для возможности человеческой природы. «Они *изначальны*, если они необходимо требуются для возможности такого существа, *случайны* же, если бы это существо было возможно само по себе и без них» (там же. С. 28).

Немецкий философ рассматривает человека не в качестве окончательной данности. Он отмечает, что долг человека «не оставлять неиспользованными и не давать как бы покрываться ржавчиной свои природные задатки и способности, которые могут быть когда-нибудь использованы его разумом. Человек может развивать свои телесные, душевные и духовные силы» (там же. С. 490).

Поскольку задача философии состоит в постижении человека, Кант различает философию по школьному понятию и по мировому значению. В первом случае философия

есть наука о последних целях философского разума (Т. 8. С. 279). Это высокое понятие сообщает философии достоинство, то есть абсолютную ценность. Но для чего философия открывает собственные законы? Здесь возникает мировое понятие философии. Она задумывается: нет ли возвышенной цели для нее? Такой целью оказывается постижение человека. Эту мысль немецкий философ сформулировал потом еще острее... Познать человека — это означает познать мир... Только через человека и можно решить эту проблему.

Определяя задачи философии, Кант сформулировал свои знаменитые четыре вопроса.

1. Что я могу знать?
2. Что я могу делать?
3. На что я могу надеяться?
4. Что такое человек?

По мнению философа, на первый вопрос отвечает теория познания, на второй — мораль, на третий — религия и на четвертый — антропология. «Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, — рассуждал Кант, — ибо первые три вопроса относятся к последнему» (там же. С. 280).

Можно ли считать, что формулирование задач философской антропологии выглядит здесь системным? Безусловно. Кант выделяет три образа человека — человека познания, труда и надежды. Конечно, этот перечень не исчерпывает возможную типологию человеческих образов. Однако нельзя не отказать этим вопросам в стремлении упорядочить осмысление человека.

Однако в сравнении с XX веком философская антропология Канта выглядит обуженной. М. Хайдеггер в работе «Кант и проблема метафизики» усматривает ограниченность этой антропологии в неопределенности самого вопроса «Что такое человек?» По его мнению, сомнительна уже сама постановка вопроса. Первые три вопроса Канта, рассуждает Хайдеггер, предполагают *ограниченность* человека. «Что я могу знать?» подразумевает недостаток способности и, следовательно, ограниченность. «Что мне надлежит делать?»

подразумевает, что мы чего-то тут не выполнили, и, следовательно, все ту же ограниченность. «На что я *смею* надеяться?» показывает, что одни надежды дозволены, а другие — нет, и, стало быть, вновь свидетельствует об ограниченности. Четвертый вопрос — о «конечном в человеке», но это, по убеждению Хайдеггера, не антропологический вопрос, ибо он затрагивает сущность бытия как таковую. Место антропологии в основании метафизики заступает фундаментальная онтология.

У Хайдеггера эти вопросы получают совсем другую акцентировку. Но ведь для того чтобы переосмыслить проблему, нужно, чтобы она была кем-то поставлена. Именно Кант дал возможность пойти дальше в обсуждении этих вопросов. Кант спрашивает не «*Что* я могу знать?», но «*Что* я могу *знать?*». Суть дела не в том, что я могу лишь нечто одно и, таким образом, не знаю ничего другого, но в том, что я вообще *могу знать* нечто и по этой причине спрашиваю, *что* же есть то, что я могу знать.

Речь идет, стало быть, не о моей ограниченности, но о моем участии в том, что мне вообще дано знать. Точно так же вопрос «*Что* мне надлежит делать?» означает, что *есть* то, что я должен делать и что я не отчужден от «верного» образа действия, но именно потому, что мне дано *знать* мое «должно», и я могу прийти к верному действию. И наконец, вопрос «На что я смею надеяться?» не ставит под сомнение, полагает Хайдеггер, мою правомочность и не указывает на открывающееся во всякой моей надежде заведомое лишение меня того, на что я не вправе надеяться, но показывает, во-первых, что мне есть на что надеяться (ибо Кант, конечно же, не имел в виду, что ответ на третий вопрос звучит: «ни на что!»), во-вторых, что мне дозволено надеяться и, в-третьих, что я именно вследствие этой дозволенности могу знать, на что я смею надеяться.

Вот что на самом деле сказал Кант. Стало быть, четвертый вопрос, к которому могут быть сведены первые три, имеет у Канта следующий смысл: что это за существо, способ-

ное познавать, обязанное должным образом действовать и наделенное правом надеяться? Зависимость от него первых трех вопросов означает, что познание сущности этого существа откроет мне, *что* оно в качестве такого должно делать и на что оно в качестве такового вправе надеяться.

Сказанное означает также, что ограниченность человека, открывающаяся в его свойстве *знать* только то-то и то-то, неразрывно связана с его причастностью бесконечности, предполагающей самую возможность что-либо вообще знать. Из этого следует, что и конечность человека, и его причастность бесконечности должны познаваться *одновременно и в единстве* — не как друг подле друга существующие качества, но как отражение самой двойственности процесса, в котором только и может быть опознана двойственность человеческого бытия. В человеке действуют и конечность, и бесконечность, он причастен и тому, и другому.

Только с учетом этих соображений можно принять оценку М. Бубером философской антропологии Канта: «Несомненно, антропология Канта не отвечает и даже не приводит к ответу на поставленный перед антропологической наукой вопрос: «Что есть человек?». Рассматривая его с точки зрения истории философии, можно сказать, что Кант предложил курс ранней антропологической науки, близкой не критическому «человековедению» XVII–XVIII вв., а не ту идеальную антропологию, в которой сам так нуждался. Но даже и заявка на построение такой идеальной науки сохраняет все свое значение как завет нашему времени»³³.

В заслугу Канту можно поставить также постановку вопроса о человеческой природе. Человек, по мысли философа, составляет часть земных существ. Однако знание его родовых признаков как одаренного разумного существа заслуживает, считает Кант, прежде всего наименования знания мира. Именно этим выражением немецкий философ подчеркивает ценность сведений о человеке.

Ранний Кант обратился к проблеме соотношения души и тела. Познание, по мнению немецкого философа, начинается с того, что вселенная через тело вызывает в душе от-

четливость понятий и представлений человека. По мере того как формируется тело человека, достигают надлежащей степени совершенства и его мыслительные способности. Довольно рано, считает Кант, развиваются у человека те способности, при помощи которых он может удовлетворять потребности, вызываемые его зависимостью от внешних вещей (Т. 1. С. 246).

Чрезвычайно ценной оказывается мысль Канта о том, что развитие человеческих способностей приводит к разным результатам. В частности, способность связывать отвлеченные понятия и свободно располагать своими познаниями, управлять своими страстями появляется поздно, а у некоторых так и вовсе не появляется в течение всей жизни. «Когда смотришь на жизнь большинства людей, — пишет Кант, — то кажется, что человеческое существо создано для того, чтобы, подобно растению, впитывать в себя соки и расти, продолжать свой род, наконец, состариться и умереть» (там же. С. 247).

Раздумывая над тем, что выражает суть человеческой природы, Кант называет два ее признака — чувство красоты и чувство достоинства (Т. 2. С. 98). Первое, по мысли Канта, есть основание всеобщего благорасположения, второе — основание всеобщего уважения. Кант хотел поддержать идею Просвещения о добре как изначальном качестве человека, но, чтобы избежать необходимости считать зло лишь феноменом, он одновременно постулирует и зло как изначальное качество человека. Однако если существует изначальное зло, реальное зло, значит, оно вечно и неуничтожимо. Зло — это факт человеческого несовершенства, делает вывод Кант, пытаясь сохранить верность постулату добра. Кант был уязвлен проблемой непреодолимости зла.

Тогда он выдвигает другую гипотезу: поскольку добро в человеке проявилось, оно должно победить, иначе все человечество будет уничтожено. Судя по всему, эту проблему — добра и зла — так же невозможно разрешить, как вопрос о том, что такое человек, оставаясь в рамках поляризации реального и видимого, добра и зла.

О том, что эта проблема стала весьма значимой для философской антропологии XX в., можно судить хотя бы по работе Э. Фромма «Душа человека, его способность к добру и злу».

«Одни полагают, что люди — это овцы, — пишет Фромм, — другие считают их хищными волками. Обе стороны могут привести аргументы в пользу своей точки зрения. Тот, кто считает людей овцами, может указать хотя бы на то, что они с легкостью выполняют приказы людей, даже в ущерб себе. Он может также добавить, что люди снова и снова следуют за своими вождями на войну, которая не дает им ничего, кроме разрушения, что они верят любой несуровице, если она излагается с надлежащей настойчивостью и подкрепляется авторитетом властителей — от прямых угроз священников и королей до вкрадчивых голосов более или менее тайных обольстителей»³⁴.

Кант говорит о человеческой природе, во-первых, применительно к необходимости осмыслить огромный эмпирический материал, который накоплен человечеством в виде разительных различий между конкретными расами и нациями, определенных психологических типов. Речь идет о том, чтобы проработать эти сведения и дать более отчетливое представление о том, какова природа человека. Но это понятие Кант употребляет и в более общем виде — как ключевую категорию философской антропологии.

Кант предлагает исследовать человеческую природу с учетом разнообразия рас, наций, различных человеческих общностей. Именно об этой стороне вопроса пишет М. Бубер: «Вокруг того, что обнаружит в себе осознающий себя философ, должно строиться и кристаллизоваться, дабы стать подлинной философской антропологией, и все то, что он найдет у людей настоящего и прошлого — у мужчин и женщин, у индейцев и жителей Китая, у бродяг и императоров, у слабоумных и гениев»³⁵. Однако речь идет не о накоплении эмпирического материала, а о постижении живой целостности человека.

Одно из главных прозрений «критической» философии состоит в том, что человеческие поступки в одно и то же время и необходимы, и свободны, и неизбежны, и могли бы и не быть. Все зависит от того, с какой точки зрения на них посмотреть. Если смотреть на них как на «явления» среди других «явлений», то они необходимы, поскольку каждое явление причинно обусловлено. Но если смотреть на те же самые поступки как на действия человеческой воли, то они свободны, поскольку свободна сама воля. Первая точка зрения **объясняет** поступки, находит, что любой поступок причинно обусловлен: его страстями, привычками либо внешними обстоятельствами. Вторая точка зрения **судит** поступки, оправдывает их или осуждает, и оценивает их невзирая на то, что они необходимые порождения тех или иных причин.

Если бы, — писал Кант, мы могли настолько глубоко проникнуть в мысли и чувства человека, что нам открылось бы каждое, даже самое незначительное побуждение его души; если бы, кроме того, нам стали известны все внешние доводы и обстоятельства, которые на него влияют, то, возможно, поведение такого человека в будущем мы и могли бы предсказать с точностью лунного или солнечного затмения. Но все равно даже в этом случае мы можем и должны утверждать, что человек свободен.

«В европейской философии нового времени, — пишет В.М.Межуев, — Кант, пожалуй, был первым, кто глубоко продумал и поставил вопрос о специфической природе человеческого развития, принципиальной несводимости этого развития к природной эволюции живых и неживых тел. Глубочайшим основанием кантовского понимания истории человечества явилось резкое размежевание «мира природы» и «мира свободы». Если первый подчиняется естественной необходимости, определяемой «рассудком», то второй находится в ведении «разума», полагающего для него свои законы»³⁶.

Кант полагал, что специфически человеческая «природа» была раскрыта Ж.Ж.Руссо. «Руссо впервые открыл в многообразии обычных человеческих образов глубоко скрытую

природу человека и тот скрытый закон, согласно которому, по его наблюдениям, провидение находит свое обоснование» (Т. 2. С. 381). Вместе с тем между Кантом и Руссо складывается принципиальное расхождение, на которое и указывает В.М.Межуев в цитированном произведении. «Метод Руссо, — пишет Кант, — синтетический, и исходит он из естественного человека; мой метод — аналитический, и я исхожу из человека цивилизованного» (там же. С. 359).

По Руссо, человек — «дитя природы». Она создала его «невинным» и безгрешным. Культура и цивилизация разрушили эти природные свойства в человеке. Руссо, согласно Канту, фиксирует взаимные противоречия между культурой и природой человечества как физического рода. Хотя культура и представляет собой развитие природных задатков человека, — пишет В.М.Межуев, — осуществляемое последним в целях собственного благополучия, она менее всего способна сделать людей счастливыми. Если бы назначением человечества было бы счастье и личное благо, то вывод Руссо о вреде культуры следовало бы считать справедливым. Однако подобный вывод не учитывает назначения человечества как нравственного рода»³⁷.

Стремясь обогатить эмпирическое содержание понятия «человеческая природа», Кант обращается к учению Гиппократата и к связанной с ней классификацией, предложенной К.Галеном. Она основана на различиях эмоциональности или аффективности. «Интересно, что первая попытка типологизации, — пишет К.Юнг, — была связана с эмоциональным поведением человека, очевидно потому что аффективность — наиобщая и наиболее впечатляющая черта поведения вообще»³⁸.

Первые антропологические опыты Канта связаны с трактовкой типологии Гиппократата. Однако по существу у немецкого философа рождается попытка различения людей не только по признаку аффектированности. Он создает развернутые психологические образы, в которых учитывается рефлексивная, эмоциональная и волевая жизнь людей. Хотя

у этой типологии нет базового основания. Совершенно очевидно, что учитывается не наличие крови, флегмы или желчи в крови людей, как у Гиппократы. Не предполагаются также аффекты как различительный знак человеческой психики, которую учитывает Гален. У Канта это самостоятельная попытка создать некие психологические образы. Примечательно, что названные им типы (холерик, сангвиник, флегматик и меланхолик) представлены не как окончательно завершенные характеры. Кант показывает, к чему приводит та или иная черта, если она получает чрезмерное развитие. Все это перекликается с идеей К.Г.Юнга, который раскрывает преобразование ведущей функции любого типа при длительной и параноидальной ее эксплуатации³⁹.

Рассмотрим эту типологию. По словам немецкого философа, *меланхолик* мало заботится о том, каково суждение других, что они считают хорошим или истинным. Он опирается при этом только на свое собственное разумение. Поскольку побудительные мотивы принимают у него характер принципов, то нелегко внушить ему новые мысли. Его постоянство иногда превращается в упрямство. На перемену в модах меланхолик смотрит с равнодушием, а на их блеск — с презрением. Дружба меланхолика возвышенна и потому соответствует его чувству. Сам он может, конечно, потерять непостоянного друга, но этот последний не так легко потеряет его. Даже память об угасшей дружбе для него все еще священна. Красноречие прекрасно, молчание, исполненное мыслей, возвышенно. Меланхолик хорошо хранит свои и чужие тайны. Правдивость возвышенна — и он ненавидит ложь и притворство. У меланхолика глубокое чувство человеческого достоинства. «Он знает себе цену и считает человека существом, заслуживающим уважения. Никакой подлой покорности он не терпит, и его благородство дышит свободой. Все цепи — от позолоченных, которые носят при дворе, до тяжелых железных цепей рабов на галерах — внушают ему отвращение. Он строгий судья себе и другим, и нередко он недоволен как самим собой, так и миром» (Т. 2. С. 103).

Если этот характер портится, то серьезность переходит в мрачность, благоговение — в экзальтацию, любовь к свободе — в восторженность. Оскорбление и несправедливость воспаляют в нем жажду мести. В таком случае его следует, как предупреждает Кант, остерегаться. Он пренебрегает опасностью и презирает смерть. Если чувство его извращено и ум его недостаточно ясен, он впадает в причуды, наущения, видения, искушения. Если его рассудок еще более слаб, то им овладевают grimасы, вещие сны, предчувствия, знамения. Ему грозит опасность превратиться в фантазера и стать чудачком.

У человека *сангвинического* склада души, как показывает Кант, преобладает чувство прекрасного. Его радости поэтому полны веселья и жизни. Если он не весел, то он уже в дурном настроении, а пребывание в тиши ему мало знакомо. Разнообразие прекрасно, и он любит перемены. Он ищет радости в себе и вокруг себя и веселит других. Он хороший собеседник. У него много моральной симпатии. Радость других доставляет ему удовольствие, а их страдание делает его мягкосердечным. Его нравственное чувство прекрасно, но лишено принципов и всегда зависит непосредственно от данного впечатления, производимого на него окружающими предметами. Он всем людям друг или, что то же самое, в сущности никому не друг, хотя добросердечен и доброжелателен. Сангвиник, как считает Кант, не притворяется. Сегодня он покорит вас своей любезностью и хорошими манерами, завтра, если вы больны или вас постигло несчастье, он будет вам искренне и непритворно сочувствовать, пока обстоятельства не переменятся.

Сангвиник, считает Кант, никогда не должен быть судьей. Законы ему кажутся слишком строгими, и он дает подкупить себя слезами. Из него святой не получится. Он никогда не бывает по-настоящему добрым или по-настоящему злым. Он часто предается беспутству и бывает безнравственен, впрочем, больше из услужливости, чем по склонности. Он щедр и благосклонен к благотворительности, но забыва-

ет о своих долгах. Сангвиник, правда, довольно восприимчив к добру, но мало — к справедливости. Никто не имеет такого хорошего мнения о собственном сердце, как он. И хотя вы и не очень уважали его, все же не можете его не любить. Если его характер портится, он становится пошлым, мелочным и ребячливым. Если с возрастом не убавится его живость и не прибавится рассудительности, то ему грозит опасность сделаться старым фатом.

Ухолерика преобладает чувство того возвышенного, которое можно назвать великолепием. Собственно говоря, это только обманчивый блеск возвышенного и лишь яркая окраска, скрывающая внутреннее содержание вещи или лица, быть может, плохое и пошлое, — окраска, своей внешностью вводящая в заблуждение и умиляющая. Подобно тому как здание, на котором изображены как бы высеченные камни, холерик производит столь же благородное впечатление, как если бы оно действительно было сложено из таких камней, а прилепленные карнизы и пилястры создают видимость прочности, хотя они не имеют опоры и ничего не поддерживают, точно так же блистают и показные добродетели, мишура мудрости и приукрашенные заслуги.

Холерик, считает Кант, судит о собственном значении и значении своих дел и поступков по тому, как они бросаются в глаза. К внутреннему качеству и движущим причинам, содержащимся в самом предмете, он равнодушен, его не греет искренняя доброжелательность и не трогает уважение. Его поведение неестественно. Он должен уметь становиться на самые различные точки зрения, чтобы с позиции разных наблюдателей судить о своем положении: ведь ему важно не то, что он есть, а то, чем он кажется. Поэтому он должен хорошо знать, как его поведение действует на общепринятые вкусы и каковы впечатления, которые он создает о себе у других. Так как в этой хитрой внимательности он должен непременно оставаться хладнокровным и не давать ослепить себя любовью, состраданием и отзывчивостью, то он не может избежать также и многих глупостей, которые совершает

сангвиник, находящийся во власти непосредственных чувств, и многих неприятностей, которые испытывает тот же сангвиник.

Поэтому холерик обычно кажется более рассудительным, чем он есть на самом деле. Его благорасположение есть, по мнению Канта, в сущности, вежливость, проявляемое им уважение — церемония, его любовь — надуманная лесть. Он всегда полон самим собой, принимает ли он вид возлюбленного или друга (в действительности он ни тот, ни другой). Он старается блистать, следуя моде; но так как все в нем неестественно и деланно, то он остается неуклюжим и неповоротливым. Он действует по принципам в гораздо большей мере, чем сангвиник, побуждаемый лишь случайными впечатлениями; но это принципы не добродетели, а чести; он лишен чувства красоты или достоинства поступков и считается лишь с мнением окружающих. Впрочем, так как поведение его, поскольку не обращают внимания на то, чем оно вызвано, почти столь же общеплезно, как и сама добродетель, то обыкновенная публика его столь же глубоко уважает, как и человека добродетельного.

Однако от более проницательных глаз холерик тщательно скрывается, потому что хорошо знает, что, если раскроются тайные пружины его честолюбия, он потеряет всякое к себе уважение. Поэтому он весьма склонен притворяться, в религии лицемерен, в обращении льстив, в политических делах непостоянен. Он охотно раболепствует перед великими мира сего, дабы тем самым стать тираном по отношению к нижестоящим. Наивность, эта благородная или прекрасная простота, носящая на себе печать природы, а не искусства, совершенно чужда ему.

Поэтому, когда его вкус портится, ложный блеск его становится кричащим, то есть отвратительно ярким. Тогда и в стиле его, и в наряде все утрировано — своего рода гримасы, представляющие собой по отношению к великолепному то же, что причудливое или чудаческое по отношению к серьезно-возвышенному. В случае оскорбления он прибегает

к дуэли или судебному процессу, а в гражданских делах ссы­ляется на предков, привилегии и чины. Покуда он только тщеславен, то есть честолюбив, и старается попадаться на глаза, он еще терпим, но если он чванлив, не имея решитель­но никаких достоинств и талантов, то он является тем, кем меньше всего хотел бы прослыть, то есть глупцом.

У *флегматика*, по мнению Канта, никакие компоненты возвышенного или прекрасного обычно не встречаются в особенно заметной степени. Поэтому данный душевный склад и не стал предметом особых рассуждений. Человек спокойный и преисполненный корыстолюбивых устремлений вообще не имеет, так сказать, органов для восприятия благородных черт в стихотворении или добродетели героя. И даже если душевный склад таких людей и не совсем лишен более тонкого гармонического чувства, то степень его восприимчивости все же весьма различна. Мы видим: что один считает благородным и благопристойным, то другому кажется хотя и незначительным, но причудливым.

Для философско-антропологических рассуждений Канта весьма важно, что он исследует мотивы человеческого поведения. Оказывается, люди могут руководствоваться ображениями пользы, своекорыстия. Но они знают также диктат добрых побуждений или принципов.

Интерес представляет кантовское описание национальных характеров. В основу своей типологии немецкий философ ставит различное чувство возвышенного и прекрасного. Он сравнивает немца, испанца, итальянца, англичанина, голландца. Сегодня многие из кантовских оценок кажутся предельно наивными, поверхностными. Вот, скажем, «испанец серьезен, скрытен и правдив». Однако не забудем, что спустя несколько десятилетий французский ученый И. Тэн выдвинет понятие «основной характер» (предвестие последующих формул в философии — «национальный характер», «социальный характер»). Имелся в виду главенствующий тип человека, который появляется в конкретном обществе и затем воспроизводится в искусстве⁴⁰.

А в XX в. Х.Ортега-и-Гассет станет развивать концепцию национального характера, ориентируясь именно на Канта⁴¹. Во что верил Кант? — спрашивает испанский философ. «Душа немца, — пишет Ортега, — отличается от души южного человека гораздо глубже, чем это привыкли представлять. У них два совершенно разных опытных начала, два совершенно противоположных первичных значения. Когда душа немца пробуждается с наступлением момента интеллектуальной ясности, она оказывается одна во Вселенной... Южный человек, напротив, проснувшись, видит себя на общественной площади»⁴².

Несомненный вклад в философскую антропологию представляет кантовское учение о страстях. Вообще-то философию Канта можно считать гигантской апологетикой рефлексии. Он повсюду уничтожал всякую спонтанность, видя в ней второстепенную сторону жизни. Кант содрогается в ужасе перед непосредственным, перед всем, что являет собой простое и ясное присутствие, перед бытием в себе. Он страдает боязнью жизни. Когда яркая реальность приближается к нему, он ощущает необходимость защититься от нее.

И тем примечательнее, что немецкий философ называет страстями склонности человеческой природы. Они, по его мнению, представляют собою движущиеся силы воли. Ум же присоединяется лишь для того, чтобы, исходя из поставленной цели, оценить, каков будет в целом результат от удовлетворения всех склонностей, отыскать все средства для осуществления этой цели. Однако если какая-нибудь страсть особенно сильна, то умственные способности оказывают ей лишь малое противодействие. Ведь человек, как показывает Кант, увлеченный страстью, хотя и очень хорошо понимает все доводы против его склонности, не чувствует себя в состоянии придать им действительную силу.

Если эта склонность, рассуждает Кант, сама по себе хороша, если этот человек вообще-то разумен и лишь преобладающая склонность мешает ему предвидеть дурные последствия, то такое состояние скованного разума есть без-

рассудство. Любовная страсть или огромное честолюбие издавна превращали многих разумных людей в безрассудных. Молодая девушка заставляет грозного Алкида тянуть нитку на прялке, а праздные граждане Афин своей нелепой похвалой посылают Александра на край света. Кант в соответствии с идеологией просветительства оценивают всякую страсть скорее как проявление безрассудства, нежели как глубокое выражение человеческой субъективности.

Правда, Кант подчеркивает, что человека, которому чуждо всякое безрассудство, можно отыскать разве только на Луне. И все-таки преобладающая страсть может довести до такого состояния, которое можно назвать глупостью. Безрассудный человек прекрасно понимает истинную цель своей страсти, хотя и остается во власти этой страсти, способной сковать его ум. Глупца же страсть делает столь бестолковым, что он лишь тогда думает, что обладает предметом своего желания, когда на самом деле лишается его (Т. 2. С. 147).

В работе «Человек для самого себя» Э.Фромм отметил: удивительная интенсивность страстей и стремлений — вот что поражает в человеке. Они вовсе не продиктованы инстинктами, как утверждал З. Фрейд, а отражают мир человеческого. Именно здесь в этих неодолимых возгласах плоти и духа, обнаруживается не нечто животнo-инстинктуальное, а специфически человеческое⁴³. Возвышенные низменные манифестации человеческого духа восходят вовсе не к плоти. Они вполне автономны, поэтому человеческие страсти возобновляются в каждом человеке. Любовь, страх, вера, властолюбие, фанатизм... Не они ли правят миром? Не через них ли проступает человеческое бытие?⁴⁴

К достижениям философской антропологии Канта можно отнести также разработку проблемы трансцендентного. Кант этим термином обозначал то, что выходит за пределы возможного человеческого опыта (например, Бог, душа, бессмертие). Проблема трансцендентального, имманентного и трансцендентного ставится и решается Кантом на основе философской антропологии целостного учения о человеке

как исходном пункте или цели исследования. Эволюция воззрений немецкого мыслителя от «докритического периода» к «критическому» представляет собой процесс создания особой разновидности антропологического способа мышления — трансцендентальной антропологии. Кант впервые в истории европейской философии стал понимать человека как активного субъекта познания, целеполагания и практики, как существо общественное в своей моральности⁴⁵.

По мнению Канта, трансцендентное — это запредельное, потустороннее. Это то, что находится за границей опыта и возможностей человека. Заслуга Канта здесь состоит, прежде всего, в признании некой реальности, которая лежит за пределами человеческого существования. Существенно также кантовское представление о трансцендировании — как выходе человека за пределы своего наличного бытия. Без этих важнейших утверждений немыслима современная философская антропология.

Человек живет в наличном физическом мире. Однако он принадлежит не только этому фактическому бытию. Он испытывает глубинную обостренную потребность выйти в иной мир. Открытость этому неизведанному миру — показатель человеческой состоятельности. Э. Фромм, рассматривая сугубо человеческие потребности, называет среди них потребность в трансценденции. А В. Франкл, пытаясь показать существо этого человеческого качества, приводит такое рассуждение. Когда собаке делают операцию, она не понимает, что происходит, но доверчиво смотрит в глаза хозяину и ветеринару. Собака смутно догадывается, что за пределами инстинкта есть еще что-то. Человек тоже осознает, что за пределами инстинкта и разума может существовать другой мир. Трансперсональная психология сегодня тесно связана с постижением трансцендентного.

Вернемся к сократовскому девизу: «Познай себя!». Это пожелание, как это ни парадоксально, относилось не ко всем людям, а только к избранным. Дело в том, что самопозна-

ние — трудный, драматический и подчас даже трагический процесс. Люди, вступившие на путь самопознания, открывают для себя тяжелые испытания и неожиданные прозрения. Но все ли люди готовы к этим потрясениям? «Человек, не имеющий никаких желаний и не в большей степени, чем желания естественной необходимости, — пишет Кант, — называется *человеком природы*, а его способность быть довольным немногим есть умеренность природы... Человек, в котором можно найти простоту и естественное довольство немногим, есть человек природы» (Т. 2. С. 355).

Знание о себе, которое получали древние мисты, они не имели права передавать другим под страхом смертной казни. Почему же? Дело в том, что «человек природы», которого не волнуют психологические, моральные и трансцендентные проблемы, не сможет понять того, кто прошел тернистым путем самопознания. Поэтому трансляция готового, добытого знания оказывалась бесцельной, а обращенная ко всем могла только обесценить обретенный опыт.

Можно было бы и дальше исследовать многообразие человеческих типов, которые представлены в философской антропологии Канта. Весьма интересно, что в поле зрения Канта попадает такая фигура, как ипохондрик. Химеры, порождаемые этой болезнью, — это, собственно говоря, не обман внешних чувств, а ощущения собственного состояния ипохондрика — состояния его тела или его души, и это ощущение в большинстве случаев — пустая причуда. В ипохондрике сидит какой-то недуг, который, где бы ни находилось его главное место, блуждает, вероятно, по его нервной ткани в разных частях его тела. «Но этот недуг стягивает своего рода меланхолический туман преимущественно вокруг местонахождения души, вследствие чего больному мерещится, будто у него все болезни, о которых он только слышит. Поэтому он охотнее всего говорит о своем нездоровье, жадно набрасывается на медицинские книги и повсюду находит симптомы своей болезни» (там же. С. 152).

Совсем иначе обстоит дело с фанатиком. Этот, собственно говоря, помешан на своем, как ему кажется, непосредственном вдохновении и на близком общении с небесными силами. «Человеческая природа не знает более опасного наваждения» (там же. С. 153). Если оно только начинается, если увлеченный им человек обладает талантами и толпа готова искренне принять эту закваску, то даже государству придется терпеть проявления экстаза. Фанатизм доводит восторженного до крайности: Магомета он привел на престол, а Иоанна Лейденского — на эшафот (там же).

Оценивая вклад Канта в философскую антропологию, М. Бубер отмечает: «В поисках универсального ответа на вопрос «Что есть человек?», который разрешил бы все другие вопросы, антропология рискует упустить из виду реальное содержание своего предмета, ибо вместо подлинной целостности, которая становится целостной лишь в многообразии, она приходит к ложному, далекому от реальности и пустому единству»⁴⁶.

Каковы же, по Буберу, задачи философской антропологии? Она, как считает ученый, должна знать, что есть не только человеческий род, но и разные народы, не только человеческая душа, но и различные типы и характеры людей, не только человеческая жизнь вообще, но и отдельные ее возрастные периоды. О чем тут речь? О систематическом изучении человека — не более того. Хотя М. Бубер понимает, что философская антропология не может объять человека в той его абсолютности. Философская антропология, чтобы быть добросовестной в своих выводах, должна все время различать и подразделять. Столь же серьезно она должна рассматривать человека в его природной данности, сравнивать его с другими вещами, с другими одушевленными существами, с другими носителями сознания, чтобы со всей возможной точностью определить его место. По мнению М. Бубера, лишь на этом двойном пути различения и сопоставления философская антропология может ухватить подлинного целостного человека.

Таким образом, можно сделать вывод, что Кант не только предложил создать философскую антропологию. Он и в значительной степени, вопреки оценке М. Бубера, содействовал созданию этой области философского знания. Разумеется, при этом возникли определенные трудности, заставившие философов переосмыслить многие метафизические вопросы. Кант создал рационалистический вариант философской антропологии. «Тем не менее метод философии всегда может быть систематическим» (Т. 3. С. 544). Это означает, что философская антропология Канта имеет собственную логику. Она отвечает на вопрос, что такое человек, в чем выражается человеческая природа, что позволяет расширить представление о человеке за счет разнообразной типологической работы, в ходе которой исследуются склонности, нравы, традиции и т.д. Почти все идеи Канта получили развитие в последующем развитии философской антропологии.

ГЛАВА 3. ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Правомерно ли, рассматривая проблемы человека, говорить об особой методологии, отличающейся, предположим, от философского постижения природы? Я полагаю, что философская антропология в целом выработала собственный подход к осмыслению человека как уникального феномена. Вопросы методологии чрезвычайно важны, поскольку во многих работах философские идеи, научные констатации, религиозные прозрения приводятся без различения их жанра и специфики.

Видные философские антропологи XX века, в том числе М. Бубер, Э. Кассирер, Г. Плеснер, М. Шелер, сыграли огромную роль в истолковании философских проблем человека. Однако они не ограничивались изложением тех или иных взглядов на человека, а постоянно продумывали общие, методологические подходы к изучению этого едва ли не самого эксцентричного создания универсума (Э. Фромм).

М. Бубер подчеркивал, что философия либо не исключает из своего рассмотрения человека в его целостности и видит в нем лишь частицу природы, как это делает космология, либо, в лице отдельных ее дисциплин, отрывает от человеческой целостности некую специальную область, отделяет ее от смежных областей и устанавливает для нее особые принципы и методы.

Для любого мыслителя, который обращается к философскому постижению человека, важно прежде всего раскрыть предмет и сущность философской антропологии. М. Бубер

пишет: «Но и сама философская антропология не должна видеть свою задачу в том, чтобы стать основанием либо метафизики, либо отдельных философских дисциплин. В поисках такого универсального ответа на вопрос «Что такое человек?», который разрешил бы все другие вопросы, антропология рискует упустить из виду реальное содержание своего предмета, ибо вместо подлинной целостности, которая становится видимой лишь в многообразии, она пришла к ложному, далекому от реальности пустому единству»⁴⁷.

Как же, по мнению М. Бубера, может сложиться философская антропология? Если говорить о «законной», по его словам, антропологии, она должна знать, что есть не только человеческая жизнь вообще, но и отдельные ее возрастные периоды, и лишь благодаря систематическому рассмотрению такого рода различий можно увидеть человека в его целостности.

Можно согласиться с М. Бубером — философская антропология не рассчитывает свести все проблемы философии к человеческому бытию или, что называется, к познанию самого человека. В философской антропологии человеку в качестве предмета в самом точном смысле слова дан он сам. Исследователь не может, следовательно, ограничиться рассмотрением человека как одной из многих частей природы. Ведь исследователь, сам, будучи человеком, познает свою человечность в собственном внутреннем опыте. Причем, таким способом, каким он просто не мог бы познать никакую иную часть природы — не только в совершенно иной перспективе, но и в ином измерении бытия, в том, в каком он ее одну, в отличие от всех остальных частей природы, только и познает.

Бубер считал, что философское познание человека есть по самой своей сути самосознание человека, а человек может осознавать себя при условии, что познающая личность, то есть философ, занимающийся антропологией, осознает себя как личность. Принцип индивидуализации — основополагающий факт бесконечного многообразия человеческих личностей, каждая из которых выходит только такой, а не

инной, — не делает антропологическое познание чем-то отнесенным, но, напротив, составляет его ядро и остов. «Вокруг того, что обнаружит в себе осознающий себя философ, должно строиться и кристаллизоваться, дабы стать подлинной философской антропологией, и все то, что он найдет у людей настоящего и прошлого, — у мужчин и женщин, у индейцев и жителей Китая, у бродяг и императоров, у слабых и гениев»⁴⁸.

Но вся психология, созданная В. Вундтом, тоже исходила из тех же предпосылок — познавать человека из глубины собственной души. Еще в начале века Дж. Уотсон писал: «Существуют ли десять элементарных ощущений, или сотня тысяч (если вообще допустить их существование), существуют ли только два афферентных типа или пятьдесят, — все это не имеет ровно никакого значения для той совокупности мировых знаний, которую мы называем наукой»⁴⁹.

Однако М. Бубер подчеркивает различие между психологией и философской антропологией. Психолог на основании изучения самого себя через самонаблюдение, самоанализ и эксперимент над собой дополняет и разъясняет все то, что он узнал из книг и наблюдений иного рода. Ведь речь идет лишь об отдельных объективных процессах и феноменах, об извлеченном из контекста целостной живой личности.

Но философский антрополог должен уловить по меньшей мере живую целостность личности, ее конкретное «Я». Для этой цели ему вовсе не достаточно сделать свое собственное «Я» объектом познания. Узнать целостную личность он сможет лишь в том случае, если не упустит из виду своей субъективности и не превратится в бесстрастного наблюдателя. Но для того чтобы стало возможным познание человеческой целостности, философ должен совершить акт вхождения в это единственное в своем роде измерение как дело своей жизни, без всякой философской страховки.

Итак, размышляя о методе философской антропологии, мы видим сразу несколько актуальных проблем: как соотносится конкретное знание и философское антропологичес-

кое размышление, можно ли рассматривать человека в качестве «объекта», как вещь среди вещей, правомерно ли изучать человека фрагментарно или мы обязаны постигать его в его целостности. До тех пор, пока мы берем человека в качестве объекта, мы узнаем человека лишь как вещь среди вещей. Стало быть, нам не явлена и его целостность.

Нет сомнений в том, что антропологическая проблема достигала зрелости, иначе говоря, была признана и стала объектом обсуждения как самостоятельная философская проблема, лишь в наше время. Тому способствовал общий ход философского развития, который пробудил интерес к проблематике человеческого бытия. Но М. Бубер указывает еще на два важных фактора.

Первый из этих факторов имеет преимущественно социологическую природу. Он предполагает прогрессирующий распад прежних органических форм прямой человеческой жизни. К ним относится семья, ремесленный союз, сельская и городская общины. Человек нового времени утратил чувство своей обустроенности в мире, то есть чувство космологической безопасности.

Второй фактор М. Бубер определяет как фактор истории духа, точнее души. «На протяжении последнего столетия человек все глубже погружался в пучину кризиса, который во многом, за исключением одной существенной черты, напоминает прежние кризисы. Отличительная особенность нашего кризиса — перемена в отношении человека к вещам и связям, созданным его трудом или при его косвенном участии. Эту особенность можно было бы определить как отторжение человека от его творения. Человек отныне не может совладать с миром, который есть сознание его рук»⁵⁰.

Закономерно, что самые весомые работы по философской антропологии появились в течение первого десятилетия после первой мировой войны. Э. Гуссерль был одним из первых, кто увидел пагубность и роковой смысл распада старых органических форм человеческой совместной жизни. Он был

создателем феноменологического метода, который лежит в основе двух попыток построения философской антропологии, — М.Хайдеггера и М.Шелера.

Можно выделить три положения Э.Гуссерля, которые имеют отношение к проблеме методологии философской антропологии. Первое положение — человечество, борющееся за самопонимание, есть величайший исторический феномен. Речь идет о том, что человеческий дух сталкивается с величайшими трудностями, с гигантским сопротивлением той проблемной материи, над пониманием которой он бьется, то есть своего собственного существа. Так в общих чертах Гуссерль оценивал смысл исторического пути философской антропологии с точки зрения становления человека.

Второе его положение: «Если человек превращается в «метафизическую», т.е. чисто философскую проблему, встает вопрос о нем как о существе разумном». Это утверждение, которому Гуссерль придает особое значение, верно или будет верно лишь в том случае, если оно ставит вопрос о соотношении в человеке «разума» и «не-разума». Иными словами, здесь нет речи о том, чтобы считать разум специфическим свойством человека, а говорится о том, что есть «неразум», неспецифический, роднящий его с человеческими существами, т.е. «природным» свойством человека — как это все чаще и чаще делалось со времен Декарта. Более того, мы лишь в том случае ощутим всю глубину антропологического вопроса, если признаем специфически человеческим и то, что не принадлежит в человеке разумному существу.

Иногда, задумываясь о человеческой природе, философы показывают, что главное в человеке его разумность. Неразумное же в нем они считают иной частью человеческого существа. Однако человек — не кентавр. Даже и голод человека — не то же самое, что голод животного. Человеческий разум нужно понимать лишь в связи с человеческим «не-разумом». Проблема философской антропологии — это проблема специфической целостности и ее специфической структуры.

Третье положение звучит так: «Человечность вообще есть отвечающее сущности человека бытие в совокупностях, обусловленных связями внутри поколений и социальными связями». Это положение, — пишет М. Бубер, — разительно отличается от идей феноменологической школы, равно как и Шелера (который, будучи социологом, в своих антропологических занятиях тем не менее обходился вниманием социальные связи человека) и Хайдеггера (напротив, считавшего эти связи первичными, но в то же время видевшего в них главное препятствие на пути человека к своему «Я»)⁵¹.

Гуссерль говорит, что сущность человека следует искать не в изолированных индивидах, ибо ей соответствует связь человеческой личности с ее поколением и ее обществом. Если мы хотим познать его сущность, мы должны познать и сущность этих связей. Этим как бы показано, что если индивидуалистическая антропология видит человека лишь в состоянии связи, то в самих проявлениях этой связи усматривает разрушение подлинной сущности человека и, таким образом, имеет в виду совсем не ту фундаментальную связь, о которой говорит Э. Гуссерль.

В отличие от Хайдеггера, Шелер не хочет абстрагироваться от конкретности целостного данного человека и исследовать одно лишь его «наличное бытие» как единственно существенное с метафизической точки зрения. Ему нужен человек со всей его конкретностью: все то, что согласно Шелеру, отличает человека от других живых существ, нужно рассматривать только в связи с тем, что есть у него с ним общего, но так, чтобы оно познавалось именно в этом общем, в отличие от специфических проявлений этого общего.

Для методологических проблем философской антропологии важно прежде всего различие видов знания. По мнению Шелера, человек способен к трем видам знания: к знаниям ради господства или ради достижений, к сущностному, или образовательному знанию, и метафизическому знанию, или знанию ради спасения. Ни одно из этих трех видов знания не существует только для самого себя.

Каждый из них служит преобразованию сущего — либо вещей, либо образовательной формы самого человека, либо абсолютного.

Первый вид знания, знания ради достижения и господства, по мнению Шелера, служит нашей возможной технической власти над природой, обществом и историей. Это — знание специальных позитивных наук, на которых держится вся наша западная цивилизация. Второй вид знаний — это знание той фундаментальной философской науки, которую Аристотель назвал «первофилософией», т.е. науки о способах бытия и сущностной структуре того, что есть. «Тот, что это сущностное знание, — пишет Шелер, — есть знание, прямо противоположное знанию ради господства и соответствующего этому виду знания бытию, то, что здесь речь идет о громадном поле философского исследования с собственной методологией — это было недавно вновь открыто Э. Гуссерлем и его школой». Третий вид знания, которым располагает человек, — это метафизическое и священное знание. Трамплином для этого познания является «первая философия», то есть сущностная онтология мира и человеческой самости, но не сама метафизика.

По мнению Шелера, только соединение результатов позитивной науки, обращающейся к сущности, и соединение их результатов с результатами аксиологических дисциплин (общего учения о ценностях, эстетики, этики, философии культуры) ведет к метафизике.

Разные объекты познания — природа, человек, культура, общество, история, техника, знание воскрешают одно и то же противостояние между философией и наукой. Возможен взгляд на природу со стороны натурфилософии и естествознания. Человек оказывается предметом внимания в философской антропологии и в теоретической антропологии. Конкретное знание о культуре несет культурология, метафизическое — философия культуры. Об истории рассуждает философ истории, а историк описывает события.

Философия истории сопоставляется с социологией. Философия знания надстраивается над описанием и осмыслением знания.

Однако в истории философии осознание уникальности философии произошло не сразу. Предполагалось, что конкретные научные констатации дают философии повод для рефлексии в строго заданном направлении. Идея специфического, чисто философского осмысления феномена человека складывалась постепенно.

Когда Кант пытался провести различие между математикой и философией, он, естественно, обратил внимание на то, что не совпадают их объекты. Однако он пришел к убеждению, что различие этих наук не может исчерпываться этим. Специфика конкретных форм обнаружения разума уникальна. «Специфическое различие между этими двумя науками, — писал Кант, — составляет лишь различия в способе рационального познания, или применения разума в математике и философии» (Т. 8. С. 278).

Кант рассматривал философию как учение о мудрости, как законодательницу разума. Что потребно в философии, что определяет ее специфику? Во-первых, достаточный запас рациональных знаний; во-вторых, систематическая связь этих знаний, или соединение их в виде единого целого. Философия, по мнению Канта, не только допускает такую строго систематическую связь, но и является единственной наукой, которая имеет систематическую связь в собственном смысле и придает всем другим наукам систематическое единство.

Если же говорить о вселенском значении философии, то, по Канту, «философия есть наука об отношениях всякого знания и всякого применения разума к конечной цели человеческого разума, которой, как высшей, подчинены все другие цели и с которой они должны образовывать единство». Что же требуется философу? Во-первых, культура, таланты и умения, чтобы применять знание ко всевозможным целям, во-вторых, навык в применении того или другого средства к каким-то целям.

Многие философско-антропологические открытия сложились на базе конкретных научных открытий. Так, этнографические работы Л.Моргана позволили К.Марксу и Ф.Энгельсу приступить к изложению философской теории антропогенеза. Однако можно привести множество примеров, свидетельствующих о том, что конкретное знание оказывалось прологом к совершенно иной постановке вопроса — философской. Приведем примеры. В XIX в. Ч.Дарвин доказал, что человек как природное существо представляет собой завершение эволюционного развития и с этой точки зрения отличается от других живых созданий исключительным совершенством.

Казалось бы, экспертиза науки внушительна, а философу остается только подвести теоретическую базу под это грандиозное открытие. Причем именно в философии. А.Шопенгауэр признает связь человека с костной материей, живыми существами. «Хотя в человеке как идее (платоновской) воля обретает самую ясную и совершенную объективацию, — пишет философ, — тем не менее последняя сама по себе не могла выразить сущности воли. Чтобы появиться в своем надлежащем значении, идея человека не могла выступать одинокой и изолированной, она должна пройти в сопровождении исходящих ступеней через все формы животных, через царство растений, вплоть до неорганического мира...»⁵².

Шелер пишет: «Человек есть то единственное место, в котором и посредством которого первосущее не только понимает и познает само себя — оно есть также то сущее, в свободной решимости которого Бог может осуществить и спасти свою чистую сущность»⁵³. Итак, по мнению Шелера, поскольку индивидуальная личность каждого человека непосредственно укоренена в вечном бытии и духе, постольку не существует никакого общезначимого истинного мировоззрения. Существует, однако, строго общезначимый метод, по которому каждый человек — кто бы он ни был — может найти «свою» метафизическую истину.

Немецкий философ подчеркивает: «Нет человека как вещи». Никогда, даже в историческое время, не прекращается становление человека. Может показаться парадоксальным, что Шелер предлагает своим студентам изучать зоопсихологию, чтобы понять человека. Он отмечает: именно зоопсихология показала нам, до какой степени раньше недооценивали психические способности животных. Однако, по его мнению, недооценка души животных существенным образом обусловила непонимание истинного достоинства и значения человека.

«Только человек, — отмечает Шелер, — впервые противопоставляет себя и свое «самосознание» миру, в нем впервые разделяются предметная окружающая среда и переживание самого себя как Я. Воспринимая содержание различных органов чувств, только он способен постичь вещь как «ту же самую». Разумеется, у животного есть сознание общего, но оно не может одновременно отделить общее содержание от единичных объектов, понять, как связаны общие содержания между собой, — независимо от конкретных ситуаций и случаев их возможного применения, — самостоятельно оперировать ими»⁵⁴.

По словам Шелера, приблизительно за последние десять тысяч лет истории, наше время является первой эпохой, когда человек стал совершенно «проблематичен», когда он больше не знает, что он такое, но в то же время знает, что он этого не знает. Поэтому история самосознания человека, история основных идеально-типических способов, которыми он себя мыслил, созерцал, чувствовал, рассматривал вовлеченным в порядок бытия, должна при этом предшествовать истории мифологических, религиозных, теологических, философских теорий о человеке.

Огромную методологическую ценность имеет работа М. Шелера «Положение человека в космосе». Он отметил три совершенно несовместимых между собой круга идей о человеке. Во-первых, это круг представлений иудейско-христианской традиции об Адаме и Еве, о творении, рае и грехопа-

лении. Во-вторых, это греко-античный круг представлений, в котором самосознание человека впервые возвысилось до понятия о его особом положении. С этим воззрением тесно связано учение о том, что в основе всего универсума находится надчеловеческий «разум», которому причастен человек, причем только он один из всех живых существ. Третий круг представлений — это тоже давно ставший традиционным круг представлений современного естествознания и генетической психологии, согласно которому человек есть достаточно поздний итог развития Земли.

Таким образом, у нас есть естественно-научная, философская и теологическая антропология, которым нет дела друг до друга, единой же идеи человека у нас нет. Сегодня вслед за Шелером мы могли бы сказать, что возрастающие в числе специальные науки, а также «антропологии», как бы ценны они ни были, больше скрывают сущность человека, чем проясняют ее.

Шелер отмечает, что уже слово и понятие «человек» содержит коварную двусмысленность, без понимания которой нельзя даже подойти к вопросу об особом положении человека. Слово это, с одной стороны, указывает на особые морфологические признаки, которыми человек обладает как подгруппа позвоночных и млекопитающих. Само собой, разумеется, что, как бы ни выглядел результат такого образования понятий, живое существо, названное человеком, не только остается подчиненным понятию животного, но и составляет сравнительно малую область животного царства.

Но то же самое слово «человек» обозначает в обыденном языке всех культурных народов нечто совершенно иное, так что едва ли найдется другое слово человеческого языка, обладающее аналогичной двусмысленностью. А именно, слово «человек» выражает совокупность вещей, предельно противоположную понятию «животного вообще». Ясно, что второе понятие человека должно иметь совершенно иное происхождение, чем первое понятие.

Шелер называет первое понятие относящимся к естественной систематике, а второе — сущностным понятием человека. То, что делает человека человеком, вообще нельзя помыслить как новую сущностную ступень психических и витальных функций. Шелер сформулировал задачи философской антропологии — показать, как из основной структуры человеческого бытия вытекают все специфические феномены: язык, совесть, оружие, государство, миф, религия, наука, историчность и общественность.

К числу важных методологических принципов можно отнести также потребность философской антропологии рассматривать человека как символическое животное. Придерживаясь биологических воззрений на природу человека, типа дарвиновских, мы должны были бы ожидать, что первые шаги человеческой мысли окажутся связанными с познанием физического окружения, жизненно необходимыми для целей выживания. Однако мы тут же сталкиваемся с парадоксом. В древнейших известных нам мифологических формах познания мира речь идет не об этих практических занятиях — мы находим здесь примитивную антропологию, тесно связанную с примитивной космологией. Вопрос о происхождении мира в них неразрывно связан с вопросом о происхождении человека и его месте во вселенной, в развитых религиях максима «познай себя» становится уже категорическим императивом.

Как показывает Э.Кассирер, у древнейших греческих философов на первом месте стоят уже вопросы космологии, а переход к антропологии намечается уже у Гераклита. Наконец, для Сократа самосознание становится главной и единственной целью философии. При этом Сократ уже понимает, что нельзя раскрыть природу человека теми же методами, что и природу какого-либо физического предмета. Сократ, а за ним и Марк Аврелий сознают, что мы не обнаружим сущности человека, пока не удалим все его внешние и случайные черты, поскольку его сущность не зависима от каких-либо внешних обстоятельств. Тот, кто живет в гармо-

нии со своим Я, со своим «демоном», пребывает и в гармонии со вселенной. По учению стоиков, идеал человека — это пребывание его в гармонии с природой, а вместе с тем и сохранение его моральной независимости от природы.

Кассирер, как известно, намечает подступы к цельному воззрению на человеческое бытие как протекающее в символических формах. Во-первых, Кассирер отмечает символический способ общения с миром у человека. Во-вторых, он доказывает символосозидающий характер человеческого познания как оперирующего идеей возможного. Животные ограничены миром своих чувственных восприятий, что сводит их действия к прямым реакциям на внешние стимулы. Поэтому они не способны сформировать идею возможного. С другой стороны, для сверхчеловеческого интеллекта или для божественного духа нет различия между реальностью и возможностью: все мысленное в силу самого акта мышления для него становится реальностью, так как реализуется во всех своих возможных потенциях. И только в человеческом интеллекте наличествует как реальность, так и возможность⁵⁵.

Согласно Платону, человеческая природа как бы зашифрована. Феномены, с которыми мы сталкиваемся в человеческом сознании, слишком сложны и запутанны, чтобы можно было надеяться их распутать. Однако знаменитого определения человека как политического животного (Аристотель) недостаточно, поскольку государство при всей его важности не охватывает всей деятельности человека, многие виды которой возникли задолго до основания государства.

Философия символических форм Кассирера противопоставляет, со своей стороны, взгляд на человека как на целостность, исходя не из метафизической или физической природы, а из его деятельности, то есть из функционального, но не субстанционального определения человека. Причем, по мнению Э.Кассирера, такая деятельность должна быть рассмотрена в ее универсальных формах — мифологии, религии, языке.

Нет необходимости специально подчеркивать, что все приведенные ранее соображения оказывают влияние на конкретные философско-антропологические исследования. Э. Фромм подчеркивает: первый подход к определению благополучия человека может быть сформулирован следующим образом: благополучие представляет собой бытие в соответствии с природой человека. Человеческое существование вопрошает. Человек заброшен в этот мир не по своей воле и уходит из него опять же вопреки своему желанию.

Каким образом человек может преодолевать страдание, изоляцию, стыд, порождаемый опытом изолированности? Каким образом мы можем найти согласие с самим собой, со своими собратьями, с природой? «Однако существует несколько ответов, или, по крайней мере, — два основных. Один из них состоит в том, чтобы преодолеть изолированность и найти согласие, вернувшись к состоянию единства, характерного для «досознательного» периода жизни человека. Другой ответ подразумевает «полное рождение», углубление осознания, развития разума, своей способности любить до такой степени, чтобы человек мог выйти за рамки своих эгоистических проблем и достичь новой гармонии, нового единства с миром»⁵⁶.

В середине нашего столетия все полнее стала осознаваться потребность в такой антропологической установке, в разработке такого мышления, которое изначально исходило бы из человека и затем придерживалось бы чисто антропологических принципов в истолковании реальности. Можно, скажем, рассуждать о бытии, о динамике истории, о тайнах культуры, но при этом сосредоточивать свое внимание на антропологическом измерении этих феноменов.

Философская антропология сегодня — это не только область философского знания, не только определенное философское направление, но и особый метод мышления, принципиально не подпадающий под разряд ни формальной, ни диалектической логики. Человек в конкретной ситуации — исторической, социальной, экзистенциальной, психологической — таков исходный пункт антропологического философствования.

ГЛАВА 4. СИСТЕМАТИКА АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ

Слова «философская антропология» обозначают самые разнообразные и подчас несопоставимые между собой оттенки метафизической мысли. Трудно судить о критериях, которые позволили бы провести необходимые разграничения. Например, ранние сочинения французских моралистов, в которых обсуждается человеческая природа, считаются философско-антропологическими. Однако мало кому придет в голову отнести к этому разряду метафизической литературы «Афоризмы житейской мудрости», хотя в них разработана типология человеческих потребностей⁵⁷.

Почему, скажем, Сократ считается родоначальником философии человека, а у Аристотеля, как считает, допустим, М. Бубер, человек утрачивает проблематичность?⁵⁸ Все это стимулирует постановку ряда вопросов. Как раскрыть эволюцию философско-антропологических воззрений? Можно ли построить типологию антропологических учений? Как провести систематику философской антропологии?

Н. Мальбранш, один из серьезных последователей Рене Декарта во Франции, в предисловии к своему главному труду «О разыскании истины», опубликованному в 1674 г., писал: «Из всех человеческих наук наука о человеке наиболее достойна его внимания. Однако это не самая почитаемая и не самая разработанная из всех наук, коими мы располагаем. Она полностью пренебрегает всеобщим в человеке. Среди тех, кто прилежно занимается наукой, очень мало посвятивших себя ей и еще меньше — в ней преуспевших»⁵⁹. За-

местим, что в XVII веке философская антропология не утвердилась в собственном статусе. Как подмечает М. Бубер, впрочем, и сам Мальбранш, коснувшийся в своей книге специально антропологических вопросов, например о том, в какой мере деятельность нервов, заведующих легкими, желудком и печенью, влияет на заблуждения разума, никакого учения о сущности человека не создал⁶⁰.

Стало быть, не каждая антропологическая тема обретает статус философско-антропологической. Это кажется странным, однако парадокс действительно состоит в том, что можно предложить, допустим, целый каскад философских идей о сердце человека, о присущих ему страстях, о закономерностях познания, но они окажутся за пределами философской антропологии. Чтобы философская мысль была признана антропологической, нужны какие-то предусловия.

Но каковы они? Может быть, предполагается, что идея встраивается в некий целостный антропологический каркас? Или философ предварительно должен заявить о себе как антропологически ориентированный мыслитель? Может быть, само постижение должно быть эпохальным, раскрывать сущность человека, а не выражать частности человеческого естества? Наконец, не исключено, что прав М. Бубер, который, мы помним, делил эпохи на антропологические и неантропологические. Это как бы автоматически решает вопрос о том, кого относить к философским антропологам⁶¹.

Когда Кант рассуждает о новой области философской рефлексии, о суверенном статусе человека, он заслуживает в глазах последователей ранга философского антрополога. Что касается его конкретных наитий о человеке, то его собственные соображения при всем величии мысли Канта кажутся частными и как бы оказываются маргиналиями. Мы помним, что, согласно Буберу, Кант оставил множество ценных замечаний к познанию человека: об эгоизме, об искренности и лжи, о фантазии, о ясновидении и мечтательности, о душевных болезнях и шутках. Однако приходится констатировать, что из всех этих постижений не сложилась человеческая целост-

ность. Выходит, Канта можно считать философским антропологом лишь потому, что он отмечал значение этой темы, а вовсе не по той причине, что он ответил на коренные вопросы человеческого бытия или, по крайней мере, внес весомый вклад в реальное постижение человека.

Некий парадокс действительно просматривается в том, что философскими антропологами называют в основном тех, кто толкует о важности человеческой темы, независимо от собственного вклада в разработку самой проблемы. Почему, скажем, никому не придет в голову назвать философским антропологом Фрейда? А вот ученик и продолжатель традиции Э.Фромм легко проходит по этому ведомству, поскольку (выскажем такое предположение) у него есть специальные и постоянные пассажи о значении темы человека.

Или другой пример — Н.А.Бердяев, безусловно, числится видным представителем персоналистической традиции. Его работа «О рабстве и свободе человека» имеет подзаголовок — «Опыт персоналистической философии»⁶². Однако ни в одной энциклопедической статье не отмечается причастность к философской антропологии основателей философии жизни (А.Шопенгауэр, Ф.Ницше), которых мы уже упоминали. Даже в книге Бубера «Проблема человека», основательном исследовании философско-антропологической мысли, говорится об Аристотеле и Канте, о Гегеле и Марксе, но мельком о Шопенгауэре. А ведь немецкий философ (вернемся к этому сюжету) предельно обострил философско-антропологическую тему и дал ей новое истолкование.

Как же в таком случае подойти к систематике философской антропологии? Не совпадают точки зрения философов на ее генезис, характер развития и специфику. Одни исследователи усматривают собственно антропологическую тему уже в истоках философствования, в известной мере даже в мифологии (Э.Кассирер), другие обозначают философскую антропологию после мистической и религиозной непосредственно, полагая человека основным вопросом философии (Н.А.Бердяев), третьи — относят генезис философской антропологии к XX в. (Э.Фромм).

Многие исследователи, в том числе Н.А.Бердяев, М.Бубер, А.Гелен, Б.Гретхойзен, В.Дильтей, Э.Кассирер, М.Шелер, пытались воссоздать эволюцию философско-антропологической мысли. М. Шелер (мы помним) был не удовлетворен тем, что мало кто из философов вообще пытался представить очерк развития философско-антропологических идей⁶³. Э.Кассирер тоже сетует: философия человека как исторический очерк пока не существует⁶⁴. При этом выясняется, что все исследователи останавливаются как раз перед наиболее плодотворным и интересным этапом постижения человека — перед началом XX столетия. Это относится и к «Философской антропологии» Б.Гретхойзена⁶⁵.

Все исследователи сходятся только в одном: проблема человека возникла не сразу, но это вовсе не означает, что философский вопрос о сущности и смысле человеческого бытия поставлен лишь в наше время. Вместе с тем историки философии по-разному отвечают на вопрос о том, как, собственно, складывается эволюция философских взглядов на человека. Одним (М.Шелер) кажется, что эта тема развивается в европейской философии линейно, последовательно, от открытия к открытию. Другим (М.Бубер) представляется, что летопись философско-антропологических воззрений драматична. Она сопряжена с экзистенциальным самочувствием человека и, следовательно, прерывиста, непоследовательна.

М.Шелер считал, что философско-антропологическое мышление, хотя и развивается скачкообразно, тем не менее, никогда не утрачивает себя ни в какую эпоху. Иначе говоря, независимо от того, ощущает себя человек как благополучное или покинутое существо, это ни в коей мере не влияет на философское постижение человека. Рост человеческого самосознания достигает в узловых пунктах истории внушительных вершин. По мнению М.Шелера, временные отступления и спады не имеют существенного значения и не меняют направленности философско-антропологического наследия. Немецкий философ считает, что прежде чем приступить

к воссозданию истории философско-антропологической мысли, надо понять сущность человека. Кассирер убежден, что летопись философского постижения человека есть ни что иное, как очерк человеческого самопознания.

Совсем иначе рассуждает М. Бубер. Он полагает, как уже отмечалось, что о последовательности в развитии философских идей о человеке можно говорить лишь условно. Важно не приращение знаний в целом. Исходить надо, вообще, из трепетного человеческого самочувствия человека в ту или иную эпоху. Одна из увлекательных идей М. Бубера состоит в том, что антропологическая тема не может быть вездесущей и всепроникающей. Иначе говоря, в определенные эпохи, когда окружающий мир представляется обжитым и благополучным, размышление о том, что такое человек, может вообще не возникнуть. Только крайне обостренное чувство одиночества, хрупкости и неустроенности рождает желание обратиться к названной теме. Эта идея придает антропологическому учению М. Бубера определенную стройность и остроту.

Однако для проверки меры антропологичности философского воззрения существует и другой критерий. Речь идет о желании выстроить ряд антропологических учений по тематике, которая разрабатывается внутри этих учений. Наконец, можно воссоздать образ человека в той или иной концепции. Пользуясь этим критерием, исследователи пытаются выстроить панораму антропологической мысли через реконструкцию основных образов человека, как они сложились в истории философии. На этом пути некоторые философы, в частности М. Шелер, Н.А. Бердяев, пытаются охарактеризовать типы антропологических учений.

Исчерпывающую для начала XX века инвентаризацию разновидностей антропоцентрической установки находим у М. Шелера. Он предлагает включить в панораму философско-антропологической мысли пять типов антропологических учений: 1) еврейско-христианскую доктрину; 2) антично-греческую; 3) натуралистическую; 4) теорию декаданса; 5) концепцию сверхчеловека.

Что можно сказать по поводу этой в известной мере исчерпывающей типологии? Она, разумеется, помогает внести классификационную ясность в многообразие философско-антропологических воззрений. Вместе с тем нетрудно убедиться в том, что данная классификация лишена единого базового основания. Шелер поначалу находит державный принцип, который вроде бы ведет к созданию типологии. Он предлагает, если исходить из логики его конструкции, сопоставить различные концепции, в основе которых лежит образ человека, отличающийся от других антропологических стандартов.

Один образ человека создан религией. Его можно назвать «человек религиозный» (*homo religiosus*). Понятное дело, речь идет не о том, что у человека есть религиозные убеждения, а о том, что он таков, каким описан в религиозных текстах. В Библии определение «человек» дается полностью, исходя из отношения к Богу, по образу которого он был сотворен. «Человек не может пониматься как самостоятельная часть природы в современном смысле и в этом ключе развивать свое самосознание, ибо природа создана Богом помимо человека, для человека»⁶⁶.

Отношение человека к Богу осуществляется через грех. Это значит, что его отношение к Богу, прежде всего, отрицательно. И только Бог может целительно воздействовать на это отношение, реализуя план спасения человека. Объектом спасительных деяний Бога в Ветхом Завете был преимущественно весь народ Израилев, но спасение было обещано как спасение в будущем. В Новом Завете спасение возвещается через Иисуса Христа, однако завершится также в будущем Царстве Божьем, где новый Израиль, в который созываются все народы мира, обретает спасение во всей своей целостности.

Но наряду с этим в земной жизни спасение приходит и к отдельному человеку. Пришедший к вере становится здесь и теперь новым творением. Он рождается заново. Таким образом, человек вновь отвоевывает свое будущее и, освобожденный от греха спасительным деянием Иисуса Христа, об-

ретает свободу позитивно наполненного повиновения своему Создателю. Это повиновение находит свое жизненное выражение в любви к ближнему, всякий раз, уже по-новому, являя собой присутствие Божие.

Итак, представление о человеке, философское истолкование его в антропологических учениях религиозной направленности не может обойти вопросы о сотворении человека Богом, о происхождении человеческого рода от одной пары, о рае, о грехопадении, о спасении. Здесь непременно возникнут сюжеты о свободе личности и духовности, о бессмертии души и о преобразении тела, о воскресении, Страшном суде и т. д.

Такое антропологическое учение разительно отличается от всех иных. Кого бы из теологов мы бы ни рассматривали, мы непременно обнаружим в данном учении трактовку названных сюжетов и определенное представление о человеке. Вот, скажем, *Немесий Эмесский*, ранневизантийский мыслитель (2-я пол. V в. — начало VI в.). Он, к примеру, рассуждает о природе человека⁶⁷. Начинается это рассуждение с обсуждения вопроса о соединении души и тела.

А вот другой мыслитель, *Максим Исповедник*, византийский богослов и философ (ок. 580—662). Читаем его текст и снова обнаруживаем проблему соединения души и тела⁶⁸. Не случайно Шелер даже подчеркивает: вокруг «человека религиозного» могут развиваться различные самостоятельные теологические антропологии. Так, различные трактовки понятия «грехопадение» вызвали к жизни многочисленные варианты исторических описаний от «Града Божия» Августина Блаженного до современных теологов⁶⁹.

Любая антропологическая проблема обсуждается в теологии с учетом названного образа человека. Иной мыслитель отвергает религиозную картину мира, но религиозные представления все равно живут в его сознании. Шелер ссылается, в частности, на проблему страха. Некогда рожденный страхом миф о падении и первородном грехе переходит в чувство подавленности, которое является специфической болезнью именно человека как человека.

Теперь иной образ человека — homo sapiens, человека разумного. Здесь принципиально иначе толкуются все антропологические сюжеты. Происхождение человека, его предназначение, связь с миром, историческая судьба — все осмысливается радикально иначе. Эта концепция, как уже отмечалось, родилась в античной философии. Она принципиально разводит понятия «человек» и «животное». Человеческий род наделен особой движущей силой, не сводимой к элементарным способам действия, которые свойственны растениям и животным.

Человек обладает необыкновенным даром. Он может вызвать в собственном воображении давно ушедшие миры. Он способен с предельным погружением войти в сферу собственных мыслей и критически воспринять их. Человек может рассуждать, познавать, выстраивать логически стройную последовательность умозаключений. В своей жизни люди доверяют не только инстинкту. Они могут поступать сознательно. Это поразительная, победоносная сила человека.

Разум — способность понимания и осмысления. Это деятельность духа, направленная на познание. С помощью разума постигается универсальная связь вещей. Разум кажется нам таким естественным, ограниченным. Только благодаря разуму человек оказывается в состоянии понять и оценить все сущее. Он оказывается способным осмысленно формировать природу, жить так, чтобы как можно полнее раскрывалась эта его специфическая сила.

Антропологических учений, в центре которых оказывается человек разумный, множество. Шелер подчеркивает, что, несмотря на огромные изменения, вся собственно философская антропология от Аристотеля до Канта мало в чем изменила свое учение о человеке. Учение о «человеке разумном» осталось подлинно непоколебимым, чтобы в эпоху Просвещения пережить подлинный триумф. Даже в обсуждении вопроса о том, что такое разум и не является ли он проклятием, по-прежнему проглядывает уже знакомый нам образ человека.

Еще один образ человека — homo naturalis — человек естественный. Человек не возвышается над природой, он есть неотъемлемое создание природы. Вот почему «возврат к природе есть вечный мотив в истории культуры»⁷⁰. Жажда возврата к природе есть воспоминание об утраченном рае, стремление вернуться к нему. Не такое желание переосмыслить природу человека, восславить ее органику, мы наблюдаем и в философии, и в литературе.

Прослеживая переход от романтического чувства к влечению и любви, мы невольно вспоминаем роман древнегреческого писателя Лонга (II—III вв. н.э.) «Дафнис и Хлоя», который оказал огромное влияние на пасторальную тему в европейской литературе XVI—XVII вв. Роман пропитан мифологическим ощущением. По словам Гете, «Дафнис и Хлоя» — последний цветок древнегреческой литературы, не уступающей лучшему из того, что когда-либо было написано.

Растительные и животные религиозные культы вошли в христианство. Согласно этому учению, человек из земли вышел и в землю должен вернуться. Люди культуры, как бы далеко они ни ушли от природной жизни, смотрели еще, по словам Н.А. Бердяева, на небо, на звезды, на бегущие облака.

Пастораль (от слова пастушеский) приобрела особое значение в новой европейской литературе на Западе в 608 г., в России — в XVIII в. От античной буколики (тоже «пастушеский, сельский») она восприняла противопоставление развращенного города нравственно чистой деревне, интерес к миру чувств и небогатых людей. Вплоть до XV в. культуру можно определить как способ жить. Человек чувствовал себя естественной частью природной среды, а культуру ощущал как свою природу. Культура этого этапа была формой традиции и обычаев народов, естественных форм существования.

Позже возникает другой тип соотношения природы и культуры. Именно культура, высвобождаясь от природы, начинает определять характер связи человека с природой. Культура возвышается над природной органикой, но еще сохраняет верность обычаям и традициям, что указывает на ее связь с предшествующим состоянием человеческого об-

щества. Так культура оказывается «второй природой». Теперь человек приспособляется не к природе, а к культуре. Процесс подчинения природы человеческой деятельности, культуре начался в Европе. Ренессанс сделал Европу наследницей античной культуры. Реформация приблизила религию к светской, мирской жизни людей и сформировала трудовую этику. Просвещение заложило в сознание европейца идеал культурного человека.

На этом этапе рождается стремление вернуться к природе, к ее органическим истокам. В европейском сознании лучше всего эту идею выразил французский мыслитель Жан-Жак Руссо. Критика цивилизации со стороны Руссо пленила всех. Позднее он детально и основательно развил ее в своем основном труде «Общественный договор». Суть его теории человека можно кратко охарактеризовать ставшими уже крылатыми словами — «назад к природе!». Цивилизация испортила человека, и он уже не живет в соответствии с законами природы. Ведь по сути своей человек добр, и тем не менее мы постоянно сталкиваемся со злом. Человек рожден быть свободным, и тем не менее его все время держат в цепях.

Какие антропологические учения вынашивают образ человека природного? Нам кажется, что здесь можно было бы назвать антропологию Людвиг Фейербаха. Выступая против беспредельного культа разума, немецкий философ выстроил разностороннее антропологическое учение. Конечно, он усматривал отличие человека от животного в том, что первый наделен сознанием. «Всякое ограничение разума и вообще человеческой сущности, — писал он, — вытекает из обмана, из заблуждения»⁷¹. Однако Фейербах обратил внимание на биологическую природу человека. Он отказывался сводить человеческую сущность к самосознанию. Не случайно человек у Фейербаха — абстрактный индивид, чисто биологическое существо.

Мыслители XVIII в. сочли бы кощунственной саму постановку вопроса о том, что есть разум — благо или проклятие? Они полагали, что каждый человек, независимо от того,

кто он — король или свинопас, уже по своему рождению способен сознавать величие универсума. Надо только раскрывать огромные, неисчерпаемые возможности сознания. Это был своеобразный культ разума, который оказал огромное воздействие на философскую идею.

Но вот уже следующее столетие радикально изменило представление о разуме. Эпоха так называемого романтизма ценила уже не столько сознание как величайший дар, сколько воображение. Оно-то и считалось более ценным приобретением, чем мышление. Человек, который во всем следует разуму, расчетлив, лишен фантазии, холоден. Романтики видели свою задачу в том, чтобы исследовать глубины человеческой души.

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

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

Спросим: к какому образу человека тяготеют эти рассуждения? Ясное дело — к человеку природному. Эту точку зрения развил еще дальше Ф. Ницше — последователь Шопенгауэра. Он утверждал, что выход из сложившейся ситуации все-таки есть. В человеке обнаруживается не только разумное, но и дионисийское начало. Древний бог Дионис оценивался Ницше как олицетворение пьянящего, стихийного первоначала. Надо ориентироваться на природную стихию, заложенную в человеческой натуре. Если и дальше он будет следовать диктату сознания, его ждет неизбежная гибель, полное вырождение. Обладание разумом сулит катастрофу человеческому роду.

В этом месте кое-кто из моих читателей всплеснет руками: надо же, не зря А. С. Грибоедов сулил горе от ума. Оказывается, можно жить и без знаний. Я и сам бессознательно это чувствовал. От этих мыслительных занятий одна беда. Хорошо бы действительно слиться с природой и медленно течь между берегов, наслаждаясь теплыми солнечными лучами. Ничего хорошего наша премудрость не обещает. Не напрасно мудрецы толкуют про это...

Однако надо все-таки разобраться, о чем толкуют философы. Конечно, Шопенгауэр был одним из теоретиков, который дал культуре отрицательную оценку. Ницше тоже обрушился на многотысячелетнюю традицию европейской мудрости. Но ведь эти открытия они сделали благодаря присутствию им недюжинному уму. Вовсе не предлагали мыслители отказаться от знаний, от любимого занятия. Их атаки на разум в своеобразной форме выражали недовольство тем, что многие философы пели гимны сознанию, но совсем не пытались разобраться в его природе.

Можно, конечно, полагать, что все приобретенное человеком возвышает его. Но это будет не критическая, строго говоря, не философская точка зрения. Поэтому в философии возникают такие мыслительные установки, которые позволяют порассуждать в неожиданном антропологическом

ракурсе. Вот скажем, на стыке двух столетий З.Фрейд пытался понять, откуда у человека взялся разум и можно ли считать сознание счастливым приобретением.

Человек, как и всякое животное, существует в природном, конкретном мире. Но он отличается от других созданий тем, что как бы удвоил реальность, сотворил ее еще раз — в сфере мысли. Как это случилось? Предположения Фрейда выглядели примерно так. Да, разум есть порождение эволюции. Только надо говорить вовсе не о плавном прибавлении какой-то новой и поэтому, безусловно, восхитительной черты. Сознание могло возникнуть у людей только в экстремальной, т.е. чрезвычайной, ситуации. Таков вывод Фрейда.

Что это означало, если иметь в виду переосмысление проблемы? Прежде всего попытку осветить тему более прозаически, избавив ее от многочисленных восторгов предшественников. Нет, разум — это отнюдь не божественный дар. Это даже не подарок эволюции. Сознание — это продолжение кризисного состояния человеческой психики. Видимо, когда-то в далекой древности прачеловек попал в какую-то жуткую ситуацию. Он мог погибнуть, произошло же такое со многими другими созданиями. Резервов, которые дала человеку природа, явно не хватало для спасения.

Однако человек все-таки уцелел. Это удалось ему, оцените данный парадокс, путем разрушения природной нормы. Возникновение разума, стало быть, — это отклонение от органического развития мира. Если не проклятие, то, во всяком случае, не абсолютное благо. Именно поэтому разум, хотя и кажется благословенным даром, на самом деле плохой поводырь для людей. У разума есть врожденные дефекты. Разумеется, человек — мыслящее создание. Было бы смешно отрицать полезность знания, гениальность самой способности к мышлению. Однако следует все-таки глубже разобратся в противоречиях самого сознания как феномена.

Мы пока в известной мере следуем за Шелером, который пытается охватить многообразие философско-антропологических учений. Он выделяет человека религиозного,

разумного и природного. Однако в его типологии есть еще два направления. «Четвертая из известных нам пяти концепций человека, — пишет Шелер, — вносит поначалу резкий диссонанс в удивительный унисон новейшей европейской антропологии и философии истории»⁷².

Теория декаданса (вырождения) — четвертое, по Шелеру, антропологическое учение. Она решительно отвергает веру в прогрессивность «человека разумного», отрицает возрожденный в середине христианский миф об Адаме, всякие рассуждения о духовности человека. Человек оценивался как дезертир жизни. Сложное для восприятия определение человека сформулировали не глубокомысленные отцы этого учения, а его популяризатор, представитель философии жизни Теодор Лессинг. По его определению, «человек — это постепенно свихнувшаяся разновидность хищной обезьяны, помешанная на так называемом «духе». Декаданс человека проявляется в том, что он оказался отступником природы.

Прочитав эти строчки, читатель вправе воскликнуть: позвольте, но это все уже излагалось. Перед нами вывернутый наизнанку «природный человек». Это просто заблудшее чадо природы. Другое дело, прежде Шелер говорит о человеке в положительном смысле, теперь он обращается к теоретикам, которые порицают человеческую природу. Стало быть, единый принцип типологии, который избрал Шелер, нарушен.

Обратимся к пятой концепции человека, как она представлена в типологии Шелера. Если в предыдущей концепции человек получает уничижительную окраску как «душевное животное», то сторонники последнего антропологического учения в перечислении Шелера, напротив, возносят человека на небывалую головокружительную высоту. Здесь возникает образ «сверхчеловека». Говорится о том, что в самом человеке можно найти некие первоосновы мира.

Речь идет о такой личности, которая в максимальной степени обладает благоразумием, глубиной, чистотой, силой воли и чувством ответственности. «Для такого рода личности, самоценной и блестящей, человечество, народы, исто-

рия больших общностей являются лишь окольным путем для ее самовыражения. Личность подобного рода покоится на почитании любви, обожания, с которыми некогда люди относились к своему богу и своим богам»⁷³. Галерея «сверхчеловеков» — это величайшие образцы человеческого рода.

Нетрудно убедиться в том, что последние два типа антропологических учений обозначены в работе Шелера по иному базисному основанию, нежели первые три. Здесь сопоставляются два способа отношения к человеку — унижающий его и возвышающий. Остается неясным, как сопоставляются заключительные типы учений с первым, вторым и третьим, в основе которых конкретный образ человека. Так разрушается стройность всей конструкции. Возникает соблазн назвать новые теории, новые подходы к проблеме, тем более что в XX столетии их немало.

Не случайно Н.А.Бердяев, излагая шелеровскую классификацию, недоумевает: отчего исчезло определение человека как создателя орудий (*homo faber*)? На самом деле Шелер упоминает эту концепцию, избегая, как уже было отмечено, типологической соотнесенности с образами человека. Что касается русского философа, то он специально останавливается на этой антропологической версии, утверждая, что ни один из прежде названных типов антропологических учений не может быть признан удовлетворительным и исчерпывающим. Научно наиболее сильно определение человека как создателя орудий⁷⁴.

При выделении этого учения можно сконструировать совсем иной образ человека. Человек-умелец — это не природный человек, ибо он отвергает натуру как нечто несовершенное. Для него главное — новая реальность, рукотворная, создание его усилий. Человеку-умельцу присуща сноровка, техническая оснащенность. Создав орудия труда, он перешел к сотворению мира культуры. Характеристика такого человека радикально отличается от всего, о чем шла речь выше. Не поклонение Богу, не торжество разума, а именно культ технического навыка. Человек-умелец — создатель технической цивилизации.

Таким образом, систематика Шелера кажется нам несовершенной. Еще больше противоречий при систематике антропологических учений возникает при анализе конкретных философских взглядов. Возьмем первую доктрину. По словам Шелера, это и поныне широко распространенное теистическое (иудейское и христианское) представление родилось не в философии и не в науке. Эта идея принадлежит религиозной вере. Она представляет собой пеструю смесь идей иудаизма и его преданий, прежде всего Ветхого Завета, а также античной религиозной истории и Евангелия.

Разумеется, из рассуждений Шелера рождается образ религиозного человека. Но ведь в характеристике немецкого исследователя говорится не столько о конкретном человеческом архетипе, сколько о религиозных взглядах человека. Он перечисляет религиозные сюжеты. Но каков сам человек внутри этой концепции? Н.А. Бердяев пытается восполнить этот пробел, т.е. перейти от перечисления религиозных мотивов к воссозданию образа человека. В основе христианской антропологии, отмечает он, лежат две идеи: 1) человек есть образ и подобие Бога-Творца и 2) Бог воочеловечился, Сын Божий явился к нам как Богочеловек. Н.А. Бердяев стремится сделать антропологические выводы из основных христианских идей. Так рождаются архетипные характеристики человека. «Человек есть не только существо греховное и искупающее свой грех, не только существо разумное, не только существо эволюционирующее, не только существо социальное, не только существо больное от конфликта сознания с бессознательным, но человек есть прежде всего существо творческое»⁷⁵.

Н.А. Бердяев не только попытался создать конкретный образ человека, он готов сопоставить его с другими образами человека, рожденными в иной традиции и таким образом построить систематику антропологических учений. Человек в понимании Н.А. Бердяева есть существо творящее лишь в том случае, если он есть существо свободное,

обладающее творческой свободой. Человек произошел от Бога и от праха, от Божьего творения и от небытия, от Божьей идеи и свободы.

Два образа человека — человека природного и человека-умельца — Шелер неоправданно рассматривает как нечто единое. Поводом для такого сближения явилась позитивистская, прагматическая ориентация некоторых философских антропологов. Человек религиозный не может быть понят без отсылки к трансцендентному, неземному опыту. Человек разумный осознается через признак, возвышающий человека над природой. Для человека природного такие дополнительные определения не обязательны. Он самодостаточен для природной среды. Сущность человека не в том, что он в первую очередь разумное существо, а в том, что он существо биологическое, инстинктивное. Человек — это всего лишь высокоразвитое живое существо. Все, что относится к духу, разуму, как разъясняет Шелер, не имеет самостоятельного происхождения.

Все это верно по отношению к природному человеку, архетип которого имеет реальное концептуальное содержание. Однако действительно ли человек природный и человек-умелец — это одно и то же, на чем настаивает Шелер? По нашему мнению, способность человека к деятельности не является органическим природным свойством. Это еще одно антропологическое качество, которое требует самостоятельного истолкования.

Ныне при впечатляющих успехах социобиологии, а также при обнаружении противоречия между природностью человека и его деятельностью есть все основания для оценки человека-умельца как самостоятельного антропологического образа. Можно, стало быть, назвать такие констатирующие признаки человека, как вера, разум, инстинкт и способность к деятельности. Это, по существу, подметил Н.А. Бердяев: «Орудие, продолжающее человеческую руку, — отмечал он, — выделило человека из природы»⁷⁶. Деятельность может рассматриваться как принципиально значимая антропологическая данность, рождающая самостоятельный человеческий архетип.

Можно ли полагать, что данная классификация исчерпывает потенциал человеческих образов? Шелер, мы видели, пытался учесть новейшие антропологические открытия своего времени и обозначить другие человеческие архетипы. Однако, как уже отмечалось, здесь его типология утрачивает стройность и самодостаточность. Шелеровская классификация не могла быть полной, потому что число антропологических учений стремительно возрастало. Многие концепции вообще не могли войти в типологию, поскольку родились позже. Вот почему хотелось бы добавить к перечисленным архетипным образам: человек религиозный, человек разумный, человек природный, человек-умелец еще один — «человек символический». Это концепция Кассирера. Основанием для включения его в намеченную типологию служит опора на такое базисное антропологическое свойство, как воображение.

У Кассирера органика человека не самодовлеюща. «Представляется очевидным, что этот мир (речь идет о человеческом мире. — П.Г.) формируется по тем же биологическим правилам, которые управляют жизнью других организмов. Однако в человеческом мире мы находим и новые особенности, которые составляют отличительную черту человеческой жизни»⁷⁷. Человек символический обусловлен не тягой к запредельному, неземному миру, не разумом, не человеческой деятельностью, а поразительной способностью человека производить символы. Это вполне самобытный антропологический образ.

ГЛАВА 5. ЧЕЛОВЕК КАК УНИКАЛЬНОЕ СОЗДАНИЕ

Удивительный факт: философы, писатели, ученые безоговорочно считают человека уникальным творением Вселенной. Еще более поразительно, что этот вывод воспринимается как аксиома. Нет, разумеется, многие готовы порассуждать, что в человеке особенно необыкновенно: природная плоть, разум, душа, творческий дух... Но что человек неповторим и царственен, это понятно всем...

Проблема представляется философам предельно ясной: нет на земле существа, которое могло бы сравниться с адамывым потомком. Так полагают все: от Сократа до технократа. Мы уже устали повторять, что каждый человек самобытен, неповторим. Однако уникальность, незаменимость личности оказывается для нас проблематичной, как только мы сталкиваемся с инакомыслием, нестандартным поведением.

Перелистываю страницы философских антологий. Какие безупречные комплименты — «венец природы», «социальное животное», «мыслящий тростник», «человек сведущий»... Мудрецы словно состязаются в том, чтобы ухватить и выразить главенствующий штрих человеческой незаурядности. Впрочем, нет. Вот чьи-то строчки, облитые скепсисом. Это мучается Гамлет. Но что он там произносит? «Какое чудо человек! Как благородно рассуждает! С какими безграничными способностями! Как точен и поразителен по складу и движениям! В поступках, как близок к ангелу! В воззрениях как близок к Богу! Краса вселенной! Венец всего живущего!» Принц знает, какие низкие и подлые люди ступают по датской земле. Но человек, как ни крути, все-таки чудо...

На каком основании человек объявил себя олицетворением беспредельной природы? Откуда такое философское высокомерие? Это он-то, явивший страшные лики безумия, растерзавший земное лоно, готовый обречь все живое на испепеление... С какой стати он о себе так помышляет? Может быть потому, что имеет дар изречения в противовес бессловесным тварям?

Не должно ли человеку хотя бы на малую дистанцию отойти от пресловутого центризма, который, как известно, «антропо-»? Вот, слава Богу, отыскались, наконец, строчки, продиктованные самоиронией. Повесть американского фантаста Роберта Шекли «Обмен разумов». Помните? Человек путешествует по вселенной в чужих телесных облачениях. И вот на его жизненном пути — женщина:

«Марвин заметил, что она красива. Миниатюрная, ему едва по грудь, но сложена безукоризненно. Брюшко подобно точеному цилиндру, гордая головка наклонена к телу под углом пять градусов (от такого наклона щемило на сердце). Черты лица совершенны, начиная от маленьких шишечек на лбу и кончая квадратной челюстью. Два яйцеклада скромно прикрывает атласный шарф покроя «принцесс», обнажая лишь соблазнительную полоску зеленой кожи. Ножки в оранжевых обмотках, подчеркивающих гибкие сегменты суставов»⁷⁸.

Оказывается, можно смущаться, глядя на сморщенную шишечку, и сходить с ума от высоких яйцекладов. Но ведь это совсем не про человека. Да, человек не похож на панцирную черепаху, белокрылую чайку или саблезубого тигра. Но разве каждое живое существо, украшающее планету, не отличается оригинальностью, неповторимостью природного проекта? Весь тварный мир отмечен печатью самобытности. Получается почти по Оруэллу: «Самый равный среди равных...». Человек, стало быть, самый уникальный среди уникальных....

Впрочем, в философской антропологии сложилось несколько течений, представители которых вообще отказывают человеку в оригинальности. Все, что в истории филосо-

фии традиционно осмысливалось как самобытность человека, теперь нередко получает тривиальное натуралистическое объяснение. Нечего, мол, гордиться двумя полушариями, сморщенная шишечка достойна не меньшего восхищения.

Современные социобиологи, например М. Рьюз, М. Мидли, Э. Уилсон, рассуждают: никакого барьера между зверем и человеком нет. «Как, — воскликнет изумленный читатель, — а культурные традиции, моральные нормы? Разве волки знают муки совести, а пчелы устанавливают обычаи? И потом человек обладает такими очевидными достоинствами, как речь, рациональность, культура...» Что на это ответят социобиологи?

Оказывается, все живые существа живут по одним и тем же принципам. Даже многие из тех традиций, которые мы чтим как достояние человеческой цивилизации, зачастую имеют непосредственные аналогии в социальном поведении животных. Вас смущает слово «социальное»? Но это именно так. Напомним, волки сбиваются в стаи, пчелы живут роем, олени бытуют в стаде... И все это можно без натяжки назвать, по мнению социобиологов, провозвестием социальной жизни. Даже альтруизм (бескорыстие) рассматривается не как специфически человеческое, а распространенное природное свойство всего живого...

Животные, разъясняют социобиологи, общаются с помощью жестов. Животные могут иметь чувства, которые нам кажутся сплошной мистерией. На что, например, похожа чайка во время инкубации? Что выражают собою карнавалы шимпанзе? Почему слоны проявляют такой странный интерес к своим мертвым собратьям, порою пытаясь даже захоронить их? Наконец, что заставляет китов выбрасываться на побережье?

Итак, традиционное представление об уникальности человека — не более чем предрассудок. Фатально зараженный антропоцентризмом, человек сам объявил себя властелином вселенной, возмнил о своих воистину редких качествах. Между тем он всего лишь нагое животное, как горько признавался король Лир.

В самом общем виде проблема уникальности человека кажется постигаемой. Разумеется, он обладает рядом необычных свойств. Он отражает в своем сознании величественное многообразие окружающего. Он творит мир культуры. В нем самом — удивительное сплетение природных и социальных качеств. Человек безмерно сложен и неисчерпаем.

Но в этой множественности образов человека и заключена трудность расшифровки проблемы. Говоря об уникальности того или иного животного, мы можем указать на особенности его биологической организации. Раскрывая своеобразие человека как неповторимого существа, мы теряемся в перечислениях. Едва ли каждое свойство адамова отпрыска претендует на исключительность. У человека есть разум, совесть, долг, дар общения... Чему отдать предпочтение?

С незапамятных времен неотъемлемыми качествами человека считались свобода, рефлексия, дух. «Человек уникален, — пишет К.Ясперс, — он привнес в мир некий элемент, чуждый животному миру; но в чем заключается этот элемент, все еще не вполне ясно. С соматической точки зрения человек — один из видов животных; и тем не менее даже его тело уникально — причем не только благодаря способности к прямохождению и некоторым другим свойствам, но и благодаря особой конституции, отличающей человека от всех остальных животных и предоставляющей ему больше возможностей за счет менее развитой специализации»⁷⁹.

Участь животных всецело обусловлена законами природы. Человек также зависит от законов природы, но вдобавок у него есть предназначение, реализация которого всецело зависит от него самого. В то же время мы никогда не встречаем человека как полностью духовное существо; природные потребности оказывают воздействие даже на самые глубинные пласты его духа. В старину, подчеркивает К.Ясперс, воображение человека породило ангелов — воплощение чистой духовности. Но человек как таковой не есть ни животное, ни ангел; в нем есть свойства как того, так и другого, но он не может быть ни тем, ни другим.

В истории философии уникальность человека понималась обычно в рамках соотношения тела и сознания. Целостность человека при этом предполагала единство этих компонентов. Их функциональная идентичность связана с тем фактом, что тело и разум действуют как единое целое, обеспечивая работу организма. В то же время подчеркивалась их разнородность. Можно выделить, по крайней мере, четыре типологических подхода к проблеме соотношения тела и души (сознания, разума). В религиозной философии подчеркивается примат души над телом. В классическом психоанализе, напротив, утверждается верховенство тела.

У некоторых философов содержится мысль о психофизиологическом параллелизме. «Разделив все субстанции на «мыслящие» и «протяженные», — писал М. Шелер, — Декарт ввел в европейское сознание целое полчище тяжелейших заблуждений относительно человеческой природы»⁸⁰. Наконец, в истории философии можно отметить антропологическую версию, в рамках которой ни тело, ни душа не имеют в человеке приоритета, однако не рассматриваются при этом как разъединенные, не смыкающиеся в собственном развитии.

В последние десятилетия прошлого века сложился своеобразный этап в осмыслении телесности. Отличительные черты этого этапа определяются признанием чрезвычайной сложности телесной реальности⁸¹.

В современной философии трактовка понятия «телесности» полемически направлена против позиций классической философской традиции, в которой субъект мысли оказывался как бы бесплотным и бессмертным. Между тем человек переживает реальность мира только через собственное тело. Воздействие внешней среды связано с ее влиянием на тело и ощущения. Человек откликается действиями, направленными на среду. «Живость тела напрямую связана со способностью чувствовать. Когда тело «мертво», человек с трудом воспринимает влияние среды, его способность откликаться на ситуации затруднена. Эмоционально мертвый человек обращен внутрь себя: чувства и действия подменяются размыш-

дениями и фантазиями, а реальность компенсируют образы. Чрезмерно развитая ментальная активность, подменяющая контакт с реальным миром, создает фальшивую живость. Несмотря на умственную активность, на физическом уровне заметна эмоциональная «омертвелость», тело остается «мертвым» и безжизненным»⁸².

Философы минувшего столетия приложили немало усилий для того, чтобы восстановить в правах «репрессированное тело» человека. Поначалу тело анализировалось с точки зрения физиологии. В 1913 г. К. Ясперс писал о том, что осознание телесности может интерпретироваться, исходя из специфических чувственных восприятий, которые составляют его основу. В постижении телесности, по мнению немецкого философа, определенную роль играют все чувства⁸³.

Ясперс отмечал, что с феноменологической точки зрения опыт переживания собственного тела связан с опытом чувств, влечений и сознания «Я». Вместе с тем становилось очевидным, что феноменологическое описание переживаемой телесности важно отличать от обсуждения того, какое значение она имеет для человека с точки зрения действенных и доступных пониманию взаимосвязей в тех случаях, когда на сознание «Я» воздействуют нарциссические или символотворческие тенденции.

Осознание телесности как социокультурного феномена еще нет. Однако уже в 40-х гг. обнаруживаются первые подступы к этой проблеме. Ж.-П. Сартр анализирует соотношение тела и сознания, указывая на некоторые социальные аспекты телесности. Он отмечает, что проблема тела и его отношений с сознанием часто была затемнена, поскольку тело обычно рассматривали как определенную вещь, имеющую свои собственные законы, тогда как сознание постигают глубокой интуицией, которая свойственна ему⁸⁴. «Душу легче познать, чем тело», — говорил Декарт. Поэтому он намеревался провести различие между фактами мышления, доступными рефлексии, и фактами тела, познание которых должно быть гарантировано божественной добротой.

«Действительно, — пишет по этому поводу Сартр, — вначале кажется, что рефлексия открывает нам только чистые факты сознания. Несомненно, что в этой плоскости встретятся феномены, которые, как представляется, включают в себя некоторую связь с телом: «физическая» боль, неприятность, удовольствие и т.д. Но эти феномены являются тем не менее *чистыми фактами сознания*; будут пытаться сделать из них *знаки*, проявления сознания *по поводу* тела, не отдавая себе отчета в том, что таким образом неустранимо изгоняют тело из сознания и что никакая связь больше не может соединить это тело, которое уже является телом — для — другого, и сознание, о котором утверждают, что оно его обнаруживает»⁸⁵.

По мысли Сартра, каждый инструмент используется и даже постигается только посредством другого инструмента; универсум является объективной и неопределенной отсылкой от орудия к орудию. Здесь рождается уже не столько физиологический взгляд на тело, сколько социокультурный. Каждый переживает свое тело как находящееся в опасности и при угрожающих, и при покорных орудиях. Оно повсюду: бомба, которая разрушает мой дом, затрагивает также и мое тело, поскольку дом уже был указанием на мое тело. Это значит, что мое тело простирается всегда через орудие, которое оно использует; оно находится на конце трости, на которую я опираюсь, на конце астрономических оптических приборов, которые мне показывают звезды, на стуле, во всем доме, так как оно есть моя адаптация к этим орудиям.

Каким выглядит тело под влиянием социальных и культурных факторов? «Включенный в социокультурное пространство, «человек телесный» оказывается под воздействием множества социальных факторов, объективно воздействующих на его тело, на всю его природно-данную основу (нередко вопреки его воле и желанию), делает выбор своего «телесного поведения», осознает характер разнообразных социальных влияний на тело, выбирает системы защиты от них или, напротив, их культивирование, кончая целенаправ-

ленным формированием своего физического имиджа в соответствии со сложившимися нормами, традициями или же вопреки им»⁸⁶.

В те же годы Э.Кассирер в работе «Опыт о человеке» пытается провести различие между способами символического поведения, которые обнаруживаются в животном мире, и символической установкой человека. То, что в животном поведении можно отыскать сложные системы знаков и сигналов, — это очевидный факт. Тело человека Кассирер рассматривает через мир символов, определяя человека как «символическое животное». Принцип символизма с его универсальностью, значимостью и общеприменимостью — волшебное слово, то самое «сезам, откройся!», которое позволяет войти в специфический человеческий мир, в мир человеческой культуры.

Французский философ Г.Марсель, возможно, был первым, кто развил представление о теле как способе вхождения в существование мира. Он писал: «Очевидно, что существует таинство единства души и тела, всегда лишь неадекватно выражающееся в формулировках типа “у меня есть тело”, “я пользуюсь своим телом”, “я ощущаю свое тело” и т.п., находится вне среды какого бы то ни было анализа и никоим образом не может быть реконструировано посредством синтеза из элементов, логически ему предшествующих; оно не только “данное”, я бы сказал, оно дающее в свете того, что я определил бы как мое присутствие, или мою данность самому себе. Акт самосознания — лишь, в конечном счете, неадекватная символизация этого присутствия»⁸⁷.

Тема репрессированного тела в полном объеме появляется у М.Фуко. Тема «знания-насилия», «знания-власти» выходит у Фуко на первый план в работе «Надзор и наказание» (1975). Он отмечает, что само явление восходит к XVII в. и достигает полного развития в XIX в. Речь идет о власти, которая репрессивует человеческое тело. Оно порождает промискуитет брачной пары и «сексуализацию семьи», превращение ее в ячейку, открытую потокам сексуальности.

В книге «Воля к власти» (1976) Фуко пишет: «Надо отказаться от гипотезы, согласно которой современные индустриальные общества положили начало возрастающей репрессивности в половых вопросах. Мы не просто присутствуем при взрыве еретических видов сексуальности. Главное то, что устройство, весьма далекое от закона, — даже если оно локально опирается на процедуры запрета, — обеспечивает с помощью механизмов, сцепляющихся между собой, расцвет особого рода удовольствий и умножение разнообразных видов сексуальности»⁸⁸.

Много десятилетий назад генетики отказались от понимания жизни как организации, обладающей странной способностью себя воспроизводить. Теперь они видят в механизме воспроизводства то, что входит в измерение биологического, матрицу не просто живого, но самой жизни. И вот уже много веков, как подмечает Фуко, бесчисленные теоретики и практики тела превращали человека в дитя его пола, властного и постижимого, пола как всеобщей причины. «Почему пол столь скрыт, какова его сила, которая столь долго принуждала его к молчанию и лишь недавно начала его отпускать, хоть и позволяя ему задавать вопросы, но по-прежнему исходя из его угнетения? Так ставить вопрос нельзя. Фактически этот часто задаваемый в наше время вопрос представляет собой не более как новейшую форму предписания столетней давности: там в нем истина! Идите и настигайте ее!»⁸⁹.

Целью исследований Фуко является выработка не столько «теории», сколько аналитики власти. Он имеет под этим в виду определение специфической области властных отношений и инструментария, дающего возможность эту область анализировать. Эта аналитика может возникнуть при условии освобождения, отказа от определенного представления о власти, представления, которое он называет «юридически-дискурсивным». От этой концепции зависит как проблематика репрессии, так и теория составляющего желание закона. Другими словами, анализ, который осуществ-

ляется в терминах закона желая, и представляет собой способ понимания природы и динамики влечений, но не способ понимания власти.

Проект истории сексуальности, точнее, серия исследований, касающихся исторических отношений власти и дискурса в отношении пола, цикличен в том смысле, что речь идет о двух взаимосвязанных стратегиях. Необходимо, считает Фуко, отделаться от юридического и негативного представления о власти, отказаться мыслить ее в терминах закона, свободы и суверенности. Но как же тогда анализировать изменения, которые в относительно недавний период произошли с сексуальностью, являющейся, по-видимому, одной из самых запретных вещей в нашей жизни и в нашем теле? Как же еще, если не с помощью запрещения власть получает доступ к сексуальности? С помощью каких иных механизмов, тактических уловок или устройств?

Допустим, пишет Фуко, тщательное обследование покажет, что власть в современных обществах фактически не управляет сексуальностью в модусе закона и суверенности. Допустим также, что исторический анализ обнаружит наличие подлинной «технологии» сексуальности, куда более сложной и, главное, позитивной, чем простой эффект «защиты». Этот пример следует рассматривать как наиважнейший. Ведь в случае сексуальности более, чем в каком-либо другом, казалось, что власть функционирует в качестве запрета.

Молчание и тайна покрывают власть, укрепляя ее запреты, но также разжимают ее хватку и побуждают к более или менее неопределенной терпимости. Представим себе историю того, что считалось самым важным прегрешением против природы. Крайняя сдержанность текстов о содомии, ее почти всеобщее замалчивание в течение долгого времени, позволяли ей функционировать в двойном режиме. С одной стороны, крайняя суровость: за содомию еще в XVIII в. посылали на костер и до середины этого века не было ни одного сколько-нибудь серьезного протеста против такой практики. Но, с другой стороны, весьма большая терпимость, о

чем косвенно можно судить по редкости судебных приговоров, а более прямо — из отдельных свидетельств о существовании мужских сообществ в армии, при дворе.

Появление в психиатрии, юриспруденции и литературе XIX в. целой серии дискурсов о различных видах и подвидах гомосексуальности, инверсии, педерастии, «психического гермафродитизма», конечно же, способствовало значительному усилению социального контроля над перверсиями, но оно же благоприятствовало образованию «ответного» дискурса: гомосексуальность принялась говорить о себе самой, доказывая свою законность и «естественность», нередко используя понятия того же словаря категорий, с помощью которых она обличалась в медицине.

По природе своей сексуальность отнюдь не чужда власти. Более того, Фуко считает, что через нее проходит густая сеть властных отношений между мужчинами и женщинами, младшими и старшими, родителями и детьми, воспитателями и воспитанниками, священниками и мирянами, администрацией и населением. Сексуальность, по Фуко, обладает «максимальной инструментальностью», в силу чего нет единой глобальной стратегии, равно затрагивающей все половые проявления в обществе. Таковой не является ее воспроизводящая функция или ее брачность.

Начиная с XVIII в. наметились четыре основные точки пересечения узловых пунктов власти-знания: 1) истеризация женского тела, тела, насыщенного сексуальностью, медикализованного, помещенного в женское пространство, погруженного в материнство, несущего биоморальную ответственность за воспитание; 2) педагогизация пола ребенка (во-первых, утверждалось, что все дети склонны к сексуальной активности, которая, будучи «противоестественной», может иметь нежелательные последствия, во-вторых, эта педагогизация проявляется прежде всего в войне против онанизма, которая велась на Западе около двух веков); 3) социализация прокреативного поведения, воспитание ответственности брачных пар за это поведение, мнимая патогенность конт-

роля за рождаемостью, например; 4) психиатризация перверсивных удовольствий: сексуальный инстинкт был выделен как биологически и психически автономный после того, как был произведен клинический анализ всевозможных аномалий, которые могут его поразить; ему была отведена роль фактора нормализации или патологизации поведения в целом; наконец, начались поиски средств устранения этих аномалий.

В рамках этого внимание было обращено на четыре фигуры, ставшие привилегированными объектами познания; имеются в виду истеричка, мастурбирующий ребенок, мальгузианская брачная пара, перверсивный взрослый. Начиная с XVIII в. сексуальность захватывает новые области жизни. Исповедальные практики, процедуры покаяния, новая проблематика «плоти», ее вождлений, тонких форм удовольствия — вот с чем связана новая стратегия власти-знания. Сексуальность зародилась в лоне власти, первоначально ориентировавшейся на брачность, брачное устройство. Семья, возникшая на месте прежнего брачного устройства, не только не обуздывает сексуальность, но является привилегированным местом ее функционирования, главной опорой. Семья, начиная с XVIII в., становится местом аффектов, любви, привилегированным местом расцвета сексуальности, которая изначально инцестуозна. Возможно, что в обществах, где преобладает брачное устройство, запрещение инцеста функционально необходимо. Но в обществе вроде нашего сама семья является активнейшим очагом сексуальности.

Инцест занимает центральное место как ужасающий секрет и необходимая связка, которая требуется для того, чтобы семья оставалась очагом возбужденной сексуальности. Если, считает Фуко, на протяжении более века Запад столь интенсивно интересовался запрещением инцеста, если, по едва ли не единодушному мнению, в нем видели социальную универсалию, одну из обязательных точек перехода от природы к культуре, то делалось это, вероятно, для того, чтобы найти в этом дискурсе средство защиты не от инцестуозного желания, но от распространения нового сек-

суального устройства, чьим неудобством — среди стольких преимуществ — было то, что оно как раз не считалось с законами и юридическими формами брака. Это было как бы заклинание, попытка подчинить нарождающееся сексуальное устройство брачности, чтобы сохранить в неприкосновенности право, закон и пр.

Таков парадокс общества, изобретшего столько неправовых в основе своей техник, которое оно пытается перекодировать в терминах права. Если признать, что за порогом любой культуры является запрещение инцеста, сексуальность оказывается изначально помещенной под знак закона и права. Тогда как на самом деле сексуальность делает своим центром семью, угрожая брачности. В результате появляются смешанные фигуры, сочетающие в себе отклонения от брачности с аномальной сексуальностью. Ковчег брака, семья становится ядром всех злоключений пола, объектом бесконечного исследования врачей и психиатров. Семья в сексуальном устройстве — это как бы кристалл: создается впечатление, что она испускает сексуальность, которую она на самом деле лишь отражает и подвергает дифракции.

Интересно, что огромное распространение психоанализ получил в обществах, где брачное устройство и система семьи нуждались в укреплении. Теперь уже сексуальность поддерживает брак, а не наоборот, как это было первоначально. Сначала в христианской исповедальной практике закон брачности кодировал «плоть», с появлением психоанализа сексуальность вдыхает жизнь в брачные правила, насыщая их желанием. Семья в новом варианте, по мнению Фуко, не запрещающая, а сексуализирующая сила. Политика тела нуждается уже не в «опускании» пола или в его ограничении воспроизводящей ролью, но в его самой многообразной каналлизации. Эта политика опирается не на запреты, а на различные техники, производит сексуальность, а не репрессирует ее.

«Репрессивная гипотеза» датирует угнетение сексуальности двумя периодами: это XVII и XX в., когда гайки начали соответственно закручивать и раскручивать: относитель-

ная терпимость к добрачным связям, смягчение законов против «перверсий» и пр., снятие табу с детской сексуальности — события прошлого века. Но есть и другая периодизация, куда более полиморфная, не совпадающая с «большим» репрессивным циклом: она включает в себя средневековые христианские техники покаяния, обязательность периодического исчерпывающего признания, аскезу, мистицизм XVI в., протестанскую и католическую технику исповеди.

Это предшественники вышеописанной «медикализации» детства, женщины, выразившиеся в автоматизации пола по отношению к телу в середине XIX в. Моральная категория «излишества», «разгула» сменяется «научными категориями» вроде перверсивности, патологии начинают проходить через пол (проблематика наследственности, вырождения, «дурная наследственность» как источник перверсии). Только психоанализ в конце XIX в. порвал с проблематикой вырождения, с которым связана новая нерасистская медицинская стратегия нормализации. Фрейд восстал против политических и институциональных эффектов системы перверсия — наследственность — вырождение.

По утверждению Фуко не было эпохи сексуальных ограничений, допускаемой «репрессивной гипотезой», не было никакой единой политики в масштабах всего общества. Первая экспериментальная лаборатория сексуальности — сама буржуазия, «правлящие классы». С их возрастающей исторической ролью связан не отказ от тела и аскетизм, а, наоборот, «интенсификация тела», здоровье, стремление к максимизации жизни. Сексуальность навязывалась пролетариату медленно и принималась им неохотно. Она навязывалась ему в целях порабощения, поскольку сексуальность, изначально, исторически, буржуазна и влечет за собой в результате последующих переносов специфически классовые эффекты.

Буржуазия обеспечивает за собой привилегию «инцестуозной семьи». В эпоху, когда инцест изгоняется как практика в бедных слоях общества, психоанализ сосредоточивает свои усилия на том, чтобы выявить инцест в качестве же-

лания. Открытие «эдипова комплекса» совпало по времени с юридическим оформлением лишения отцовства. Так символический Эдип вытесняет реального. Те, кто в результате его появления потерял исключительную привилегию владеть, заботиться о своей сексуальности, получают с этих пор символическую привилегию обладать методом, позволяющим снимать вытеснение. История сексуального устройства и есть, строго говоря, археология психоанализа, в рамках которого получает новый смысл древняя техника признания. «Репрессивная гипотеза» развивалась таким образом внутри механизма сексуальности. Изменение стереотипов сексуального поведения не привело к реализации тех политических требований, о которых писал В. Райх, потому что следствие не может вызвать столь радикальное преобразование своей причины.

Представители «новой французской волны» также развивали концепцию «репрессированного» тела. Ж. Делёз утверждал, что Б. Спиноза был первым, кто обратил внимание на тело как на нечто логически равноценно существующее без приоритета душевных состояний. Он провел принцип параллелизма душевных состояний и изменений тела. По мнению французского философа, у Спинозы тело выступает в качестве модели, как нечто удивительное, которое имеет состояния, выходящие за пределы нашего разумения. Соответственно принципу параллелизма, такие же состояния должны быть и в душе. Спиноза считал, что человек существует как единство во взаимосвязи тела и души. Тело принадлежит атрибуту протяжения, а душа атрибуту мышления. Человек представляется посредством двух атрибутов. А раз они не связаны друг с другом, то есть не могут воздействовать друг на друга, то тело не может влиять на душу, а душа — на тело. Внутренняя взаимосвязь выражается через существование души, но она не может быть представлена через взаимосвязь частей тела. Внутренняя взаимосвязь частей тела, которые предъясвляет существенные взаимосвязи, может выражаться через существенные взаимосвязи с другими те-

лами или через внешние действия тела. Порядок расположения и взаимосвязи внутренних частей тела определяется идеей тела или существованием тела как целого.

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

При рассмотрении проблемы «репрессированного тела» есть две возможности. Первая — рассматривать тело как «тело мысли» и второе — представлять его как «мышление телом». Если мы обратимся к концепции М. Мерло-Понти, то для него недостаточно представлять тело как пучок пространственных отношений. Он трактует тело как способность видения и движения. Мерло-Понти полагает, что загадочность тела в способности быть видимым и видящим. Оно видит себя видящим, осязает осязающим, оно видимо, ощутимо для самого себя. Это своего рода самосознание, однако не в силу своей прозрачности для себя, подобной прозрачности для себя мышления, которое может мыслить что бы то ни было, только ассимилируя, констатируя, преобразуя в мыслимое⁹⁰.

Мерло-Понти показывает: поскольку мое тело видимо и находится в движении, оно принадлежит к числу вещей, оказывается одной из них, обладает такой же внутренней связностью и, как другие вещи, вплетено в мировую ткань. Однако поскольку оно само видит и само движется, оно образует из других вещей сферу вокруг себя, так что они становятся его дополнением или продолжением. Вещи теперь уже инкрустированы в плоть моего тела, составляют часть его полного определения, и весь мир скроен из той же ткани, что и оно.

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

Итак, в той мере, в какой человек выявляет свою специфическую природу, он не может быть сопоставлен с животными. К.Ясперс ставит вопрос: в какой мере уникальность человека определяет природу его болезни? Если говорить о болезнях тела, то наше сходство с животными столь велико, что опыты над последними позволяют познать жизненно важные соматические функции человека — пусть даже применение результатов этих опытов представляет значительные трудности. Но понятие душевной болезни человека, счи-

тает Ясперс, относится к совершенно иному измерению. Причиной болезни могут быть такие качества человеческого, как неполнота, открытость, свобода и разнообразие возможностей. В противоположность животным человек не наделен врожденной, совершенной способностью к адаптации. Ему приходится самостоятельно искать путь в жизни. Человек не есть готовая форма, он формирует себя сам. В той мере, в какой он все-таки представляет собой готовую форму, он близок к животным⁹¹.

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

Первая трудность, с которой сталкиваются философы, это объяснение души человека. Душа как таковая не есть объект. Что это означает? Она может проступить (объективироваться) благодаря сопутствующим соматическим обнаружениям, осмысленным жестам, поведению, поступкам. Она проявляет себя посредством речевой коммуникации. Все эти доступные восприятию феномены — результат действия психической субстанции. Но если мы не воспринимаем психическую субстанцию непосредственно, то по крайней мере делаем вывод о ее существовании.

Но психическая субстанция или душа как таковая в итоге не становится объектом. Наш опыт осознанных переживаний, подчеркивает Ясперс, убеждает нас в том, что душа существует. Исходя из объективных наблюдений над сходными обнаружениями психической жизни у других людей или из сообщений этих людей, мы представляем себе, что их переживания должны быть аналогичными нам. Но эти объекти-

вированные переживания также всего лишь внешние обнаружения. Мы можем сколько угодно пытаться объективировать душу посредством символов или аналогий; но она все равно останется не объективируемым до конца обрамлением бытия.

Еще раз подчеркнем, что психическая субстанция или душа не есть вещь. Говорить о душе как об объекте — значит вводить в заблуждение. Во-первых, душа означает сознание, но в той же мере (а с некоторых точек зрения — прежде всего) она означает бессознательность. Во-вторых, душа должна рассматриваться не как объект с устойчивыми свойствами, а как «бытие в собственном мире», как целое, охватывающее внутренний мир и окружающий мир. В-третьих, душа — это становление, развертывание, различение, в ней нет ничего окончательного и завершенного.

Идею целостности организма К.Ясперс иллюстрирует на примере медицины. В прежние времена, когда причина болезней приписывалась демонам, существовала жесткая дихотомия: человека считали либо полностью здоровым (то есть свободным от власти демонов), либо полностью больным (то есть всецело одержимым демонами). Затем настало время одного из величайших научных достижений в истории человечества: обнаружилось, что организм не бывает болен как таковой, то есть как некая целостность: заболевание сосредоточивается в том или ином анатомическом органе или биологическом процессе, откуда оно оказывает воздействие на другие органы, функции или даже организм. Были открыты реактивные и компенсаторные отношения между болезненными отклонениями и соматической субстанцией в целом; они были идентифицированы как проявления жизненного процесса, направленного на исцеление организма.

Возникла возможность, как показывает Ясперс, провести различие между чисто локальными болезнями, не оказывающими влияние на остальные части тела, — пользуясь вольной терминологией, их можно было бы назвать «изъя-

нами», — и расстройствами, воздействующими на соматическую субстанцию в целом, которая отвечает специфическими реакциями.

Вместо бесчисленных болезней с неопределенными признаками, которым по неразвитости научных представлений приписывалось поражающее воздействие на организм в целом, удалось описать ряд четко отграниченных друг от друга заболеваний, ведущих свое происхождение из различных источников. Правда, существует достаточно важная группа соматических расстройств, укорененных, казалось бы, в общей предрасположенности (конституции) организма. Но можно утверждать, что в конечном счете любые идентифицированные расстройства всегда так или иначе связаны с конституцией — то есть, в сущности, со сложным, многосоставным единством неповторимого живого организма.

То же самое, по мнению К.Ясперса, относится и к психической жизни человека. Для ее постижения важна эта противоположность частей и целого. Но в этом случае, по его словам, с научной, методологической точки зрения все выглядит куда более неопределенно, многомерно и многогранно. Говоря о «человеке в целом» (или «целостности человеческого»), мы имеем в виду нечто бесконечное и, по существу, непостижимое. В состав этой целостности входит огромное число отдельных психических функций. Возьмем, к примеру, какую-нибудь яркую частность: дальтонизм, отсутствие музыкального слуха или феноменальную память на числа; можно сказать, что во всех подобных случаях речь идет о своеобразных отклонениях души, способных оказывать свое воздействие на личность в целом в течение всей ее жизни.

Аналогично мы можем рассматривать другие частности или изолированные функции души, то есть как ее «органы» или «инструменты», обеспечивающие личность разнообразными возможностями; связанные же с ними отклонения от нормы (например, отклонения от нормальной функции памяти) мы можем противопоставить отклонениям совершенно иного рода, с самого начала укорененным в личности в

целом, а не в какой-то частной области психики. Например, у некоторых больных мозговая травма приводит к тяжелым дефектам памяти, расстройствам речи и параличу, явно разрушительным для личности как таковой. Но при внимательном рассмотрении и при некоторых благоприятных условиях можно различить первоначальную, еще не тронутую изменениями личность, лишь на время «выведенную из строя» или утратившую способность к самовыражению. В потенции она сохраняет свою целостность нетронутой. С другой стороны, нам приходится сталкиваться с больными, чьи «инструменты» (то есть в данном случае, отдельные душевные функции) кажутся достигшими вполне нормального развития, но при этом сами больные как личности выказывают явные (хотя нередко не поддающиеся определению) отклонения от нормы. Именно поэтому, замечает К. Ясперс, психiatры старшего поколения называли душевные заболевания «заболеваниями личности».

Эта противоположность души в целом и составляющих ее частей полностью соответствует человеческой природе. По словам немецкого философа, в процессе психологического исследования приходится сталкиваться с множеством разнообразных элементов и относительных целостностей. Отдельные феноменологические элементы противопоставляются целостности мгновенного состояния сознания, отдельные проявления способностей личности — всему комплексу ее способностей, отдельные симптомы — типичным синдромам. Что касается более многогранных и сложных целостностей, то к их числу относится конституция (строение тела), природа болезни (нозология) и целостная история жизни личности. Но даже эти эмпирические целостности относительны и не тождественны целостности «человеческого». Последняя охватывает все эмпирические (относительные) целостности и проистекает из свободы, трансцендентной по отношению к человеку как объекту эмпирического исследования.

«Наука, — подчеркивает К.Ясперс, — всегда должна руководствоваться идеей, объединяющей целостности, не сглазняясь надеждой на возможность непосредственного соприкосновения с этой целостностью»⁹².

Многие обнаружения человеческой природы свидетельствуют о том, что человек — предельно эксцентричное создание. Дело не в том, что ему присущи разные черты, противоречащие друг другу характеристики. Речь идет о сложностях человеческой природы в целом. Необычность человека как творения обусловлена тем, что он во многом выключен из органики природного мира, хотя и укоренен в ней. Человеческие свойства парадоксальны, рожают представление об исключительном существе. Человек — природное создание, но в то же время он иноприроден. Он — творение природы, но в то же время выпадает из ее лона. Человек рождается в природе, но живет в обществе. У него есть инстинкты, но есть и иная программа ориентации — социальная, культурная. Сознание и бессознательное также создают радикально иные формы мировосприятия. В человеке одновременно работают различные программы, которые точно демоны, растаскивают человека в разные стороны: инстинкты и социальность, сознание и бессознательное, влечение и совесть. Очень похоже на то, что человек принципиально нецелостное создание.

ГЛАВА 6. РАСКОЛОТОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Проблема целостности человека передается через понятие «человеческое бытие». Слово «бытие» всегда имело определенный обыденный оттенок. Но в качестве философской категории оно вовсе не означает житейски достоверного существования. Напротив, бытие скрывается за наличностью.

В отечественной литературе последнего времени наметилась своеобразная тенденция: многие исследователи понимают бытие как повседневное существование человека. Пишут о социальном, культурном, цивилизационном бытии человека...

Реально же речь, вообще говоря, идет о том, в каких условиях живет человек, в каком социальном измерении он рассматривается.

Однако в истории философии проблема бытия имеет совершенно иной характер. Специфика этой темы заключается именно в том, что наличные обстоятельства жизни человека выносятся «за скобки». Индивид «ухватывается» в нетипичных, критических или, как говорят философы, «пограничных» ситуациях, а не в своей целостности.

Бытие есть свобода человека, величайшее напряжение всех его человеческих сил. «Перелетные птицы, — отмечает отечественный философ В.В.Бибихин, — каждый год дважды подвергают себя предельному, на последней границе выносливости напряжению всего своего существа, пускаясь в путь на тысячи километров. А человек благодаря своей исклю-

чительности может теперь, в наше время — и большинство пятимиллиардного населения земного шара так и ведет себя — прожить всю жизнь от рождения до смерти, не поставив себя на грань даже биологической, не говоря уже о духовной выносливости, не зная, до самого смертного часа, что такое предельное усилие»⁹³.

Но разве человечество в целом не находится на грани выживания? Конечно, находится. Однако при трактовке бытия речь идет не о внешних условиях жизни. Ведь экстремальную ситуацию человек не может принять без напряжения, без мобилизации всех своих внутренних резервов. Представим себе, человек умирает. Силы уже оставили его. Биологически он почти труп. Он практически утратил способность воспринимать жизнь. Однако он стремится собрать последние жизненные силы и сохранить себя. А вот другой пример. Человек на смертном одре ощущает глубину своей заброшенности, оставленности. Он осознает, насколько мучителен его жребий, и это приносит ему духовные страдания. Именно так описал Л. Толстой смерть Ивана Ильича в одноименной повести.

Подлинное бытие человека невозможно охватить в его целостности, потому что оно расколото. Индивид рождается мужчиной или женщиной, что обуславливает в нем тягу к восполнению своего бытия. Вспомним, что Платон называл любовью жажду целостности и стремление к ней. Природа, разумеется, могла позаботиться о том, чтобы тела ее созданий оказались анатомическими разными. З.Фрейд признает, что наука еще мало знает о происхождении пола. Луч гипотезы, сообщает он, не проникает в этот мрак неведения. У Платона вообще иная — мифологическая, философская конструкция. Она может показаться наивной, надуманной. Зато эта версия глубже, метафизичнее. Она заставляет обдумать возможные следствия из однажды сделанного допущения. Само оно восхитительно: когда-то мужчина и женщина были чем-то единым.

Платон вложил в уста Аристофана в «Пире» слова, которые разъясняют, что наше тело имело раньше совсем иной вид, чем теперь: «Прежде всего, люди были трех полов, а не двух, как ныне, — мужского и женского, — ибо существовал еще третий пол, который соединял в себе признаки этих обоих». Все, однако, у этих людей было двойным; у них, значит, было четыре руки и четыре ноги, два лица, двойные половые органы и т.д. Зевса уговорили разделить каждого человека на две части, «как разрезают перед засолкой ягоды рябины или как режут яйцо волоском... И когда тела были таким образом рассечены пополам, каждая половинка с вождением устремилась к другой своей половине, они обнимались, сплетались и, страстно желая срастись, умирали от голода...»⁹⁴.

Эрос есть величайшая неостановимая страсть, смутное томление по единению, таинственная устремленность людей, обреченных на смерть, к некоей вечной жизни. Влечение и утрата, гибель и обретение. Эту догадку Платон высказал в «Пире» устами пророчицы Диотимы: тайна всякой любви — тоска по вечности, стремление человека устоять перед разрушительным потоком времени⁹⁵. Гонимый страхом смерти, человек возрождает себя в другом существе. Любовь — это вызов вечности перед фактом человеческой бренности.

Согласно Платону, рождение пола — разрыв в первоначальной, единой и могучей природе. Переживание вечности, которое достигается в эросе, обеспечивает постижение божества, бессмертного и неустрашимого. Бытие разделено на два мощных потока — бытие во времени и бытие вне всякого времени. Любовь — это томительное чувство воссоединения в целостное бытие, в одну индивидуальность.

Эрос, по-видимому, и в самом деле древнейший из богов, а любовь универсальное чувство. Нет на земле такой культуры, где бы она отсутствовала. Эрос свойствен человеческой природе. И как причудливо и неповторимо проявляется он в отдельной судьбе! Кто-то через всю жизнь проно-

сит печать воздержания, преобразуя энергию секса в романтические чувства. Кто-то, напротив, в полной мере предается страстям, погружаясь в оргиастическую стихию. Любовь одухотворяет не только родительские или братские переживания. Она питает молитвенное поклонение Богу. Любовь, как «осуществление единства рода в единокровии» (Л. Фейербах), как «самоощущение единства и целостности рода», как могучее побуждение восстановить расколотость человеческого бытия.

Теоретический стержень философии Л. Фейербаха — «антропология». Он взял человека не только в качестве конечной цели, но и в качестве исходного пункта философии. Осмысливая расколотость человеческого бытия, Л. Фейербах полагает, что именно любовь придает человеку целостность. Он пишет: «Практически любовь к человеку должна быть *высшим и первым законом человека*. Человек человеку бог — таково высшее практическое основоначало, таков и поворотный пункт всемирной истории»⁶.

Но расколотость человеческого бытия связана не только с разделением на мужской и женский пол. Человек стремится реализовать в себе всю полноту существования, но это невозможно. Человек далек от того, чтобы быть абсолютным законченным единством в себе самом, хотя большинство философов именно так его и представляют. На самом деле индивид обнаруживает в себе лишь относительное и фрагментарное единство. Человек, даже если его рассматривать во всей полноте его самораскрытия, никогда не достигнет полноты бытия. Он может быть всего лишь частичным проявлением бытия.

Человек стремится преодолеть границы собственного существования, расширить их. Это его сущностное свойство. Однако, как уже отмечалось, большинство людей вполне могут удовлетвориться обычным природным существованием, раствориться в недрах социальной анонимности, не пытаясь прорваться к истине бытия. В этом случае философы говорят: бытие ускользает, не проявляется...

Жизнь мира драматична, полна трагизма. В ней есть противоборство противоположных начал — жизни и смерти, добра и зла, свободы и рабства. Одним из первых в европейской философии верховенство свободы провозгласил немецкий мистик и философ Якоб Бёме (1575—1624). «Быть может, впервые в истории человеческой мысли, — писал Н.А.Бердяев, — Беме увидел, что в основе бытия... лежит бесосновная свобода, страстное желание ничто стать чем-то, тьма, в которой загорается огонь и свет...»⁹⁷.

Человеческое бытие — это то, к чему мы стремимся; некий идеал, который притягивает нас; предельное жизненное и духовное напряжение; полнота самораскрытия. Именно так понимали проблему человеческого бытия русские религиозные философы, пытавшиеся прорваться к тайне существования человека. До романтиков человек рассматривался в основном как природное и социальное создание. Соответственно его существование мыслилось в конкретных формах, заданных историей.

Вот крестьянин, призванный добывать хлеб, вот аристократ, ведущий светский образ жизни, вот монах, посвятивший себя Богу. В этом смысле человеческое бытие отождествлялось с тем, что можно сказать о человеке в социальном плане. Но ведь индивиду вообще тесно в наличном историческом пространстве. Он легко с помощью воображения переносит себя в иные культурные миры, которые сам же и творит. Отрекаясь от действительности, романтик вступает в неизведанные зоны собственного бытия. Преображая реальность, он постигает в себе нечто уникальное, независимое, принадлежащее лишь ему как живому созданию.

Согласно романтическим представлениям, только человек способен открывать в себе беспредельные миры. Романтическое сознание, помимо воспроизведения идеи самобытной индивидуальности, создавало принципиально новое представление о богатстве и неисчерпаемости личностного мира. Образ человека в романтизме сопряжен с постоянной

и острой тоской по человеческой невосполненности, незавершенности. Вот почему у романтиков так сильны мотивы «мировой скорби», трагизма существования.

Пытливый взгляд на иные культурные и духовные миры, несомненно, содействовал поиску личностного идеала, создавал увлекательные перспективы для роста и возвышения человека как личности. Романтики приковывали внимание к таким важнейшим фактам человеческого бытия, как любовь, творчество, смерть. Но вместе с тем они обратили внимание на подорванность человеческого существования и раскрыли такие состояния человеческой души, как горечь, тоска, печаль, скорбь, которые не менее значимы для человека, чем, скажем, радость, ликование, оптимизм.

Как видим, с точки зрения романтиков, человеческое бытие неисчерпаемо в своих проявлениях, но в судьбе отдельного человека эти проявления ограничены. Он может не познать всей глубины человеческих страстей, не ощутить подлинности человеческого призвания, не изведать многих человеческих состояний. Для того, чтобы прорваться к своему человеческому бытию, нужно предельное напряжение, — к нему нет легких путей, «легкой доли». Только в испытаниях, в мучительном противостоянии жизненным трудностям человек может осознать всю глубину своего существования. Вот почему философам понадобилось словосочетание «человеческое бытие» как предельно обобщенное выражение человеческих возможностей.

Точно такая же философская идея обретет признание после романтиков у представителей *философии жизни* — философского направления, которое получило развитие в конце XIX — начале XX в. в Германии (Ф. Ницше, О. Шпенглер), Франции (А. Бергсон) и Испании (Х. Ортега-и-Гассет). Мыслители этой школы старались объяснить феномены жизни через непосредственное человеческое переживание, через чувство и инстинкт.

Когда мы знакомимся с творчеством Ф. Ницше, нам в глаза бросается его смертельная тоска по поводу того, что реальный земной человек прикован к конкретному земному

уделу. Обычный человек пытается возвыситься над собственной судьбой. И в этом тоже находит свое выражение трагическая разделенность человеческого бытия. Как мыслящее, чувствующее создание, человек все время стремится вырваться за некие рамки своего социального существования.

Ницше пытался постигать мир, исходя из полноты целого, и прежде всего из полноты человеческого существа. Повсюду в мировой культуре, во всей истории человечества философ искал элементы того, что помогло бы человеку преодолеть невыносимое внутреннее страдание, которое он испытывал от общения с Миром. Не случайно Ницше углубился в изучение греческого искусства. Ему казалось, будто древние греки в полной мере почувствовали трагичность бытия. Человеку необходимо, рассуждал Ницше, беспредельное устремление ввысь, в тот мир, который может поднять его над страданиями бытия. Человеческое бытие — это то, что возвышает индивида над его реальным существованием в обществе.

Ницше развивал далее такую идею: человек не должен оставаться человеком. Если он останется им, то опустошит себя, захлебнется страданиями. Человеку суждено превзойти себя, стать сверхчеловеком. Между червем и человеком — огромное пространство. Сверхчеловек, считал Ницше, также далек от человека. Когда философ рассматривал человеческую жизнь от рождения до смерти, ему казалось невозможным, чтобы эта жизнь сама себя исчерпала.

Таким образом, можно конкретизировать мысль о человеческом бытии. Одно дело — конкретная земная жизнь, которая разворачивается в реальном мире. Но в этой жизни есть нечто большее, чем только она сама. То есть за очертаниями конкретной реальной судьбы скрывается нечто более значимое, предельное, и человек всегда ощущает это. Ведь он не живет на пределе своих возможностей.

В то же время человек чувствует, что его *бытие* могло бы быть более насыщенным, целостным, универсальным. Перед каждым человеком всегда существует планка, которую он не в силах преодолеть. Это и есть некая цель,

формула возвышенного, значимого, недостижимого. И Ницше призывал человека к подвигу самопреодоления. Он писал: «У тебя нет мужества сжечь самого себя и погибнуть, и поэтому ты никогда не узнаешь нового. А у меня — то, что сегодня крылья, краска, одежда и сила, завтра будет один пепел»⁹⁸.

Мы соразмеряем свою жизнь с человеческим бытием и понимаем ограниченность собственного существования. Вот почему у Ницше возникла догадка, что та жизнь, которую человек проживает, не единственная. Она должна возвращаться. Так родилось сознание недостаточности одной земной *жизни* для прорыва в человеческое бытие. Правда, Ницше так и не пояснил смысл своей идеи повторных земных жизней для продвижения к человеческому бытию. Единственная земная жизнь человека, по мнению Ницше, восстает против признания ее единственной и самодовлеющей. Мы видим, стало быть, что греческое понимание бытия как сущностного, неизменного, неподвижного определило на многие века тенденцию духовного *развития* Европы: философы признают наличие в структуре человека внутреннего «зова» к вечному, абсолютному.

«Мир двойствен для человека в силу двойственности его соотнесения с ним»⁹⁹. По Буберу, есть сферы, в которых строится мир отношений: жизнь с природой, жизнь с людьми и жизнь с духовными сущностями.

В современной философской литературе ведущее место уделяется противопоставлению двух принципиально контрарных мировоззренческих, культурных установок — монологизма и полифонизма. Удерживая в сознании эти две вехи человеческого самопознания, два типа отношения к миру, исследователи все более глубоко осмысливают радикальные особенности полярных парадигм. Принципиальный сдвиг в мышлении человечества, сопряженный с именами М. Бубера, Ф. Розенцвейга, О. Розенштока-Хюсси, М. Бахтина, Ф. Эбнера, изучается со все большей основательностью.

Первый вопрос, который возникает при сближении М.Бубера и М.Бахтина, касается приоритета в возведении новой мировоззренческой установки. Возникает вопрос: кто раньше — иерусалимский мудрец или отечественный философ — сказал главное слово. Эта тема подсказывается тем фактом, что М.Бахтин признавал влияние буберовской философии диалога на собственное творчество и в то же время отчуждал себя от концепции Бубера.

Здесь сразу важно сказать, что вопрос о приоритете, тем не менее, снимается сам по себе в связи со спецификой проблемы. Диалогическое мышление тем и специфично, что для него сказанное слово само по себе не имеет значения, если оно не обрело отклика. В полифонии голосов имеет значение не первая нота, а глубина окликнутости, диалоговое пространство. «Зачин», если он не получил продолжения, не вобрал в себя Другого, сохраняет статус монологизма. Вот почему, осозная принципиальное значение собственных концепций для выработки нового понимания мира, Бубер и Бахтин неизменно указывали на истоки собственного мировидения.

Бубер черпал вдохновение в диалогических основах хасидизма, в соучастной установке немецких мистиков, особенно Мейстера Экхарта, и Якоба Беме. Когда же Бубер попытался написать историю философско-антропологических воззрений, он обратился для обоснования нового принципа мышления к творчеству восточных мыслителей, к европейским философам, отмечая роль М.Штирнера, С.Кьеркегора, М.Хайдеггера, Ф.Ницше, Э.Кассирера, И.Канта, Ф.Достоевского. Он воздал должное неокантианской философии.

Содержательная трактовка понятия «Другой» позволила М.Бахтину проанализировать всю европейскую философию от Платона, идеи «первой философии» до новейших мировоззренческих направлений XX века. Книга М.Бубера «Я и Ты» вышла в свет в 1923 г. К разработке своего метода

М. Бахтин приступил в начале 20-х гг., исходя из собственного представления о процессе формирования человеческой личности¹⁰⁰.

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

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

Как раз с этой позиции Бахтин развертывает полемику с философской традицией в ее логико-гносеологических (немецкая классическая философия) и интуитивистских (философия жизни, экзистенциализм, персонализм) формах. В философии, как она складывалась на протяжении веков, есть понятие «человека», «я», «объекта», «мира», но в известной мере нет «другого» в более конкретном смысле как суверенной инстанции, как незамес-

тимой для меня личности. Даже средневековая интуиция, воплощенная в понятии «альтер эго», не выражает идеи абсолютной равнозначности «я» и «ты».

Но разве немецкая классическая философия, например, не раскрывает богатейший мир человеческой субъективности? Нет, не раскрывает, ибо «другой» в этой системе, если бы такое понятие фигурировало, это объект, вещь, он вовсе не реальное существо «в единстве бытия, нас равно объемлющем...»¹⁰¹. Субъект в немецкой классической философии всегда тождествен и самодостаточен в своей субъективности, а объект всегда тождествен и самодостаточен в своей объективности. Субъект-объектные отношения принципиально исключают равноправность сторон, ибо разум направлен на познание вещи, объекта, чужого мира, зависимого от активной субъективности.

Шопенгауэр полагает, что наша личность является первым и важнейшим условием счастья. Жизненные ориентации человека вырастают из его субъективности, из глубин его существования, из мира желаний, страстей. Индивид прежде всего хочет чего-то, реализует собственные вожделения. А раз так, то следует подчеркнуть именно эту спонтанность, независимость личности, отличие ее от стандартного мира других. В себе самом человек черпает истинное духовное и жизненное богатство.

«Вступая в общество, — пишет Шопенгауэр, — нам приходится отречься от 3/4 своего «я», чтобы сравниться с другими»¹⁰². Истинный, глубокий мир, по его мнению, обретается в изоляции, в уединении. Человек может находиться в совершенной гармонии только с самим собой, — таков вывод. Чтобы подчеркнуть самодостаточность личности, ее отчужденность от других, Шопенгауэр уточняет: достичь такой гармонии нельзя ни с другим, ни с возлюбленной¹⁰³.

Читая Бахтина, трудно отделаться от впечатления, что он полемизирует непосредственно с Шопенгауэром. Русский философ задумывается именно над этой проблемой: что произойдет с личностью, которая преднамеренно изолирует

себя? Обретет ли она целостность? Удастся ли ей воплотить идеал тотальной одинокости? Или, вопреки тому, что сказано у Шопенгауэра, как раз последовательное выстраивание собственного индивидуального мира неукоснительно рождает диалог? ¹⁰⁴

В работе «Проблемы поэтики Достоевского» Бахтин написал: «Человек никогда не найдет всей полноты только в себе самом» ¹⁰⁴. Нет, речь здесь идет вовсе не о том, что каждый человек зависит от другого, не о формуле социальности. Мысль эта — открытие... В ней ключ прежде всего к самому человеческому бытию. Оно хрупко, прихотливо, легко поддается деформации. Чтобы сохранить себя, ощутить окликнутость бытием, надо впитать в себя живые взволнованные голоса других...

Человеческое бытие хрупко, но стойкость его зависит от душевной и умственной отзывчивости. Услышать голос! Далекий, возможно неслышный. Но такой нужный лично мне, как весть иного, равноправного сознания. Войти в мир другой человеческой вселенной. Ощутить посторонний голос как особую точку зрения на мир и на самого себя, как бытие другого человека.

Но дело не только в том, что человек не найдет всей полноты только в себе самом. Он вообще и не сможет, вопреки Шопенгауэру, остаться с самим собой. Бахтин отмечает, что человек не становится одиноким. Ведь он сосредоточивается на себе, направляя на себя лично всю мощь собственного сознания. Стало быть, возникает феномен самосознания, провозвестие диалога. «Здесь появляется, — пишет Бахтин, — нечто абсолютно новое: надчеловек, над-я, то есть свидетель и судья всего человека (всего я), следовательно, уже не человек, не я, а другой» ¹⁰⁵.

Человек тяготится своим одиночеством, ищет общения с другими, стало быть, он не самодостаточен. Вот почему философская антропология Бахтина начинается именно с Другого, а не с Я. Понять целостность человека можно только выявив в нем потенциал этой общительности. «Я прячет-

ся в другого и других, хочет быть только другим для других, войти до конца в мир других как другой, сбросить с себя бремя единственного в мире («я-для-себя»)¹⁰⁶.

«Другой» — это тот, по которому я выверю свое бытие. Если я не признаю его хотя бы частичной правоты, не пытаюсь принять этой правды, превратить ее в частичку своего сознания, я обедняю самого себя. Воинственно упраздняя чужую точку зрения, я отвергаю не чужую идею, а чужое бытие. В монологической системе Другой в конечном счете непременно враг и подлежит уничтожению. Но устраняя чужое бытие, я затрагиваю основы и собственного существования. Я обречен, как только разорвал связи с другими. Теперь это и моя трагедия... Забвение и стирание «голосов» чревато историческими катаклизмами. Они оказывают разрушающее воздействие на все человеческое существование.

В этической феноменологии ощутил напряженный, обостренный поиск инакости, социально ответственного поступка, обнаруживается проповедь любви и братства, призыв к раскрытию человеческого потенциала. Но в ней, как мне кажется, гораздо более приглушенным оказывается мотив предостережения, философски наглядных обозначений тех деструкций, которые связаны с тоталитарным мышлением, авторитарными действиями, монологизмом.

М.Бахтин коренным образом переосмыслил проблему самой связи между «я» и «ты» и «другим». Диалог выступает у него не просто средством обретения истины, модусом благоприятного человеческого существования. Он оказывается вообще единственным средством узнавания бытия, соприкосновения с ним. В диалоге позиция каждого расширяется от бытийственности. Именно в этом направлении кажется принципиальным сопоставление философии М.Бубера и М.Бахтина.

Отечественный философ понимает диалог бытийственно. Бытие — это не мир вещей, не всепроникающая материя. Онтология рождается только тогда, когда между различными сущностями возникает общение. Это и есть единствен-

ный бытийственный мир. Метафорически раскрывая эту мысль, можно было бы сказать: бытие — не звезды, а та реальность, которая возникает, когда «звезда с звездой говорит». Вступая в общение, мы не застаем предустановленный мир, мы сами создаем его.

Мне кажется, что Бубер не понимает диалог столь глубоко. Для него диалог есть не само бытие, а его акциденция. Он рассматривает бытие как трансцендентную реальность. Рассмотрим с этой точки зрения некоторые работы М. Бубера. Не случайно, можно полагать, Бахтин критически отзывается о иерусалимском философе. Когда он сближает Бубера с Шеллингом или Шелером, речь идет вовсе не о принадлежности к определенной философской традиции, а о полунаучной идеализации индивида без действительного обозначения его статуса. Мышление М. Бахтина в этом отношении гораздо строже и последовательнее.

Действительно, Я и Ты Бубера уже находятся в социальном измерении. Не случайно комментарий к наследию Л. Фейербаха и Ф. Ницше иерусалимский философ в работе «Проблема человека» реализует уже не в сфере онтологии, а в области познания. Характеризуя борьбу Фейербаха против Гегеля, Бубер ставит вопрос: что есть начало философии?¹⁰⁷ Гегель нашел возможным заменить человеческое познание в качестве предмета философии развитием мирового разума. Именно против этого, по мнению Бубера и повел борьбу Фейербах.

«Развивая свою мысль, Бубер показывает, что Фейербах, в отличие от Канта, ставил во главу философствования не человеческое познание, но целостного человека. Так произошла редукция бытия к человеческому бытию: Бубер называет ее антропологической редукцией. Нет никакого иного мира, кроме человеческого, а посреди этого мира — сам человек, нарекающий все живое его истинным именем. Кажется, здесь можно усмотреть истоки новой онтологии. Однако речь идет только о человеческой реальности, то есть о внутреннем субъективном мире человека.

Как же создается человеческая реальность? Каким образом возникает проблемность? Напряжение возникает оттого, что действительный человек, стоящий перед не-человеческим бытием, тем, что враждебно человеку, все более и более теснимый им как бесчеловечным роком, дерзает познать это бытие. Мы видим, что заслуга Фейербаха в трактовке Бубера вовсе не в том, что он мог оконтурить новую человеческую реальность. Я и Ты творят человека, но не само бытие... Человек познает бытие, а не создает его. Здесь, как мне кажется, прослеживается некоторая суженность мысли Бубера.

Он пишет: «Видя в человеке высший предмет философии, Фейербах понимает его не как человеческую индивидуальность, а как связь человека с человеком, связь между Я и Ты. Для отдельного человека, говорится в его программном сочинении, «сущность человека заключается не в нем как моральном и не в нем как мыслящем существе. Сущность человека только в общности, в единстве человека с человеком, в единстве, которое, однако, опирается только на реальность различия между я и Ты»¹⁰⁸.

Разумеется, открытие Ты — это, по выражению М. Бубера, коперниканское свершение современной мысли. Оно чревато многочисленными последствиями, которое содержало в себе обнаружение идеалистического Я. Но странно, что иерусалимский философ не проводит различия между собственным пониманием проблемы «Я» и «Ты» и фейербаховским. Он близок к онтологическому истолкованию диалога, но нигде не делает необходимых приближений к бытийственному его толкованию. Сравним для примера такое суждение М. Бубера: «Но этот факт не означает, что мир, как говорили раньше, и «вторично» дан в человеческом сознании, но, напротив, показывает, что мир в нашем понимании — единственный, пространственно-временной чувственный мир — единый благодаря человеку, ибо только человеческая личность может соединить в космическом единстве данные собственных чувств с переданным во многих поколениях чувственным опытом всего человеческого рода»¹⁰⁹.

В этом рассуждении много замечательных констатаций. Да, человек — чувственное создание, да, он — единственная основополагающая реальность бытия, да, возможна духовная связь прошедших поколений. Однако мысль о том, что диалог может создать бытийственное пространство, здесь отсутствует. Да и практически ставится совсем иная задача — поразмышлять о социологии человеческого друг-с-другом мышления, о котором в общих чертах говорил еще Фейербах.

Попытаемся сопоставить также точки зрения Бахтина и Сартра. И тот и другой видят в своей антропологии разные ипостаси человека. Индивид не может уйти от контакта, от соприкосновения с «другим». Не случайно, выделяя модусы бытия, оба они создают близкие понятия. Сравним у Бахтина: «Я-для-себя», «Я-для-другого», «Другой-для-меня». А вот сартровский ряд: «Бытие-в-себе», «Бытие-для-себя», «Бытие-для-других»¹¹⁰. Мысли располагаются близко, но концепции совсем иные.

У Сартра два модуса человеческого существования сопряжены с Я как самодостаточным субъектом, а третий модус соотносит индивида с другим по монологической схеме. «Другой-для-меня» — это чисто бахтинское, у Сартра его нет. Французский философ сущность человеческой реальности видит в специфике человеческой субъективности, которая в конечном счете сводится им к сознанию. Но проблемы сознания Сартр понимает не как гносеологические, связанные с познанием. Напротив, он трактует их как психологически практические, в его терминологии — экзистенциальные. Свобода как произвол, согласно Сартру, лежит в основании субъективности человека, она и отождествляется с сознанием и с человеческим существованием вообще.

Межличностные отношения, по убеждению Сартра, фундаментально конфликтны. Это зафиксировано им особенно в анализе третьей формы человеческой реальности — «бытия-для-других». Субъективность автономного, изолированного самосознания, как разъясняет Сартр, обнаруживает свою предметность тотчас же, как только конкретная личность входит в сферу другого сознания.

Для другого «я» личность, ее суверенность, уникальность — всего лишь слагаемые некоей абстракции, символизирующей мир, Вселенную. Человек стремится к тому, чтобы «другой» признал факт его свободы. Таким образом, «фундаментальный проект» человеческого существования заключается в том, чтобы добиться полноты «бытия-в-себе», не утратив в то же время свободную субъективность «бытия-для-себя». Задача эта, по Сартру, в конечном счете невыполнимая.

Нетрудно разглядеть, что позиция Сартра диаметрально противоположна бахтинской. Сартр видит изначальную ущербность человека именно в существовании другого. Человек воспринимает взгляд «другого» внутри собственного действия как опредмечивание, овеществление, отверждение и отчуждение собственных возможностей. Бахтин, напротив, именно в «другом» усматривает животворный импульс самостроящейся личности. «Пусть я насквозь вижу данного человека, — пишет Бахтин, — знаю и себя, но я не должен овладеть правдой нашего взаимоотношения, правдой связующего нас единого и единственного события, в котором мы участники...»¹¹¹.

Итак, экзистенциалисты исповедуют погружение в себя, Бахтин — в «другого»? Но не чревата ли бахтинская установка разрушением субъективности, налетом социоцентризма или, пользуясь буберовским понятием, «коллективизма»? Где пределы вживания в «другого»? Не ведет ли растворение эгоцентризма к потере себя? Не проще ли, не логичнее ли строить философскую антропологию с того, что сам Бахтин называет «Я-для-себя»?

В работе «К философии поступка» Бахтин специально останавливается на этом вопросе. Он воссоздает всю архитектуру отношений, которая, конечно же, предполагает мою собственную развитую субъективность, мир многообразных социальных окликаний. Вживаясь в «другую» индивидуальность, человек ни на миг не теряет себя до конца, своего единственного места вне «другого».

Вообще «я» перестает быть единственным, если теряет себя в «другом». Это и есть, по мысли Бахтина, обеднение. Невозможно создать философскую антропологию, утверждая статус «я» без «другого». Только изнутри моей участности может быть понята функция каждого... Лишь изнутри моего ответственного поступка может быть выход в единство бытия. «В данной единственной точке, в которой я теперь нахожусь, — отмечает Бахтин, — никто другой в единственном времени и пространстве единственного бытия не находился. И вокруг этой единственной точки располагается все единственное бытие единственным и неповторимым образом. То, что мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не может»¹¹².

Открытие Бахтина состоит вовсе не в том, что он восславил общение. Можно назвать других мыслителей, скажем Гёте или Бубера, Ясперса или Гуссерля, которые размышляли о соучастной установке. Бахтин же понимал диалог как универсальное общение, как державный принцип не только культуры, но и человеческого существования. «Когда нас двое, то с точки зрения действительной продуктивности события важно не то, что кроме меня есть *еще один*, — писал Бахтин, — по существу *такой же* человек, а то, что он *другой* для меня человек, и в этом смысле его простое сочувствие моей жизни не есть наше слияние в одно существо и не есть нумерическое повторение моей жизни, но единственное обогащение события, ибо моя жизнь сопереживается им в новой форме, в новой ценностной категории — как жизнь другого человека, которая ценностно иначе окрашена и иначе приемлется, по-иному оправдана, чем моя собственная жизнь. Продуктивность события не в слиянии всех воедино, но в напряжении моей венаходимости и неслиянности, в использовании привилегии своего единственного места среди других людей»¹¹³.

Бахтин коренным образом переосмыслил проблему самой связи между «я» и «ты», «я» и «другим». Диалог выступает у него не просто средством обретения истины, модусом

благоприятного человеческого существования. Он оказывается вообще единственным средством узнавания бытия, соприкосновения с ним. В диалоге позиция каждого расширяется до бытийственности. Сравним в этом отношении Бахтина с Ясперсом.

Ясперс обращает внимание на тот факт, что человеческие отношения в современном мире деформированы, не соотнесены с истиной. Вот почему он предлагает очистить философствование от «нефилософии», от «призрачных образов», замещающих философские. Немецкий философ отмечает, что философская истина не является единственной в мире. Наука и религия также претендуют на раскрытие картины мира. В анализе научного познания и религиозной веры как раз и проступает предназначение философии, ее специфичность.

Ясперс не отказывается от постижений разума, от аналитического продвижения к истине. В этом смысле он остается в русле рефлексивной философии, как она складывалась на протяжении веков. Однако при этом в позиции Ясперса возникает старый, но принципиально новый момент по отношению к господствующей традиции — опора на веру. С помощью веры Ясперс формулирует задачу: обосновать подлинный разум в самой экзистенции. Отсюда возникает требование: никогда не низводить человека до средства достижения тех или иных целей. С тех пор, как человек осознал себя философски, в нем присутствует нечто вечное.

Как совместить два противоположных положения — человек целостен и человеческое бытие расколото? Реальный, эмпирически взятый индивид принципиально не целостен. Он, напротив, предстает в различных преобразованиях целого, в расколотости своего бытия. Он принадлежит к мужскому или женскому полу, ищет полноту своего суще-

ствования в других культурах, в другом. Никакое философское озарение неспособно дать однозначную картину «человеческого». Скорее, можно говорить о том, что проявляется множественность истоков природы человека. Отсюда неустанное стремление человека к единому, каковым он не является. Природа человека незавершена и фрагментарна. Фрагментарность требует достижения полноты, источник которой, в противоположность всем остальным универсальным источникам «человеческого», должен обеспечить бытию человека основу и целостность. Временный успех на этом пути достижим только ценой многочисленных разочарований. Но именно эти разочарования указывают верное направление. Благодаря многообразным модусам объемлющего, каждый из которых наделен к тому же бесконечными возможностями, мы приходим к пониманию открытости человеческого — открытости, которая тождественна его всегдашней незавершенности.

ГЛАВА 7. НЕЗАВЕРШЕННОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

Сначала А.Шопенгауэр, а затем Ф.Ницше задумались над странностью человека как живого существа. «Если бы природа сделала *последний шаг* к человеку, — писал А.Шопенгауэр, — не от обезьяны, а от собаки или слона, то насколько иначе выглядел бы человек! Он был бы разумным слоном или разумною собакою, вместо того чтобы быть, как теперь, разумною обезьяною. Она, природа, сделала этот шаг от обезьяны, потому что он был самым коротким; но при небольшом изменении в прежнем ходе природы этот шаг стал бы короче с другого места»¹¹⁴. Ф.Ницше отмечал, что «тело» есть идея более поразительная, чем старая «душа»¹¹⁵.

Путем чисто философского умозрения Шопенгауэр и Ницше сформулировали мысль о том, что человек, вероятно, выпадает из цепи природных «тварей». Он «эксцентричен» (странноват, с причудами) и вовсе не производит впечатления «венца творения». А если все-таки допустить, что человек — продукт природы, то придется признать, что этот продукт весьма несовершенен. Человек не вписывается в гармонию природы, он катастрофичен.

Человек — это открытая возможность. Ницше назвал человека «еще не установившимся животным». Человек не только не замыкает некую природную цепь, а попросту выпадает из ее звеньев. Все, что до этого оценивалось как приобретение человека, с точки зрения философии жизни выглядит процессом его вырождения.

Проблема незавершенности человеческой природы получила наиболее полное освещение в работе К.Ясперса «Общая психопатология». К.Ясперс подчеркивает, что сущность человека выявляется для нас не в объективных схемах «человеческого», а именно в этой бесконечной потенциальности, в этих неизбежных конфликтах и внутренних противоречиях. Животные осуществляют свою жизнь согласно заранее предначертанным путям. Каждое новое поколение, подобно всем предыдущим, приспособлено к определенной форме существования¹¹⁶.

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; пчелы 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. Хочется возразить: а львица, которая ждет в засаде антилопу? Разве это не низость? Нет, львица — хищник, который добывает себе пропитание. Это вовсе не убийство за деньги.

Что касается человека, — отмечает К.Ясперс, — то его ничто не принуждает строить свою жизнь по заданной модели; человек наделен пластичностью и способен бесконечно меняться. Животные ведут устойчивое существование, так как руководствуются надежными инстинктами; человек же 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 ошиб-

ки, его инстинкты немногочисленны, он, так сказать, изначально «болен»; он всецело зависит от собственного свободного выбора¹¹⁷.

У животного все отправления организма, психологические реакции на окружающий мир нормальны и естественны. Оно ищет пищу или бежит от опасности. Человек слабо укоренен в природе, и эта его слабая укорененность может быть прослежена на примере инстинкта потребления пищи. Животное знает меру. Лошадь отличает травы съедобные от несъедобных — подсказывает инстинкт. Голодная кошка сначала попробует молоко, а лишь потом начнет лакать его, если оно нормальное. Медведь не станет есть про запас. У человека все его пищевые ограничения нарушены. Инстинкт слеп и глух.

Развитие животных изначально было направлено в сторону узкой специализации и поэтому пошло тупиковыми путями; потенциал для развития был сохранен за одним только человеком. О человеке можно сказать, что в основе своей он есть все («душа — это все», как говорил Аристотель). В самых глубинных слоях человеческой природы сохраняются какие-то действенные элементы. Благодаря своей пластичности человек остается незавершенным; и в этой незавершенности содержатся ростки будущего. По причинам, как отмечает К.Ясперс, самому человеку неизвестным, его способности в основе неисчерпаемы; в своем воображении он может предвидеть ход событий и освещает свой путь истинными, фантастическими и утопическими целями.

На самом деле, потенциально человек может все; поэтому человеческая природа неопределима. Мы не можем свести человека к единому знаменателю, ибо он не соответствует какой-либо одной специализации. Человек не сводится к какой-либо одной видовой категории; другого такого вида в природе не существует. Будучи определен, то есть отнесен к какой-либо категории, человек утрачивает свою исконную целостность. В любой жизненной ситуации человек выступает как своего рода экспериментатор, имеющий возмож-

ность отступить, отойти в сторону, отказаться от продолжения «эксперимента». Это происходит потому, что в глубинах его природы сохраняются дальнейшие возможности — причем возможности эти принадлежат не столько отдельному индивиду (который идентифицируется с неким осуществленным содержанием), сколько человеку как некоей генетически детерминированной сущности.

Человек может двинуться к природным истокам, а может еще и дальше уйти от нее, искажая собственные потребности, разрушая естественные связи и истоки. О том, что человек не является однозначно определенным существом, мы можем судить, изучая его борьбу с самим собой. Человек — не просто принудительный синтез противоположностей (каковым является все живое) или необходимое и, в сущности, доступное пониманию диалектико-синтетическое движение духа. Уже в самых глубинных своих истоках человек — это не что иное, как борьба. Различные формы этой непримиримой борьбы можно рассматривать как ряд ступеней, ведущих от того, что является общим для всего живого, к чисто человеческим проявлениям.

К.Ясперс делает попытку показать, в чем и как разворачивается эта борьба.

1. Человек, рассматриваемый как *форма жизни*, является ареной борьбы между наследственной предрасположенностью и окружающей средой, между внутренним и внешним миром.

2. Человек как *общественное существо* находится в центре конфликта между индивидуальной и коллективной волей; в последней же идет борьба между той волей, которая обусловлена природой отдельных людей, и волей общества в целом.

3. Человек как *мыслящее существо* пытается преодолеть антагонизм между субъектом и объектом, между «Я» и вещами — между неразрешимыми антиномиями, сталкиваясь с которыми человеческий разум терпит крушение.

4. Человек как *дух* пребывает в пространстве созидательного движения противоположностей. Противоречие — это тот непреодолимый стимул, который побуждает человека к созиданию; такую творческую функцию выполняют противоречия, свойственные любым типам переживания, опыта, мышления. Человек как феномен духа склонен к отрицанию; но отрицание не разрушает человека, а выступает как форма созидания через преодоление и синтез, осуществляемые в процессе становления.

5. Человек как существо живущее, мыслящее и духовное *планирует* свое будущее, осознанно вносит в жизнь определенный порядок, дисциплинирует себя. Благодаря воле он имеет возможность делать с окружающей средой и с самим собой то, что хочет. Эта воля постоянно борется с противоречиями; она становится разрушительным фактором, когда вырождается в «чистую», формальную волю. Такая воля способствует угасанию собственного источника, его вырождению в нечто механическое. Оставаясь же на службе объемлющего содержания, она становится, так сказать, Волей с большой буквы — проявлением человека, осуществляющего себя в борьбе.

6. Ни в мире, ни для человека не может быть осуществлен такой синтез, который вобрал бы в себя всю совокупность возможностей. Всякое истинное осуществление так или иначе связано с *решающим выбором*. По сравнению с его серьезностью (поскольку любой выбор неизбежно исключает часть возможностей и заставляет человека принимать безусловные решения) все остальные конфликты превращаются в нечто чисто внешнее, в полную многообразных движений игру живого. Только человек, сделавший выбор, — то есть только тот, в чьей природе утвердилось и господствует принятое решение, — является человеком в истинном экзистенциальном смысле.

7. Самопрояснение, наступающее в момент решающего выбора, может быть выражено только в антитезах мысли при посредстве сознания вообще и духа. Но речь должна идти

не просто о выборе между двумя имеющимися в наличии и равно возможными альтернативами, а о выборе как некоем раз и навсегда осуществленном действии. При этом любые антитезы представляют собой всего лишь средство для истолкования. Путь решающего выбора — это ни в коем случае не уравнивание возможностей, не примирение их в рамках объемлющей целостности; это обретение основы в борьбе с чем-то иным. Путь решающего выбора — это конкретная историчность (*konkrete Geschichtlichkeit*). Глубинная основа этой «историчности» и ее цель существуют прежде и после всех противоположностей, на которые она, истолковывая самое себя, на мгновение расчленяет бытие.

Антитезы экзистенциального смысла — это антитезы веры и безверия, подчинения и протеста, дневного закона и ночной страсти, воли к жизни и влечения к смерти. «В любом решающем выборе непременно присутствует абсолютное противопоставление добра и зла, правды и лжи. В нашем временном мире эти антитезы приобретают характер неоспоримых принципов, ибо служат выражением безусловного. Однако они выступают как абсолютные пределы не самого бытия, а лишь человека в его наличном бытии во времени. Человек способен ощутить их на границе наличного бытия и внутренне устремиться туда, где прекращается то, что во временном мире вынуждало его к безусловному решению, этому символу и гаранту вечного бытия во времени»¹¹⁸.

Есть еще один важный аспект незавершенности человека, который исследует К.Ясперс. Речь идет о конечной природе человека. Нигде и никогда человек не бывает полностью независим. Он постоянно *зависит от чего-то иного*. Как наличное бытие, он зависит от своей среды и своего происхождения. Для познания ему требуется созерцание, которое должно быть ему дано (ибо чистое мышление лишено содержания). Реализуя свою природу, он ограничен во времени и возможностях и то и дело преодолевает сопротивление. Чтобы реализовать себя, человек должен обладать сознанием собственных границ; поэтому он вынужден специ-

ализироваться на чем-то определенном и не может охватить всего. Создав предпосылки для того, чтобы по-настоящему начать свой путь, человек должен отказаться от очень многого в своей жизни. Но в бытии самости он не создает себя сам; это дар, источник которого неизвестен. Человек не «создает» и не «придумывает» свою свободу в самом глубинном ее измерении; но именно через нее он познает ту трансцендентность, которая делает его свободным в мире. Человек «создает» себя лишь постольку, поскольку он улавливает что-то иное; он познает себя постольку, поскольку познает что-то иное и мыслит о чем-то ином; он доверяет себе постольку, поскольку доверяет чему-то иному, а именно — трансцендентности. Следовательно, природа человека определяется тем, что он знает и во что верит.

«В Церкви есть вечное и временное (даже кратковременное), — пишет архиепископ Иоанн Сан-Францисский, — но имеющее отношение к вечности и призванное служить ей. Это временное, ведущее к вечности, люди тоже призваны чтить и хранить, но не в законническом, а в Христовом духе, через естественное, возвышаясь к благодатному»¹¹⁹.

Ясперс подчеркивает: человек не просто конечен; он еще и *знает о том, что конечен*.

Человек — мера сущего. Но через какие экзистенциалы он выражает это сущее? Жизнь и смерть — вот, пожалуй, наиболее обобщенные и значимые символы мира. Ведь другие экзистенциалы — свобода, счастье, общение, любовь — ценны постольку, поскольку есть великое чудо бытия — жизнь. Смерть оттеняет сокровенный смысл этих экзистенциалов. Человек не удовлетворяется собой как конечным существом. Чем отчетливее его знание и чем глубже его переживания, тем яснее он осознает свою конечную природу и, следовательно, принципиальную незавершенность своего бытия и всех своих проявлений. Все остальные конечные вещи — совокупность которых мы именуем миром — также его не удовлетворяют. Человеку свойственно недовольство миром вне зависимости от того, насколько глубоко он вовлечен в мирские дела.

«Способность человека повсюду ощущать эту свою конечную природу (Endlichkeit) и его постоянная неудовлетворенность ею указывают на возможности, скрытые в его природе. Основой его бытия должно быть не только конечное, но еще и что-то иное. Если бы человеку не было свойственно некое предвосхищающее знание (Vorauswissen) о непознаваемом, он не испытывал бы никакой потребности в поиске. Но человек ищет бытие само по себе, бесконечное, иное. Только такой поиск может принести ему удовлетворение»¹²⁰.

Есть на свете люди, чей духовный опыт подсказывает: существуют некие запредельные, трансцендентные силы. Такие люди верят в Бога, который принял страдание за человечество, потому что любит нас. Порой в душе человека рождается ощущение непосредственной близости к Боже-ству, возможности прямого общения с Ним. Верующий молится в надежде, что Бог слышит его исповедь. У такого человека накапливается опыт, который помогает ему жить, преодолевать жизненные трудности. Эти люди убеждены в том, что тайна человеческой жизни сопряжена с особым божественным предназначением.

Но у многих такого религиозного опыта нет. Они полагают, что мир возник сам по себе, без вмешательства надличностных сил. Эти люди ищут духовные опоры, не связанные с Богом, прежде всего в самом человеке, в раскрепощении человеческого сознания, в грандиозном творчестве людского рода. Религиозное сознание, равно как и свободо-мыслие, имеет давние традиции. Вера — это состояние души человека, позволяющее ему преодолевать жизненные испытания, находить опору в человеческом бытии. Она вырастает из самых глубин человеческого существа. Человек не может жить без веры, ибо он не просто создание без духовности, без вечной устремленности к трансцендентному.

«Еще Паскаль говорил, — пишет В. Франкл, — что ветка никогда не сможет понять смысл всего дерева. И новейшее биологическое учение об окружающей среде показало, что любое живое существо включено в окружающую среду,

соответствующую его виду, не будучи в состоянии вырваться из нее. И пусть даже человеку принадлежит в этом отношении исключительное место, пусть он к тому же еще и чрезвычайно «открыт миру», пусть он даже «владеет этим миром» (Макс Шелер), но кто может сказать, что по ту сторону «этого» мира не существует «сверхмир»¹²¹.

Действительно, не напрашивается ли предположение, что человек в мире занимает лишь кажущееся положение завершающей ступени развития, что его положение является превосходящим лишь в рамках природы, только по отношению к животному. В отношении «бытия в мире» (Хайдеггер) в конечном итоге можно сказать то же, что об окружающих средах животного мира. Столь же мало, сколь животное, находящееся в своей среде, способно когда-нибудь понять превосходящий его мир человека, столь же мало способен человек когда-либо охватить разумом сверх-мир.

Трансцендирующему разуму, согласно К.Ясперсу, ясно, что Бог существует. Историю религий можно представить себе как историю идей, с помощью которых человек пытался приблизиться к пониманию природы Божественного; история религий может научить нас не признавать ничего, кроме таких идей. Но человек знает, что это не его идеи создали Бога; попросту говоря, человек знает, что Бог есть. Это утверждение предшествует всем прочим. Человеку, терпящему крушение (как, например, Иеремии), больше ничего и не нужно. Конечная природа человека находит свое успокоение в этой вере в бытие Бога¹²².

Но для самосознания человека, — считает К.Ясперс, — гибелен следующий порочный диалектический круг: человек создает Бога, который создает человека. Это рассуждение не выходит за рамки имманентности, где действует ложное утверждение: человек — это все.

Таким образом, экзистенциальные проблемы — проблемы самого факта человеческого существования. Это означает, что человек, прежде всего, существует, то есть он рождается и сразу занимает какое-то конкретное место в

неосмысленном, грубо вещественном мире, и лишь после пришествия в этот мир человек определяется, входит в мир различных смыслов.

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

Человек остается частью природы, он неотторжим от нее. Но теперь он понимает, что «заброшен» в мир в случайном месте и времени, осознает свою беспомощность, ограниченность своего существования. Над ним тяготеет своего рода проклятье. Человек никогда не освободится от собственных мыслей и чувств, которые пронизывают все его существо. Человек — это единственное животное, отмечал Э.Фромм, для которого собственное существование является проблемой. Он нее нельзя никуда уйти, он должен ее решить.

Человек — это существо, которое не имеет своей ниши. Однако это не признак, а противоречие нашего бытия. Все, что есть в человеке, как бы отрицает само себя. Человек принадлежит природе и в то же время отторгнут от нее. Он наделен инстинктами, но они не выполняют роль безотказных стимуляторов поведения. Человек властвует над природой и в то же время оказывается ее «дезертиром». Он обладает фиксированными признаками, но они двусмысленны, поскольку ускользают от окончательных определений. Человек имеет трагическое представление о способах своего существования и в то же время заново в каждом индивидуе, то есть в себе самом, открывает эту истину.

«Человеческое существование, — пишет Э.Фромм, — вопрошает. — Человек заброшен в этот мир не по своей воле и уходит из него опять же вопреки своего желанию. В противоположность животному, которое в своих инстинктах имеет «встроенный» механизм адаптации к окружающему и живет полностью внутри природы, человеку недостает этого инстинктивного механизма. Он должен прожить свою жизнь, а не жизнь должна быть прожитой. Он находится в природе, и тем не менее, он выходит за пределы природы, он осознает самого себя, и это осознание самого себя как изолированной сущности вызывает у него чувство невыносимого одиночества, потерянности, бессилия»¹²³.

Человек может приобрести известную целостность, вернувшись к тому состоянию единства, которое характерно для «досознательного периода жизни человека». Таков смысл различных версий «естественного человека». Один ответ — возвратиться к дочеловеческому, досознательному существованию, разделаться с разумом, стать животным и, следовательно, стать опять единым с природой. Формы, в которых выражается это желание, разнообразны. В качестве примера философ приводит германские тайные общества «медведерубашечников», члены которого отождествляют себя с медведем, в которого должен превратиться молодой человек в процессе «инициации». Фромм подчеркивает, что эта тенденция возврата к дочеловеческому единству с природой никоим образом не ограничена примитивными обществами. Он называет нацистов «медведерубашечниками» XX века.

Они, по словам Фромма, возродили миф о «ритуальном убийстве», якобы восходящий к евреям; в этом отразилось одно из самых подсознательных желаний: ритуальное убийство. Они совершали ритуальное убийство сначала евреев, затем иностранцев, затем самих немцев и в конечном счете они убивали своих жен и детей и самих себя в завершающем акте полной деструкции.

Существует множество других менее архаичных религиозных форм борьбы за дочеловеческое единство с природой. Их можно обнаружить в тех культурах, где племя отождествля-

ет себя с тотемным животным, в религиозных системах, где поклоняются деревьям, озерам, пещерам, в оргиастических культах, имеющих своей целью отключить сознание, разум и совесть. Во всех этих религиях священным является то, что предполагает превращение человека в дочеловеческую часть природы...

Однако этот путь не идиличен. Человек уже не может войти в царство природы в качестве животного. У него есть разум, он обрел специфически человеческое. Но было бы наивно думать, будто у человека нет такого глубинного обостренного желания. Психологи указывают на множество путей, которые ведут человечество к целостности за счет упрощения. Индивид остается у материнской груди или стремится преодолеть изолированность, прибегая к разрушению.

Но у человека есть и иной выход. Это не возврат к доиндустриальной, досознательной, райской гармонии. Это путь к подлинной целостности. Это новое единство человека с природой, с миром имеет предпосылкой раскрытие человеческого потенциала. Опыт жизни, как будто не заключающий в себе ничего духовного, может пробудить духовные силы человека. Стрдания от любви, нужды, несправедливости способны стать истоком огромной человеческой энергии. По мнению Э.Фромма, другой полюс представлен всеми теми религиями, которые стремятся ответить на вопрос человеческого существования, развивая специфически человеческие способности разума и любви, и таким образом находя новую гармонию между человеком и природой и между человеком и человеком.

Религии ищут единства — не регрессивного единства, обретаемого за счет возврата к доиндивидуальной, досознательной райской гармонии, а единства на новом уровне, того единства, которое можно достичь лишь после того, как человек переживает стадию отчуждения от самого себя и от мира и полностью рождается. Это новое единство имеет своей предпосылкой полное развитие человеческого разума, пос-

ле чего наступает стадия, на которой разум больше не препятствует человеку в его непосредственном, интуитивном постижении реальности.

К мысли Э.Фромма примыкает и суждение В.С.Соловьева. Философ полагал, что животная жизнь человека должна быть подчинена духовной. Животное является одушевленным существом, наделенным психикой. Человек же сам оценивает свое участие в мировом процессе, он определяется по отношению к идее достойного и недостойного бытия, добра и зла. Это высшее сознание, или внутренняя самооценка, ставит человека в определенное отношение к целому мировому процессу как деятельного участника в реализации его цели. «Духовное начало в том виде, в каком оно непосредственно является нашему настоящему сознанию, есть только особое течение, или процесс в нашей жизни, направленный к тому, чтобы осуществить во всем нашем бытии разумную идею добра»¹²⁴.

Современная философия исходит из того, что сознание человека каким-то необъяснимым пока образом содержит информацию о всей Вселенной. Человек обладает потенциальным эмпирическим доступом к любой ее части, будучи одновременно ничтожно малой ее частью, отдельным и незначительным биологическим существом. Целостность не является признаком человека как особого существа. Напротив, человек принципиально нецелостен, его бытие разорвано, полно коллизий. Однако у человека есть возможность обрести полноту собственного существования. Следовательно, целостность оказывается для него проблемой. Он может остаться фрагментарным, одномерным, принципиально разорванным. Но он же способен раскрыть безграничный потенциал человеческого существования.

ГЛАВА 8. ЦЕЛОСТНОСТЬ ЛИЧНОСТИ

Целостность человека определяется наличием не всех элементов, а лишь нескольких, строго ограниченных пределами целостности. «Целое для нас, — пишет В.В.Бибихин, — интуитивно важнее части. Мы не можем отделаться от ощущения, что даже после отпадения всех частей целое как-то остается. Если убиты все солдаты, сохранено знамя полка, и его штатное расписание может быть заполнено новыми людьми»¹²⁵. Человек, по мнению В.В.Бибихина, вступающий в «экологически» упорядоченное целое мира, будет в нем как-то устроен на правах части. Для того, чтобы так распорядиться собой, он, однако, заранее должен стать частью, то есть узнать себя неустроенным, лишним, несовершенным, неполным. Он должен осознать свою незавершенность.

Фрейд показал, что человек является существом принципиально нецелостным. В нем, как уже отмечалось, одновременно работают различные программы, которые точно демоны, растаскивают человека в разные стороны. «Свобода от конфликтов, цельность и однородность личности, — пишет его дочь Анна Фрейд, — являются, таким образом, невыполнимыми идеалами человеческой культуры»¹²⁶.

Иначе подходил к этой проблеме К.Г.Юнг. Он не оспаривал множества противоречивых программ, которые определяют человеческое бытие. Однако он рассматривал их по принципу дополнительности. Наличие противоположностей в человеке вовсе не означает принципиальной нецелостности человека. Апогей жизненной полноты, считал К.Г.Юнг,

все более и более извлекает себя из противоположных крайностей¹²⁷. По его мнению, ведийское мировоззрение сознательно ищет освобождения от парных противоположностей. Пары противоположностей были созданы уже творцом мира. Комментатор Куллука приводит также такие пары противоположностей: желание и гнев, любовь и ненависть, голод и жажда, забота и мечта, честь и позор. Этот мир обречен на постоянное страдание от пар противоположностей.

В «Психологических типах» (М., 1997) Юнг показал, что каждый человек обладает психологической типажностью, которая отличает его от других людей и в то же время притягивает к себе собственную противоположность.

«Психика как отражение мира и человека, — писал К.Г.Юнг, — это предмет такой безграничной сложности, что ее можно наблюдать и изучать с самых разных сторон. Душа ставит перед нами ту же проблему, что и мир: поскольку систематическое изучение мира лежит за пределами наших возможностей, мы вынуждены довольствоваться практическими методами и выбирать те его аспекты, которые нас интересуют. Каждый выбирает себе приглянувшийся сегмент мира и создает свой частный мирок, часто наглухо отгороженный от остальных, так что через какое-то время его создателю начинает казаться, будто он постиг смысл и структуру целого»¹²⁸.

Однако действительно конечное не может объять бесконечного. Мир психических явлений составляет лишь часть мира как целого, и именно по этой причине кажется, что его легче понять, чем универсум. Юнг понимает «разнородности» в человеческой природе по принципу дополнительности. В самом деле, мы можем говорить о сознании только потому, что есть бессознательное. Бессознательное как феномен правомочно постольку, поскольку есть сознание. Психика с этой точки зрения есть некая относительная целостность.

Можно привести еще один тип такой дополнительности. Специфическая организация души должна быть связана с условиями внешней среды. «От сознания, — пишет Юнг, —

мы можем ожидать реагирования на настоящее и адаптации к нему, поскольку сознание — это та часть души, которая имеет дело, главным образом, с событиями текущего момента. А от коллективного бессознательного, как вневременной и всеобщей (части) души, нам следует ожидать реакций на универсальные и постоянные условия, будь они психологическими, физиологическими или физическими»¹²⁹.

Таким образом, Юнг показывает, что противоречивость, разорванность человеческой психики не может служить свидетельством нецелостности человека. «Естественно, что аффективные колебания являются постоянными спутниками всех психических противоположностей, как и всех противоположных пониманий в моральном и других отношениях... Поэтому смысл индийского задания совершенно ясен: оно стремится освободить от противоположностей человеческой природы вообще, и притом для новой жизни в Брахмане...»¹³⁰ Мы можем говорить о бессознательном только потому, что есть сознание. Бессознательное реально, эмпирично, потому есть нечто иное — а именно сознательные процессы. Человек — это сцепление противоположностей.

Э.Фромм, обращаясь к проблеме целостности человека, отмечает, что всем людям свойственны одни и те же основные антропологические и физиологические черты и каждый врач понимает, что любого человека, вне зависимости от расы и цвета кожи, он мог бы лечить теми же способами, какие он применяет к человеку своей расы. Но имеет ли человек столь же общую психическую организацию? А если бы люди различались в своей психической и духовной основе, как бы могли говорить о человечестве в более широком смысле, нежели физиологическом или анатомическом? Как бы мы могли понять искусство совершенно иных культур, их мифы, драму, скульптуру?

Однако какие элементы человека можно считать выходящими за рамки функциональной системы? Что в человеке не существенно или случайно? Кажется, такая постановка вопроса абсолютна некорректна. Сошлемся на такой при-

мер. До открытия бессознательного Фрейдом человек мог рассматриваться как определенная функциональная система. Но разве открытие бессознательного оказалось неуместным, неоправданно разрушающим относительную целостность человека? Постановка вопроса о трансценденции ведь тоже разрушает определенное представление о человеке как функциональной системе.

Обратимся к Н.А.Бердяеву. Он пишет: «Человек — точка пересечения двух миров. Об этом свидетельствует двойственность человеческого самосознания, проходящая через всю его историю. Человек сознает себя принадлежащим к двум мирам, природа его двоятся, и в сознании его побеждает то одна природа, то другая. И человек с равной силой обосновывает самые противоположные самосознания, одинаково оправдывает их фактами своей природы»¹³¹. Человек принципиально не может рассматриваться как функциональная система, ибо он не является вещью. Об этом предупреждал еще М.Шелер. Функциональная система — это модель для научной рефлексии. Философская же антропология ни в каком смысле и ни в какой степени не зависит от антропологии научной, ибо человек для нее не природный объект, а сверхприродный субъект.

«Человек — не дробная часть вселенной, не осколок ее, а целая малая вселенная, включающая в себя все качества вселенной большей, впечатлевающаяся на ней и на себе ее впечатлевающая»¹³². Поэтому можно согласиться с В.И.Филатовым, когда он подчеркивает, что человек — это принципиально новая реальность в мире, которая существует в природе, но на основе универсальной меры. Таким образом, человек утверждается как универсальное существо. Эта универсальность, по мнению В.И.Филатова, является основой его целостности. Нет ли здесь путаницы понятий или сбоя философской логики? Как универсальность оказывается залогом целостности? Скорее, наоборот, именно эта универсальность, то есть многослойность, и есть свидетельство разорванности, несогласованности человеческого су-

щества. Когда Н.А. Бердяев вслед за Р.Штейнером видит в человеке физическое тело, эфирное и астральное — это, разумеется, факт универсальности. Однако чем это все скреплено? Как тут рождается некая целостность? Получается парадоксальный ход мысли: чем больше всего намешано в человеке, тем больше оснований говорить о его целостности.

В истории философии в роли начала мироздания выступали Бог, Дух, Природа, Материя, Воля, Жизнь. Эти начала и оказывались критерием выделения его устойчивых видовых моделей, выражающих содержание целостности человека. Итак, сначала следует выделить в человеке множество компонентов, а затем выделить скрепляющий принцип. Еще в античной Греции знали, что человека точно демоны растаскивают в разные стороны разум, воля и страсти. Однако в европейской философии укоренилась мысль: разум способен быть державным, основным свойством, направляющим стержнем. Однако способен ли разум обеспечить такую целостность? Это просветительское воззрение было радикально подорвано еще романтиками, Шопенгауэром и самим Фрейдом.

Однако в истории философии можно выделить еще и духовное направление. В.И.Филатов отмечает, что целостность человека в христианстве обуславливается учением о том, что он сотворен по образу и подобию Бога. Суть этой христианской традиции в том, что на человека накладывается отпечаток абсолютной личности творца, и телесность человека сливается с его духовностью в некоторой гармонии. Таким образом, реальный человек во всей неповторимости его психофизиологических черт понимается как непреходящая и неоспоримая ценность. Наиболее полно эта модель выражена в философии «серебряного века» Н.А.Бердяевым, С.Л.Франком, В.С.Соловьевым, И.А.Ильиным.

Разумеется, в русской философии рассматривалась проблема целостности человека. Но никто из отечественных мыслителей не сводил ее к гармонии телесности и духовности. Ведь это все лишь одна проблема, одна из относитель-

ных целостностей. К тому же и западные философы подчеркивали, что на самом деле рассогласование духа и тела скорее свидетельствует о нецелостности человека как уникального существа.

В немецкой философской антропологии проблема человеческого существования и его структуры рассматривается в двух направлениях — горизонтальном и вертикальном. В первом случае речь идет о способах отношения человека к миру. Во втором изучается «положение человека в мире как организма в ряду организмов», в ряду последовательных ступеней: растение — животное — человек. Растение и животное, безусловно, могут толковаться как целостности. Однако, по мнению Г.Плесснера, ступени органического отличаются друг от друга с точки зрения замкнутости, централизации, рефлексивности.

Чем, скажем, отличается живое от неживого? Граница живого тела, в отличие от неживого, — свойство самого живого тела. В силу имеющихся границ живое тело пребывает в самом себе и выходит за пределы самого себя. «В своей живости органическое тело отличается от неорганического своим позиционным характером, тело «положено» в его бытии, этим подчеркиваются моменты динамики и относительного самоопределения живого тела»¹³³. По мнению Плесснера, организм как целое является лишь половиной своей жизни, другую половину составляет среда («позициональное поле»). Всякое живое существо обладает замкнутостью и в то же время открыто среде, от которой оно зависит. Вот пример еще одной относительной целостности.

Это обуславливает постоянное напряжение, требующее разрешения. Простейший способ такого разрешения — «включение» в среду (растение). Растения не обладают центральным органом, управляющим действиями других органов, но обладает органической структурой, посредством которой они в известной степени растворяются в окружающей среде. Такая организация является «открытой» среде. Животное не включено простым и непосредственным образом в свою

среду, оно обладает определенной самостоятельностью по отношению к ней. Такой организм вчленен в среду опосредованности, тот есть с помощью органов, также обладающих определенной самостоятельностью, но связанных с центральным органом¹³⁴.

Иную степень соотнесенности занимает человек, который осознает собственную жизнь и собственное переживание. Он способен отдалиться от своей жизненной середины, осознать себя как Я в теле и как Я вне тела. В человеке есть субъект, который способен испытывать свой центр как нечто противостоящее ему. Я представляет собой находящийся вне самого себя пункт, из которого человек может созерцать сценарий своей внутренней жизни. Вот почему, считает Х.Плеснер, человек как эксцентричное существо, лишенное равновесия, без своего места и времени, пребывая в ничто, конститутивно лишенный родины, должен стать чем-то и создать себе равновесие.

Будучи вне места и времени, он делает возможным переживание самого себя и одновременно переживание своей безместности и безвременности, как стояния вне себя. Он положен в свою границу и потому переступает ее, ибо как всякое живое, он не удерживается в своих границах. Человек устроен таким образом, что всегда стремится стать иным, не таким, каков он есть в данный момент. Он не знает покоя, нигде не ведает пристанища, переходит от одного превращения к другому. Человек не находится в «здесь и теперь», но — позади этого «здесь и теперь», без места, в ничто. О какой целостности человека можно говорить, если, по словам Г.Плесснера, жизнь человека снова и снова рассыпается у него в руках, он постоянно носит в себе раскол, перелом, пустоту, зияние, пропасть, конфликт и т.д. Почему же многие исследователи вместо раскрытия этих противоречий толкуют о том, что человек есть нечто целое? Что имеется в виду? Как вообще развивается мысль?

Можно показать, почему человек как целое не становится для нас объектом исследования? Всякая попытка создать целостную схему человека обречена на неудачу. В той

мере, в какой схема соответствует истине, она непременно проявляет свой частный, не всеобъемлющий характер и указывает на очередной способ расчленения «человеческого». Но несмотря на это, замечает, скажем, К.Ясперс, не перестанет производить на нас впечатление чего-то безусловно целостного. Все относительные целостности — это некие типологические категории, в рамках которых объединяются разрозненные элементы.

«Нельзя охватить абсолютную целостность «человеческого», теоретически разъясняя известные относительные целостности, выявляя их функцию в качестве элементов или составных частей. Стоит нам только «ухватить» целое, как оно ускользает от нас, и в наших руках остается только схема одной из многих относительных, частных целостностей. Значит, ошибочна не только абсолютизация нашего представления о всеобъемлющей целостности «человеческого», будто бы включающей в себя все известные нам частные целостности»¹³⁵.

Из этого вытекает, что человек как целое не может быть самостоятельным предметом научного исследования или преподавания. Познаваемое исчерпывает себя в частностях и относительных целостностях. Любопытно, что и попытка И.Канта создать философскую антропологию и выработать единый взгляд на человека и стремление немецкой философской антропологии выразить целостность человеческой природы не привели к намечаемым целям. Любая антропология — это бесконечный процесс самопрояснения.

Тогда, возможно, в теоретическом смысле правильнее говорить о принципиальной нецелостности человека. Человек родился в природе, а живет в обществе. У него есть инстинкты, но он создал культуру. У человека есть сознание, но есть мощный слой бессознательного. Даже его мозг расщеплен на два полушария, которые предельно рассогласованы. Человек обладает животной природой, но он способен к трансценденции, у него есть душа и дух. Может быть, речь в философии и должна идти об этой разноголосице, присущей человеческому существу?

Такой подход был бы тоже неверен. Разумеется, целостность не является признаком человека как особого существа. Напротив, человек принципиально нецелостен, его бытие разорвано, полно коллизий. Однако, как уже отмечалось, у человека есть возможность обрести полноту собственного существования. Следовательно, целостность оказывается для него проблемой, вечным устремлением, частным достижением гармонии. Человек может оставаться фрагментарным, одномерным, принципиально разорванным. Но он же способен раскрыть безграничный потенциал человеческого бытия.

Целостность человека в нашем представлении — это некий идеал, движущий мотив прорыва к бытию. Трансперсональная психология пришла к убеждению, что многие люди живут на самом низком градусе человеческого существования. Они обрели регрессивную целостность за счет элиминации «человеческого». З.Фрейд сделал множество поразительных открытий, рассматривая в основном человека как животное. Он указал, к примеру, на примат телесных влечений человека, обеспечивающих защиту от неврозов. Это абсолютно правильно, если оценивать человека по меркам биологии как животное.

Но человек не только животное. Представим себе идею целостности человека в плане гармонизации его задатков. Вот у человека есть левое полушарие, которое «заведует» мыслительной деятельностью людей, и правое полушарие, отвечающее за эмоции. Если встать на точку зрения З. Фрейда, то идеал психологического здоровья обеспечивается равновесностью этих полушарий хотя бы в ходе терапевтической работы. Скажем, если у человека есть проблемы, связанные с правым полушарием, терапевты стараются развить эмоции человека, его способность к переживаниям. В случае с левым полушарием, нужно «подтянуть» к норме мыслительные способности человека.

Однако представим себе, что такая терапевтическая программа реализована. У всех людей мозговые полушария развиты гармонично, равновесно. Нет патологических «преуве-

личений». Но в этом случае человеческую культуру населяют «обкатанные», «усредненные» люди. Нет Сократов, нет и Моцартов. Зато обеспечена «равновесность» мозговых полушарий. Любопытно, что писатель Макс Нордау в книге «Вырождение» описал именно такую ситуацию. Он объявил «вырожденцами» едва ли не всех выдающихся представителей европейской культуры. Он отказал в психологической норме не только символистам или модернистам. В число людей, чья умственная состоятельность была поставлена под сомнение, оказался и Л.Н.Толстой¹³⁶.

В этом ракурсе проблемы человек может обрести относительную цельность по крайней мере двумя путями. Человек может преодолеть страдание, изоляцию, стыд, найти согласие с самим собой, со своими собратьями, с природой. Он, например, может вернуться к «досознательному» периоду жизни человека. Многие люди выбрали такой путь. Они понимают голос телесности, но уже психологические проблемы рождают у них невротическое состояние. Другой путь — это устремление к трансценденции, к тому, чтобы выйти за пределы чисто природного существования. Этот путь отдаляет человека от природы, но в то же время позволяет найти новую гармонию и единство с миром. Таков один из примеров, показывающих, что обретение целостности для человека всегда является проблемой.

Целостность — это не данность, которая заложена в самой человеческой природе. Она не что иное, как мучительное обретение гештальта, некоей завершенности, относительной гармонии. Человек — это усилие быть человеком. Русский философ Виктор Несмелов писал: «Эта загадка заключается не в том, что будто мы совершенно не знаем и никогда не можем достоверно узнать, существует ли дух в человеке и существует ли Бог на небе. И дух существует, и Бог существует, и мы вынуждены задавать себе эти вопросы о действительном существовании духа и Бога не потому, что будто мы совершенно не знаем об их существовании, а по-

тому что даже при самом искреннем желании жить по этому знанию мы в действительности все-таки не живем и не можем жить»¹³⁷.

О чем тут речь? Роковое противоречие в бытии человека не устраняется. Заявить, к примеру, что человек есть образ и подобие Божие как аргумент в пользу его целостности, означает выдать желаемое за действительное. Не затем существует человек, чтобы опозорить в мире образ Бога. Он существует для того, чтобы раскрыть истину этого образа. Но это опять-таки процесс, а не природное достояние, готовая разгадка бытия.

Как уже отмечалось, новый подход к проблеме целостности развивает современная трансперсональная психология. Новые научные открытия начинают подтверждать взгляды, присущие культурам тысячелетней давности, показывая, что наша индивидуальная психика является манифестацией космического сознания и разума, протекающего через все наше существование. Мы никогда полностью не теряем контакт с этим космическим сознанием, никогда полностью не отделяемся от него.

«Главное, что отличает мощный сдвиг в мышлении, происшедший в ходе двадцатого столетия, — пишет С. Гроф, — так это полный пересмотр понимания физического мира. До возникновения теории относительности Эйнштейна и квантовой физики мы были твердо убеждены в том, что Вселенная состоит из плотной материи. Мы полагали, что основанием материальной Вселенной являются атомы, и представляли их сплошными и нерушимыми. Эти атомы существовали в трехмерном пространстве и двигались согласно определенным законам, и в соответствии с этим материя эволюционировала в определенном направлении, двигаясь от прошлого, через настоящее, к будущему»¹³⁸.

Картография человеческой психики оказывается чрезвычайно сложной. Помимо традиционных биографических уровней, содержащих материал, относящийся к нашему младенчеству, детству и более поздней жизни, эта карта внут-

ренного пространства включает в себя две дополнительные важные сферы: 1) перинатальный уровень психики, который, согласно своему названию, относится к нашим переживаниям, ассоциируемым с травмой биологического рождения, и 2) трансперсональный уровень, выходящий далеко за пределы обычных ограничений нашего тела и эго. Этот уровень представляет собой прямую связь между индивидуальной психикой, юнговским коллективным бессознательным и Вселенной в целом.

Как относится новая картография психики к проблеме целостности человека? Она показывает глубинную связь человека с космосом, она обнаруживает различные связи человека с миром минералов, всего живого. Но эта связь не задана, она требует усилий для своего постижения. Повторим, целостность человека — это проблема. Человек вечно стремится выйти за пределы физического окружения в мир трансценденции. Он пытается преодолеть свою узость, ограниченность и обрести новые свойства, новые качества. С этой точки зрения можно прокомментировать известную сократовскую мысль «познай себя». Казалось бы, какой ясный и простой призыв к познанию. Но ведь Сократ, как и древние мистики, считал, что добытое знание нельзя доносить до каждого. Это разглашение каралось смертной казнью. Странно, не так ли? Однако надо учесть, что сократовский призыв был обращен не к каждому. Ведь огромное число людей без побудительной причины преодолеть свою «частичность», «узость». Им это знание не нужно. И поэтому добытый гнозис не следует профанировать.

Если мы будем полагать, что человек целостен изначально, по природе, то драматизм этой идеи сразу будет утрачен. Целостность свойственна человеку только как беспредельная возможность, как некая глубинная потребность. Но в ней обнаруживаются трагические и драматические констатации. Человеческая целостность существует лишь как устремление, как поиск, как напряжение «специфически человеческого».

В процессе психологического исследования приходится сталкиваться с множеством разнообразных элементов и относительных целостностей. Что касается более многогранных и сложных целостностей, то к их числу относится физическое строение, природа болезни и целостная история жизни личности. Но даже эти эмпирические целостности не тождественны целостности «человеческого».

Что же в этом контексте представляет собой человек как разновидность живого? Все моменты несходства между людьми имеют свое биологическое основание. Поэтому З.Фрейд считал, что фундаментом личности, стержнем ее идентификации является телесность, биологическая природа. Люди различаются по признакам пола, расы и физического строения.

Но действительно ли многообразие индивидуальных различий является всего лишь следствием столь же великого многообразия по-разному распределяемых причин? Иначе говоря, не являются ли отдельные люди всего лишь разнообразными скоплениями случайным образом соединяющихся элементов? Не вернее ли было бы утверждать, что существует ограниченное количество целостностей, в рамках которых все многообразные вариации необходимым образом координируются и выступают в качестве взаимосвязанных составных частей некоторых объемлющих конфигураций «человеческого»?

Если бы существовал такой принцип, то он стал бы не просто одним из многих причинных факторов, а существенным свойством человеческой природы как таковой. Правда, индивидуальные факторы могут воздействовать на любые функции, на любые виды переживания и поведения; но они, тем не менее, остаются всего лишь соположенными индивидуальными факторами. Можно говорить о методологически субъективной идее целостности, которой мы руководствуемся, когда, исходя из концепции объективно данного эйдоса, постигаем соматопсихическое единство как структурное целое, отражающее само существо человечес-

кого, — целое, в рамках которого все индивидуальные факторы удерживаются вместе, упорядочиваются и модифицируются. Биология личности хотела бы видеть эту целостность человека укорененной в витальной почве, где существует лишь очень небольшое число конфигураций, способных варьировать.

«Специфичность человеческой биологии заключается в том, что сигнализация жизненно-важных факторов идет не только путем образования временных ассоциаций в постнатальный период жизни нашего организма, но и путем морфологического закрепления определенных соотношений и связей в нервных структурах в пренатальный период. Эти генетически закрепленные «соотношения нервных структур» обеспечивают ряд важнейших поведенческих стратегий, таких как последовательность движения, предрасположенность к определенным внешним стимулам и т.д. Эти эволюционно возникшие и наследственно закрепленные структуры рассматриваются как наиболее оптимальный и экономичный способ реагирования на постоянные факторы среды. Человек от природы наделен всеми видами и формами поведения, которые в дальнейшем позволяют ему овладеть богатством социального мира. Овладение видами поведения, его мотивами, планами, схемами, возможно только тогда, когда в человеке заложены универсальные основы данного поведения, на которых строится вся система личности»¹³⁹.

Рассматривая существенные различия между людьми в целом, «человеческое» в его фундаментальном разрезе, мы неизбежно вновь и вновь исходим из частных: пола, телосложения и расы, то есть группы, являющейся результатом многовекового развития. Поначалу может показаться, что, продвигаясь по этому пути, мы все равно не способны постичь ничего, кроме частных в их неповторимости. О постижении же биологической целостности «человеческого» не может быть и речи.

Кажется, пол — это не более чем обладание определенными органами и проистекающие отсюда следствия; телосложение — это всего лишь нечто, поверхностно детерминированное некоторыми причинными факторами; что раса — это факт изменчивости под воздействием некоторых внешних обстоятельств, процесс селекции, который взят под контроль и даже повернут вспять. Но стоит только сформулировать эти мысли, как их бессодержательность станет совершенно очевидной. Исследуя одни только частности, мы так никогда и не поймем, что различие между полами указывает на нечто существенно большее, чем различие между отдельными органами; что телосложение — это не просто что-то случайное и чисто внешнее; что раса — это особый способ существования. Но все это отчетливо просматривается в целостности «человеческого», когда мы раскрываем ее для себя через частности, — пусть даже задача эта в принципе невыполнима в полном объеме.

Сложности, связанные с проявлением фундаментальных качеств биологической целостности, одинаковы независимо от того, идет ли речь о поле, телосложении или расе. Рассматривая биологию личности в терминах единства сфер соматического и психического и пытаюсь проследить это единство с точки зрения пола, телосложения и расы, мы обнаруживаем тесную связь между всеми этими тремя факторами в том, что касается типологии их проявления. Можно сказать, что пол и телосложение — это общечеловеческие универсалии. Все, что относится к ним, встречается у всех рас, то, что специфично для расы, не обязательно должно быть специфично для телосложения. Любое телосложение должно обнаруживаться у обоих полов.

Все, что относится к ним, встречается у всех рас, то, что специфично для расы, не обязательно должно быть специфично для телосложения. Любое телосложение может обнаружиться у обоих полов. Трудности возникают всякий раз, когда мы пытаемся абсолютизировать наши разграничения: ведь у каждого данного индивида пол, телосложение и расо-

вая принадлежность составляют неразрывное биологическое единство. Будучи факторами, рассматриваемыми с различных точек зрения, они должны различаться самым отчетливым образом. Но когда дело доходит до конкретного представления сущностно важных признаков, мы нередко обнаруживаем, что эти три фактора, как выражается К.Ясперс, словно «вливаются» друг в друга.

Однако поставим вопрос, действительно ли именно биология человека составляет остов человеческой личности? Правильно ли считал З.Фрейд, что процесс идентификации начинается с телесности? Такой подход кажется нам упрощением. В том-то и уникальность человека, что он способен идентифицировать себя не только с телом. Практикующие психологи знают, к примеру, что на прием может прийти грузная дама, воображающая себя Дюймовочкой.

Любое живое существо и, в частности, человек живет в окружающем его мире — в том мире, который субъект воспринимает и осваивает, который активизируется в субъекте и сам, в свой черед, подвергается активному воздействию субъекта. Объективная среда — это все то, что присутствует с точки зрения наблюдателя, но не самого субъекта, который живет так, словно этой объективной среды не существует. Л.Бинсвангер напоминает нам об известном тезисе Гегеля, согласно которому личность тождественна всему миру. Но мир личности мы можем изучать либо как культурно-историческое явление, либо как явление психологического либо психопатологического ряда. «Личностный мир» как эмпирический факт — это явление субъективное и, одновременно, объективное. Общий психический склад личности вырастает до масштабов целого мира.

* * *

С этой точки зрения можно говорить о том, что понятие человеческой природы не бессодержательно. Да, человек постоянно преобразует себя, да, он обладает открытостью,

незавершенностью. Но вместе с тем он целостен. Подытожим: человеческая природа как некая данность безусловно существует. Мы не в состоянии представить ее конкретную расшифровку, ибо она раскрывает себя в различных культурных и социальных феноменах. Человеческая натура, следовательно, не сводится к перечню каких-то устоявшихся признаков. Наконец, эта природа не является беспредельно косной. Сохраняя себя в качестве определенной целостности, она тем не менее подвержена изменениям.

Мы, видим, что проблема целостности человека затрагивает сложный комплекс различных философских проблем, которые требуют тщательного изучения. Речь вовсе не идет о скороспелой констатации целостности человека по определению. Поэтому целостность — это не свойство, не атрибут, а специфический взгляд, который позволяет находить общее, связанное, нерасторжимое. Одну и ту же реальность можно описать, по-видимому, через качественное разнообразие, несводимость, различие, но в то же время и как онтологическую целостность. Постановку проблемы диктует исследовательская оптика. Иначе говоря, целостность не задана человеку, а обретается им.

ГЛАВА 9. ЦЕЛОСТНОСТЬ И ЦЕЛЬНОСТЬ

Уже отмечалось, что целостность — это некий идеал, к которому стремится человек. Однако важно подчеркнуть, что целостность — это и некая реальность. Ведь продвигаясь от одной частной целостности к другой, человек в известной мере реализует свой идеал. Если бы этот идеал был принципиально недостижимым, то исчезла бы и внутренняя обостренность, потребность человека к целостности. В отечественной литературе понятия «цельность» и «целостность» применительно к человеку часто употребляются без различия. Однако важно провести различие между этими понятиями. Цельный человек может быть односторонним, а его единство способно оказаться фрагментарным.

В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» К.Маркс писал, что «если человек есть некоторый *особенный* индивид и именно его особенность делает из него индивида и действительное *индивидуальное* общественное существо, то он в такой же мере есть также и *тотальность* ...и в действительности он существует, с одной стороны, как созерцание общественного бытия и действительное пользование им, а с другой стороны — как тотальность человеческого проявления жизни»¹⁴⁰.

Но каков путь к тотальности? Индивидуальность человека, его неповторимое своеобразие проявляются в органическом единстве и целостности процесса развития всей совокупности его потребностей и способностей. «Человек присваивает себе свою всестороннюю сущность всесторонним образом, следовательно, как целостный человек»¹⁴¹.

Обретение цельности или целостности зависит, во-первых, от культурной ситуации, от исторического своеобразия эпохи, а во-вторых, от самого человека, который находится в состоянии выбора. Проиллюстрируем первое положение концепцией Г.Маркузе «Одномерный человек». Эта концепция связана с исследованиями социального конформизма и социально-психологических типов и характеров, которые деформируются современными общественными системами. Значительную роль в становлении теории «одномерного человека» сыграли идеи З.Фрейда, К.Хорни, Т.Адорно, Э.Фромма и Д.Рисмена. Эти исследователи изучали различные варианты и следствия отчуждения и стереотипизации человека.

Маркузе показали, что социокультурная одномерность, одномерность мышления — обязательный признак индустриального общества. Оно основано на принципе сциентистско-техницистских императивах, принципе «производительности», которые извращают естественные влечения и потребности человека. Потребительская ориентация, все убыстряющаяся гонка за материальными благами лишает человека социально-критического измерения. Одномерному человеку присуще искаженное видение мира. Отчуждение и сублимированное рабство он воспринимает как «естественный, желанный, единственно возможный, а иногда и как высший из всех возможных способ существования. Отвечающие интересам правящей элиты принципы и нормы индустриального общества кажутся ему выражением свободы и социальной справедливости.

Одномерный человек лишен способности к радикальной оппозиции существующему режиму, полностью интегрирован в «систему». Прорыв универсальной одномерности современного общества возможен, согласно Маркузе, посредством формирования новых влечений и потребностей, «новой чувственности». Концепция Маркузе указывает на отрицательное воздействие конформизма.

Между тем просвещенное человечество так и не выработало окончательного мнения относительно конформизма. В новейшей истории едва ли не первым ополчился против

безропотного послушания А. Шопенгауэр. Слова «конформист» тогда еще не было, его заменяло другое ругательное слово — «филистер». Говоря про такой социальный персонаж, немецкий философ констатировал: «Устрицы и шампанское — вот апогей его бытия». Цель жизни филистера — добыть все, что способствует его телесному благоденствию. Вот почему такой человек, по мнению А. Шопенгауэра, питает уважение к чину, богатству, власти и влиятельности. Оттого-то он и сговорчив во всем, что касается привычных общественных установлений.

Не жаловали филистеров ни К. Маркс, ни Ф. Энгельс. Оба с сарказмом критиковали тех, кто, как они выражались, был прикован к своей жизненной среде и не был способен на энтузиазм во имя свободы. Получил свое даже Гете, который должен был быть непокорным, а вел себя как довольный и узкий мещанин. Заодно получали на орехи те, кто испытывал мещанский трепет перед «великим ледоходом». Что таила в себе эта метафора, мы сегодня хорошо представляем.

Конформное поведение — это поведение согласное, некритическое. Конформистом называют того, кто без критического разбора присоединяется к суждениям, господствующим в обществе. Этот механизм Э. Фромм сравнивал с защитной реакцией некоторых животных: они настолько похожи на свое окружение, что практически неотличимы от него. Но вот в американской философии конформизм вовсе не является ругательным словом. Лабильность сознания рассматривается как психологическая норма. Изучая поведение человека, современные исследователи стремятся отыскать в психике человека конформность как положительное свойство. Психологи США изучают психологические группы, которые характеризуются «слабо» или «сильно» выраженной конформностью.

Но что может дать такая классификация? Если конформность присуща всем, то «логично» считать ее проявлением «здоровой» психики. Ведь именно она служит основой для закрепления в обществе принятых идей, ценностей и норм.

Без конформизма невозможны общественный порядок и стабильное развитие. Показательна в этом отношении классификация американского исследователя И.Джаниса, который исследовал связь между лабильностью психики и типологическими характеристиками личности. По его мнению, самые убедительные примеры сильного сопротивления воздействию массовой коммуникации можно найти среди людей с ярко выраженными параноидальными тенденциями или среди тех, кто обнаруживает склонность к откровенно анти-социальному поведению и сознательно избегает общения.

Логика рассуждений И.Джаниса примерно такова. Нормальный человек должен обладать стремлением и способностью к приспособлению. Невротик плохо подготовлен к тому, чтобы выполнять свои социальные роли, его психика неподатлива. В работе И.Джаниса он выступает как неконформист поневоле. У нормальных людей, подчеркивает И.Джанис, сознание легко поддается внешнему воздействию. Поэтому всякое сопротивление влиянию массовых коммуникаций — это психическая аномалия. Ее осложненными формами являются агрессия, стремление продемонстрировать свою власть над другими. Согласно классификации И.Джаниса, неподатливость к внешнему воздействию наблюдается среди людей, безразличных к социальным интересам. Обычно на выборах они голосуют против всех. Ярче всего такое безразличие проявляется у тех, кто страдает шизоидными расстройствами или обладает нарциссическим характером.

Мы видим, таким образом, что соотношение между конформизмом и неконформизмом изображается И.Джанисом как противоречие между «нормальной» и «ненормальной» психикой. Его эмпирическая классификация узаконивает жесткую предустановленность социальных ориентаций, а ее плохо замаскированной общей тенденцией оказывается призыв к лояльности.

Может быть, такой подход к проблеме характерен для стабильных, благоустроенных обществ и совершенно неуместен в нашей стране? Однако пора обратить внимание на уже

открывшуюся параноидальность нонконформизма. Мы видим, что многие социальные мыслители, которые в качестве нонконформистов активно изобличали коммунистическую идеологию, теперь проявляют несговорчивость по отношению к другой реальности. Не является ли нонконформизм постоянной психологической установкой, которая не различает самой реальности?

Может быть, надо радоваться нарастанию конформизма в обществе? Возможно, нонконформизм в своих глубинах параноидален? Все-таки хочется думать, что фундаментальной личностной установкой является не приспособление к господствующим мнениям, а постоянный поиск подлинной социальности, предполагающей проверку, корректировку и пересмотр однажды найденных общественных стандартов, осознание своей социальной позиции, жизненных устремлений и социальных интересов.

Однако, как мы видим, не только социально-исторические обстоятельства мешают полноте человеческого существования. Во многих случаях человек сам оказывается в ситуации выбора. Для раскрытия существа этой проблемы важна разработка Э.Фроммом модусов человеческого существования.

Альтернатива «обладание или бытие» противоречит здравому смыслу. Обладание представляется нормальной функцией нашей жизни: чтобы жить, надо обладать вещами. Более того, мы должны обладать вещами, чтобы получать от них удовольствие. Э.Фромм спрашивает: да и как может возникнуть такая альтернатива в обществе, высшей целью которого является иметь — и иметь как можно больше — и в котором один человек может сказать о другом: «Он стоит миллион долларов»?¹⁴² При таком положении, напротив, кажется, что человек — ничто, если он ничего не имеет.

И все же великие Учителя жизни отводили, по мнению американского философа, альтернативе «обладание или бытие» центральное место в своих системах. Как учит Будда, для того, чтобы достичь наивысшей ступени человеческого

развития, мы не должны стремиться обладать имуществом. Иисус учит: «Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее; Ибо что пользы человеку приобрести весь мир, а самого себя погубить, или повредить себе?»¹⁴³. Согласно учению Майстера Экхарта, ничем не обладать и сделать свое существо открытым и «незаполненным», не позволить «я» встать на своем пути — есть условие обретения духовного богатства и духовной силы. По Марксу, роскошь — такой же порок, как и нищета; цель человека — быть многим, а не обладать многим.

Различие между бытием и обладанием, так же как и различие между любовью к жизни и любовью к смерти, представляет собой коренную проблему человеческого существования. Эмпирические антропологические и психоаналитические данные свидетельствуют о том, что обладание и бытие являются двумя основными способами существования человека, преобладание одного из которых определяет различия в индивидуальных характерах людей и типах социального характера.

Под бытием можно понимать такой способ существования, при котором человек и не имеет ничего, и не жаждет иметь что-либо, но счастлив, продуктивно использует свои способности, пребывает в единении со всем миром. Гете, безмерно влюбленный в жизнь, один из выдающихся борцов против одностороннего и механического подхода к человеку, во многих своих стихотворениях выразил свое предпочтительное отношение к бытию, а не к обладанию. Его «Фауст» — это яркое описание конфликта между бытием и обладанием (олицетворением которого оказывается Мефистофель).

Природа обладания вытекает из природы частной собственности. При таком способе существования самое важное — это приобретение собственности и мое неограниченное право сохранять все, что я приобрел. Модус обладания исключает все другие; он не требует от меня каких-либо дальнейших усилий с целью сохранять свою собственность или

продуктивно пользоваться ею. В буддизме этот способ поведения описан как «ненасытность», а иудаизм и христианство называют его «алчностью»; он превращает всех и вся в нечто безжизненное, подчиняющееся чужой власти.

При ориентации на обладание, показывает Э.Фромм, нет живой связи между мной и тем, чем я владею. И объект моего обладания, и я превратились в вещи, и я обладаю *объектом*, поскольку у меня есть сила, чтобы сделать его моим. Но здесь имеет место и обратная связь: *объект обладает мной*, потому что мое чувство идентичности, то есть психическое здоровье основывается на моем обладании *объектом* (и как можно большим числом вещей). Такой способ существования устанавливается не посредством живого, продуктивного процесса между субъектом и объектом; он превращает *в вещи* и субъект, и объект. Связь между ними смертоносна, а не живородна¹⁴⁴.

Если понятие «обладание» является, по-видимому, сравнительно простым, то, напротив, понятие «бытие» или такая его форма, как «быть», является гораздо более сложным и трудным для понимания. Анализ понятия «бытие» осложняется еще и тем, что проблема бытия была предметом многих тысяч философских трудов и вопрос «что есть бытие?» всегда был одним из ключевых вопросов философии.

Э.Фромм рассматривает это понятие с антропологической и психологической точек зрения. Однако без общепризнанного истолкования, судя по всему не обойтись. Американский психолог упоминает лишь об одном важном моменте: понятии процесса, деятельности и движения как элементе, внутренне присущем бытию. Как подчеркнул Герг Зиммель, идея о том, что бытие предполагает изменение, т.е. бытие есть становление, связана с именами двух величайших и самых бескомпромиссных философов периода зарождения и расцвета западной философии: Гераклита и Гегеля¹⁴⁵.

Сформулированное Парменидом, Платоном и схоластическими «реалистами» положение о том, что бытие есть постоянная, вечная и неизменная субстанция, противопо-

ложная становлению, имеет смысл только в том случае, если исходить из идеалистического представления, что мысль (идея) есть наивысшая форма реальности. Если идея любви в понимании Платона более реальна, чем переживание любви, то можно утверждать, что любовь как идея постоянна и неизменна. Но если исходить из существования реальных людей — живущих, любящих, ненавидящих, страдающих, то можно сделать вывод о том, что нет вообще ни одного существа, которое не находилось бы в процессе становления и изменения. Все живое может существовать только в процессе становления, только изменяясь. Изменение и развитие — неотъемлемые качества жизненного процесса.

Э. Фромм пытается переориентировать человека на постижение собственной индивидуальности, отличимости от других, на максимы, которые могут быть удостоверены только своеобычностью разума, воли и переживания индивида. Речь идет о том, чтобы выявить здоровые, истинные потребности человека, которые в реальности нередко замещаются ложными, искусственным вожделениями.

Аристотель в «Никомаховой этике» разделил блага человеческой жизни на три группы: внешние, духовные и телесные¹⁴⁶. К классификации человеческих потребностей обращались многие философы. Они пытались развести то, что относится собственно к человеку, и то, что он обретает в погоне за ложным фетишами. С этой точки зрения уместно вспомнить, что Шопенгауэр, обращаясь к истолкованию человеческого бытия, сводил различия между людьми к трем основным категориям.

1. Что есть индивид — т.е. личность в самом широком смысле слова. Сюда относятся, следовательно, здоровье, сила, красота, темперамент, нравственный характер, ум и его развитие.

2. Что имеет индивид — то есть всякого рода собственность и владение.

3. Чем индивид представляется. Под этим выражением, как известно понимают, каков он в представлении других, то есть собственно, как они его представляют...¹⁴⁷.

Согласно Шопенгауэру, существует расхождение между тем, каково реальное достоинство жизни человека и как он сам его оценивает. Индивид может располагать многим, выглядеть в глазах других абсолютным баловнем судьбы, но вместе с тем считать себя несчастным. Статус не только имущественных, но личностных достояний вовсе не гарантирует человеку благостного самоощущения.

И это верно не только по отношению к индивиду. Еще при жизни Шопенгауэра французский социолог А.Токвиль будет недоумевать: отчего при общем преуспевании и наглядных плодах прогресса массы людей впадают в меланхолию? Целые народы, как мы могли бы добавить сегодня к Шопенгауэру, счастливы отнюдь не соразмерно собственным приобретениям. Совсем недавно в печати была опубликована мировая статистика того, каков уровень процветания отдельных народов и как он соотносится с индексом их удовлетворенности жизнью. И еще раз подтвердилась мысль, с которой Шопенгауэр начинает свои размышления о счастье: реальное достояние и субъективное восприятие — совсем не одно и то же.

По мнению Шопенгауэра, наше истинное «я» гораздо более обуславливает наше счастье, чем то, что мы имеем или что мы собой представляем. Высшее благо человека, полагает философ вслед за Гёте, это его личность, т.е. то, что дала ему природа, что воплощено в его телесности, его ум и способности, которые он развил. Из людей счастлив будет тот, в ком много внутренних сокровищ и кто для развлечения требует извне лишь немного или ничего.

Самым ценным и существенным, развивает эту мысль Шопенгауэр, должна быть для каждого его личность. Чем полнее это достигнуто, а следовательно — чем больше источников наслаждения откроет в себе человек, — тем счастливее будет он. Все остальное (в описании Э.Фромма, модус «иметь»), т.е. внешние источники счастья и наслаждений по своей природе крайне ненадежны, сомнительны, преходящи, подчинены случаю и могут поэтому иссякнуть даже при благоприятнейших условиях.

Человек с избытком духовных сил способен живо интересоваться чем-либо через посредство хотя бы одного разума, без всякого вмешательства воли; ему это даже необходимо. Такой интерес переносит его в область, совершенно чуждую страданий, в атмосферу «веселой, легкой жизни богов». Жизнь остальных протекает в оцепенении; их мечты и стремления всецело направлены на пошлый интерес личного благосостояния, то есть на борьбу с разными невзгодами. Поэтому, как полагает Шопенгауэр, их одолевает невыносимая скука, как только эта цель отпадает и они оказываются предоставленными самим себе. Лишь бешеное пламя страсти способно внести известное движение в эту застывающую массу.

Характеризуя модус человеческого существования, связанный с обладанием, Шопенгауэр отмечает, что «нормальный», средний человек вынужден искать жизненных наслаждений вне себя — в имуществе, чине, жене и детях, друзьях, обществе и т.п., и на них воздвигать свое счастье. Поэтому счастье рушится, если он теряет их или в них обманывается. Его положение можно выразить формулой: центр его тяжести вне его. Поэтому его желания и капризы постоянно меняются. Если позволяют средства, то он покупает дачу, лошадей, устраивает празднества и поездки, вообще ведет широкую жизнь.

«Афоризмы житейской мудрости» А. Шопенгауэра как бы возвращают нам во многом утраченную веру в подлинность, суверенность, самостийность личности, сущность которой нередко извращается ложными устремлениями. Взяв в руки томики современных стихов или актуальной публицистики, мы без труда обнаружим переключку шопенгауэровских мыслей с тем, что волнует нас сегодня. Предоставим слово Шопенгауэру: «Глупца в роскошной мантии подавляет его жалкая пустота, тогда как высокий ум оживляет невзрачную обстановку...». Или: «Все наслаждения и роскошь, воспринятые сознанием глупца, окажутся жалкими по

сравнению с сознанием Сервантеса, пишущего в тюрьме «Дон-Кихота»... Шопенгауэр отстаивает приоритет богатой и независимой человеческой субъективности.

Поэт М. Коржавин размышляет о том, что в обычном миге нашей жизни многие не способны обнаружить для себя ничего значительного, лично неповторимого. Для некоторых же, напротив, минута каждодневности полна духовного напряжения. «Не только «Выхожу один я на дорогу...», — пишет поэт, — где человек прямо говорить о своей душевной жизни, а даже сущие пустяки. Например, воспоминание о том, что там, откуда ты едешь, осталось прелестное женское существо, с которым ты кокетничал, и, возможно, если захочется, придешь через год и будешь кокетничать опять. Этого достаточно, чтобы написать «Подъезжая под Ижоры»... Разумеется, если ты такая личность, для которой в этом открывается нечто ценное»¹⁴⁸.

Следуя логике стоицизма, Шопенгауэр призывает ограничить собственные потребности. В современной литературе проповедь умеренности, протесты против «революции растущих ожиданий» (Д. Белл), против безумного расточительства и бездуховного гедонизма отнюдь не редкость. Можно по-разному оценивать программы воздержания, пуританства, развернутые Шопенгауэром и подтверждаемые актуальными дискуссиями. Но речь вовсе не о предумышленном убожестве существования. Немецкий философ предлагает соотносить собственные ожидания с опытом суровой жизни. Здоровье, ум, мужество — разве эти качества не обуславливают счастье? Итак, по мнению Шопенгауэра, наша личность является первым и важнейшим условием счастья. Ценность личности абсолютна, тогда как значимость других благ — относительна.

Разумеется, не каждый согласится с Шопенгауэром, который полагает, что богатая человеческая субъективность — плод индивидуальных усилий, затворничества и одиночества. «Благо тому, кто рассчитывает только на себя и для кого «я» есть все». Отвергая это, можно привести известные аргумен-

ты о том, что только среди других, внутри многообразных общественных связей, личность обретает истинное богатство. Однако, вспоминая плоды «ложной корпоративности», с которой нам приходилось сталкиваться многие десятилетия, оценим по достоинству мысль Шопенгауэра о том, что, вступая в общество, нам, чтобы сравняться с другими, приходится отречься от 3/4 своего «я».

«Идеальное измерение бытия, — справедливо подмечает А.А. Чанышев, — согласно Шопенгауэру, непосредственно дано в моральном опыте: онтологическое единство открывается в уникальном сознании вины, когда воля обращается против самой себя, пробивает брешь в тотальном самолюбии, возвращаясь к себе, как изначальной свободе. Мораль, по Шопенгауэру, имеет статус особого, обладающего онтологическим значением познания. В конечном счете мораль понимается Шопенгауэром как упрощающая бытие и силой своей пронизательности превосходящая всякую теорию мудрости»¹⁴⁹.

По мнению П.Тиллиха, понятие «мужество — одно из важнейших в философии, поскольку помогает осмыслить человеческую ситуацию. Мужество относится к сфере этики, но оно коренится во всем многообразии человеческого существования и, в конечном счете, в структуре самого бытия». Этический вопрос о природе мужества, по мнению Тиллиха, неизбежно приводит к онтологическому вопросу о природе бытия. И наоборот: онтологический вопрос о мужестве бытия может быть задан как этический вопрос о природе мужества¹⁵⁰.

Заглавие книги П.Тиллиха «Мужество быть» объединяет два значения понятия «мужество»: онтологическое и этическое. Мужество как совершаемый человеком акт, который подлежит оценке, есть этическое понятие. Мужество как универсальное и сущностное самоутверждение человеческого бытия есть онтологическое понятие. Мужество быть — это этический акт, в котором человек утверждает свое бытие вопреки тем элементам своего существования, которые противостоят его сущностному самоутверждению.

По мнению Тиллиха, мужество быть — это мужество утверждать свою собственную разумную природу вопреки всему случайному, что есть в нас. Очевидно, что разум в этом значении представляет собой центр личности, а также включает всю интеллектуальную деятельность. Способность рассуждать как ограниченная познавательная способность, отделенная от личностного центра, никогда не породила бы мужество. Невозможно устранить тревогу, доказав ее необоснованность, и это вовсе не новейшее открытие психоанализа: стоики, прославляя разум, прекрасно знали об этом.

Хотя стоики настаивали на том, что все люди в равной мере соучаствуют в универсальном Логосе, они не могли отрицать того, что мудростью обладает лишь бесконечно малая элита. Они признавали, что огромное количество людей — «глупцы», находящиеся в рабстве у своих желаний и страхов.

По мнению Тиллиха, понятие самосохранения у Спинозы, а также использованное нами для его истолкования понятие «самоутверждение», взятое в онтологическом аспекте, ставит серьезный вопрос. Что значит самоутверждение, если нет никакого «само», например, у неорганического мира или у бесконечной субстанции, у самого бытия? Разве мужество не есть качество человека, которое даже высшим животным можно приписать только по аналогии, но не в собственном его смысле?

Такой аргумент напоминает возражения, направленные против большинства метафизических понятий, разрабатываемых на протяжении человеческой жизни. Таким понятиям, как «мировая душа», «микрокосм», «инстинкт», «воля к власти» и т.д. не раз предъявлялись обвинения в навязывании субъективности объективному миру вещей. Но эти обвинения небезосновательны. В них упускается из виду смысл онтологических понятий. Бытие как бытие трансцендирует как объективность, так и субъективность.

Мужество — это самоутверждение «вопреки», а именно вопреки тому, что пытается помешать «Я» утвердить само себя. Различные направления «философии жизни»

(в отличие от стоических и нестоических учений о мужестве) всерьез и с позиции утверждения, а не отрицания обратились к тому, чему противостоит мужество. Ведь если бытие описывается с помощью таких понятий, как жизнь, или процесс, или становление, то с онтологической точки зрения небытие — столь же основополагающая категория, как бытие.

Как подчеркивает Тиллих, онтологические принципы имеют полярную природу, что соответствует основополагающей структуре бытия: «Я» и «мир». Первая пара полярных элементов — индивидуализация и соучастие. Их связь с проблемой мужества, если определить мужество как самоутверждение бытия вопреки небытию, очевидна. Но кто выступает субъектом этого самоутверждения? Индивидуальное «Я», которое соучаствует в мире, то есть в структурном универсуме бытия.

Самоутверждение человека, считает Тиллих, двусторонне. Эти стороны различимы, но неразделимы. Одна из них — утверждение себя в качестве «Я», то есть утверждение обособленного, самоцентрированного, единственного в своем роде, свободного, самостоятельного «Я». Именно это утверждается в каждом акте самоутверждения. Именно это человек защищает от небытия и мужественно утверждает, принимая небытие на себя. Онтологическое самоутверждение предшествует всем метафизическим, этическим и религиозным определениям «Я».

Итак, мужество — это самоутверждение бытия вопреки факту небытия. Это акт, который совершает индивидуальное «Я», принимая тревогу небытия на себя и утверждая себя либо как часть всеохватывающего целого, либо как индивидуальную самость. Мужество всегда подразумевает риск, ему всегда угрожает небытие; это риск либо утратить себя и стать вещью внутри целого, состоящего из других вещей, либо риск утратить свой мир в пустоте самоотнесенности. Мужество нуждается в силе бытия, в силе, трансцендирующей небытие, которое переживается в тревоге вины и осуждения.

Цельность и целостность — не одинаковые по смыслу понятия. Цельность, судя по всему, не выражает всей глубины целостности. Она может оказаться лишь фрагментом общего движения человека к своей завершенности. Бытие человека предполагает его мужество быть. Опираясь на собственную уникальность, человек выбирает маршруты существования. Однако на этом пути возникают ложные формы самоотождествления человека. Он пытается «иметь», «обладать» в ущерб истинности своего бытия. Человек способен отречься от себя как личности. Анализ модусов человеческого существования — актуальная проблема философской антропологии. Человек многолик и не укладывается в одномерный образ. Он проявляет свои антропологические свойства (разум, вера, способность к созиданию, воображение, демонстрируя неисчерпаемое разнообразие). Он одновременно разумен и безрассуден, силен и беспомощен, свободолюбив и покорен.

Заключение

В современной философии выявился обостренный интерес к соотношению части и целого. Целое оказывается качественно новым образованием и в этом смысле не сводится к сумме составляющих ее частей. Поэтому, ставя тему целостности человека, нам нередко приходится уходить от существа проблемы. В ряде исследований она подменяется попыткой комплексного изучения человека. Возникает вопрос: не наступит ли такая пора, когда все многообразие нашего знания о человеке будет сведено в обширное, всеобъемлющее единство? Философские антропологи предлагали собрать все метафизические соображения о человеке, все научные открытия, религиозные озарения и попытаться создать нечто целостное. Но можно ли считать эту затею продуктивной? Соединить механически мифологию, философское предположение и конкретное научное открытие — задача почти невыполнимая.

Попробуем это пояснить. Древнеиндийский мир рассказывает о том, что весь мир произошел из первочеловека Пуруши. Он отказался от собственной единичности, уникальности во имя более значительных целей. Из частей Пуруши образовалась Вселенная. Расчленение человека символизирует многосоставность мира. Что касается христианской религии, она совсем иначе объясняет появление человека. Никакого Пуруши не было. Бог создал мир, а потом человека по собственному образу и подобию. Наконец, дарвинизм пытается доказать, что человек произошел от обезьяны.

Как можно соединить эти совершенно различные суждения? Даже утверждения различных научных дисциплин трудно сравнивать, поскольку в основе лежит разный образ человека. Возьмем, к примеру, психологию. Создатели этой науки исходили из того, что у человека есть психика, то есть сфера влечений, вожделений, разных неосознанных состояний. Меньше всего видит психолог перед собой разумного человека. Он прежде всего делает допущение, что человек существо волящее и чувствующее.

Совсем иначе воспринимает человека такая, скажем, дисциплина, как экономика. Она предполагает, что человек прежде всего находится в здравом уме. В самом деле, какие могут сложиться эконо-

номические отношения между людьми, если один, условно говоря, немного придурковат? Я продал вам сапоги, а вы мне вместо денег дали свистульку... Нет, на такой глупой основе экономика строиться не может. Вот почему экономисты делают допущение, что человек способен на понимание собственной выгоды. Иначе бы все пошло прахом.

Человек, по определению, не может быть целостным. Целостность является для него неким идеалом, общим устремлением, ибо он может быть рассмотрен через спектр отдельных целостностей. Именно такое понимание проблемы открывает широкие горизонты для понимания человека как особого рода сущего.

Человек многолик. Он не укладывается в однозначный образ. Человек проявляет собственные антропологические качества. Возможно, это и есть критерий для типологии философско-антропологических учений. Их множество. Но можно видеть их общность и различия по тому, какое человеческое свойство лежит в основе того или иного теоретического направления.

В основе предложенной мной систематики, сложившейся в результате критического преодоления типологии антропологических учений у Шелера, лежит представление о том, что то или иное антропологическое свойство (разум, вера, природность, деятельность, воображение) демонстрирует вариативность человеческих образов. Человек наделен всеми этими качествами (само собой разумеется, и многими другими), однако при оценке этих свойств рождается как бы самостоятельный суверенный образ человека, располагающий собственным потенциалом. Возможно, это и есть плодотворный путь для классификации многообразных антропологических учений.

Приведенные рассуждения показывают, что систематика антропологических учений — сложная проблема, представляющая трудности даже для основателей философской антропологии. Она тем более сложна в XX в., когда обнаруживает себя антропологический ренессанс. Оценивая русскую персоналистическую традицию или неисчерпаемый экзистенциальный опыт, исследователи озабочены поисками базового основания для намеченной типологии. Но при этом обнаруживается трудность. Мы обнаруживаем,

что образ человека создается не только философией. Чтобы представить наглядно «человека природного» или «человека-умельца», одних философских текстов мало.

В человеке все отдельные частности связаны между собой неразрывными узами. Каждая из них сама по себе перерождается за счет других, развивая до относительного максимума свои свойства. Любая черта может гармонировать с другими и складываться в аккорд. Великий Гете в «Фаусте» писал:

Как в целом части все, послушною толпою
Сливаясь здесь, творят, живут одна другою,
Как силы горние в сосудах золотых
Разносят всюду жизнь божественной рукою
И чудным взмахом крыл лазоревых своих
Витают над землей и в высоте небесной —
И стройно все звучит в гармонии чудесной...

Примечания

- ¹ См.: *Барулин В.С.* Социально-философская антропология: общие начала социально-философской антропологии. М., 1994; *Барулин В.С.* Российский человек в XX веке. Потери и обретения себя. СПб., 2000; *Бибихин В.В.* Узнай себя. СПб., 1998; *Бурханова Р.А., Любутин К.Н.* Классическая философская антропология. И. Кант и Л. Фейербах. Екатеринбург, 1995; *Гордиенко А.А.* Антропологические и культурологические предпосылки коэволюции человека и природы. Новосибирск, 1998; *Губин В., Некрасова Е.* Философская антропология. М., 2000; *Гулямов Мухаммед Али.* Введение в антропологию. Душанбе, 1999; *Гуревич П.С.* Философия человека. Ч. 1–2. М., 1999–2001; *Егорова И.В.* Философская антропология Эриха Фромма. М., 2002; *Ильин В.В., Панарин А.С.* Политическая антропология. М., 1995; *Корзо М.А.* Образ человека в проповеди XVII века. М., 1999; *Круткин В.Л.* Онтология человеческой телесности. Философские очерки. Ижевск, 1993; *Марков Б.В.* Философская антропология. СПб., 1997; *Матяш Д.В.* Жизнь и смерть: Соц.-филос. анализ. Ростов н/Дону, 2002; *Невелева В.С.* Антропологический принцип в философии истории (от современности к истории). Челябинск, 2001; *Ревич И.М.* Человечность как философско-антропологическая проблема. Хабаровск, 2001; *Федоров Ю.М.* Сумма антропологии. Расширяющаяся вселенная Абсолюта. Новосибирск, 1995; *Федоров Ю.М.* Сумма антропологии. Космо-антропо-социоприродогенез Человека. Новосибирск, 1995; *Шимин Н.Д.* Целостность как феномен бытия человека. Нижний Новгород, 1995.
- ² См.: *Филатов В.И.* Становление и утверждение целостности человека: Автореф. дис... д-ра филос. наук. Омск, 2002. С. 4.
- ³ *Бобров М.Я., Коростелева О.Т.* Проблема целостности человека в гомологии и антропологии // Социальная антропология на пороге XXI века. М., 1998. С. 368.
- ⁴ См.: *Гуревич П.С.* Проблема целостности человека // *Личность, культура, общество.* М., 2001. С. 31–44; *Гуревич П.С.* Проблемы методологии философской антропологии // *Личность, культура, общество.* 2001. № 7, с. 30–43.
- ⁵ *Борзенков В.Г., Юдин Б.Г.* Человек как объект комплексного междисциплинарного исследования: методологические аспекты // *Личность, культура, общество.* М., 2002. Вып. 3–4.
- ⁶ *Маркс К.* Экономические рукописи 1857–1859 годов // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 476.
- ⁷ *Бубер М.* Два образа веры. М., 1998. С. 209.
- ⁸ Там же.

- ⁹ Рузавин Г.И. Часть и целое // *Философский словарь* / Под ред. И.Т. Фролова. М., 2001. С. 650.
- ¹⁰ Немесский Н. О природе человека. М., 1998. С. 7.
- ¹¹ Лейбниц Г. *Монадология*. 1890. § 56.
- ¹² См. об этом: Бибахин В.В. *Узнай себя*. СПб., 1998.
- ¹³ Там же. С. 143–144.
- ¹⁴ Кант И. *Собр. соч.* Т. 4. М., 1994. С. 505.
- ¹⁵ Кант И. *Собр. соч.*: В 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 2. М., С. 315. Ссылки на Канта далее везде по этому изданию. — П.Г.).
- ¹⁶ Шеллинг Ф. Об отношении реального к идеальному // *Шеллинг Ф. Соч.*: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 37.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Соловьев В.С. *Соч.*: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 162.
- ¹⁹ Там же. С. 485.
- ²⁰ Ясперс К. *Общая патопсихология*. М., 1997. С. 896.
- ²¹ См. об этом: Гуревич П.С. *Культурология*. М., 2003. С. 51.
- ²² Ясперс К. *Общая психопатология*. С. 897.
- ²³ Джеймс У. *Личность* // *Психология личности. Тексты*. М., 1982. С. 61.
- ²⁴ Шмаков В. *Закон синархии*. Киев, 1994. С. 26.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ См.: Гроф С. *За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии*. М., 2001. С. 92–94.
- ²⁷ См.: Гроф С. *Холотропное сознание. Три уровня человеческого сознания и их влияние на нашу жизнь*. М., 2002. С. 20.
- ²⁸ Ясперс К. *Общая психопатология*. С. 897–898.
- ²⁹ Бубер М. *Два образа веры*. С. 203.
- ³⁰ Там же. С. 204.
- ³¹ Ортега-и-Гассет Х. *Кант. Размышления по поводу двухсотлетия // Феномен человека. Антология*. М., 1993. С. 222.
- ³² Бибахин В.В. *Узнай себя*. С. 5–6.
- ³³ Бубер М. *Два образа веры*. С. 206.
- ³⁴ Фромм Э. *Душа человека. Его способность к добру и злу*. М., 1998. С. 27.
- ³⁵ Бубер М. *Два образа веры*. С. 209.
- ³⁶ Межуев В.М. *Проблема культуры и цивилизации в философско-историческом учении Канта // Цивилизация: прошлое, настоящее и будущее человека*. М., 1988. С. 27.
- ³⁷ Там же. С. 28.
- ³⁸ См.: Юнг К.Г. *Психологические типы*. М., 1995. С. 609.
- ³⁹ См. Гуревич П.С. *Клиническая психология*. М., 2001. С. 276–293.
- ⁴⁰ См.: Гуревич П.С. *Силуэты культурных эпох // Тэн И. Философия искусства*. М., 1996. С. 5.

- 41 См.: *Ортега-и-Гассет Х.* Кант. Размышления по поводу двухсотлетия // Феномен человека. Антология. М., 1993.
- 42 Там же. С. 238–239.
- 43 *Фромм Э.* Человек для самого себя. М., 1998. С. 66.
- 44 См.: *Эрос.* Страсти человеческие. Антология. М., 1998. С. 5.
- 45 См.: *Бурханов Р.А.* Проблема трансцендентального, имманентного и трансцендентного в философии Иммануила Канта: Автореф дис... д-ра филос. наук. Екатеринбург, 2000. С. 48.
- 46 *Бубер М.* Два образа веры. С. 208.
- 47 Там же. С. 162.
- 48 Там же.
- 49 *Торндайк Э., Уотсон Дж.* Бихевиоризм. М., 1998. С. 261.
- 50 *Бубер М.* Два образа веры. С. 193.
- 51 Там же.
- 52 *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // *Шопенгауэр А.* Собр. соч. Т. 1. М., 1992. С. 174.
- 53 *Шелер М.* Избр. произведения. М., 1994. С. 13.
- 54 Там же. С. 29.
- 55 *Кассирер Э.* Избранное. М., 1995.
- 56 *Фромм Э.* Психоанализ и дзен-буддизм // Что такое дзен. Львов–Киев, 1994. С. 21.
- 57 *Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственности. М., 1992. С. 269–394.
- 58 *Бубер М.* Два образа веры. С. 165.
- 59 Там же. С. 158.
- 60 Там же. С. 159.
- 61 Там же. С. 165.
- 62 См.: *Бердяев Н.А.* Царство духа и царство кесаря. М., 1995.
- 63 *Шелер М.* Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 31.
- 64 *Кассирер Э.* Опыт о человеке // Там же. С. 1–30.
- 65 См.: *Handbuch der Philosophie. München, 1933.*
- 66 *Человек // Большой путеводитель по Библии.* М., 1993. С. 468.
- 67 *Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии.* М., 1991. С. 142–144.
- 68 Там же. С. 144–145.
- 69 *Шелер М.* Человек и история // Человек: образ и сущность. Ежегодник. 2. М., 1991. С. 137.
- 70 *Бердяев Н. А.* Человек и машина. Проблемы социологии и метафизики техники // *Вопр. философии.* 1989. № 2. С. 149.
- 71 См.: *Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии.* XIX в. М., 1995. С. 89.
- 72 *Шелер М.* Человек и история. С. 148.

- 73 Шелер М. Человек и история. С. 158.
- 74 Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 65.
- 75 Там же. С. 61.
- 76 Там же. С. 60.
- 77 Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры. С. 28.
- 78 Шекли Р. Рассказы, повести. М., 1968. С. 283.
- 79 Ясперс К. Общая психопатология. С. 32.
- 80 Шелер М. Избр. произведения. С. 175.
- 81 Спирова Э.М. Проблема телесности в философской антропологии Александра Лоуэна: Автореф. дисс... канд. филос. наук. М., 2003. С. 4.
- 82 Лоуэн А. Предательство тела. М., 1999. С. 12.
- 83 Ясперс К. Общая психопатология. С. 124.
- 84 Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2000. С. 324.
- 85 Там же. С. 326–327.
- 86 Быховская И.М. Телесность как социокультурный феномен // Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 2. М., 1998. С. 249.
- 87 Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М., 1995. С. 87.
- 88 Foucault M. La volonté du savoir. P., 1976. P. 67.
- 89 Ibid. P. 103.
- 90 Мерло-Понти М. Око и дух. М., 1992. С. 14.
- 91 Ясперс К. Общая психопатология. С. 33.
- 92 Там же. С. 58.
- 93 Библихин В.В. Почему бытие есть? // Логос. Филос.-лит. журн. 1991. № 2. С. 73.
- 94 Платон. Соч.: В 3 т. Т. 2. М., С. 111.
- 95 Там же. С. 138.
- 96 Фейербах Л. Избр. филос. произведения. Т. 2. М., 1955. С. 308.
- 97 Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. С. 217.
- 98 Ницше Ф. Избр. соч. Т. 1. 1993. С. 38.
- 99 Бубер М. Два образа веры. С. 24.
- 100 См.: Гуревич П.С. М. Бубер и М. Бахтин: интеллектуальная контроверза // Филос. науки. 1995. № 1.
- 101 Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники: Ежегодник, 1984–1985. С. 95.
- 102 Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М., 1989. С. 10.
- 103 Там же. С. 15.
- 104 Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 208.
- 105 Бахтин М.М. // Эстетика. М., 1989. С. 27.
- 106 Там же. С. 371.
- 107 Бубер М. Два образа веры. С. 182.
- 108 Там же. С. 184.

- 109 Бубер М. Два образа веры. С. 191.
110 См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2000.
111 Бахтин М. Философия поступка. С. 94.
112 Там же. С. 112.
113 Бахтин М.М. // Эстетика. Словарь. М., 1989. С. 84.
114 Шопенгауэр А. Об интересном. М., 1997. С. 165–166.
115 Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. С. 265.
116 Ясперс К. Общая психопатология. С. 909.
117 Там же.
118 Там же. С. 911.
119 Архиепископ Иоанн Сан-Францисский. Избранное. Петрозаводск, 1992. С. 397.
120 Ясперс К. Общая психопатология. С. 910.
121 Франкл В. Психотерапия на практике. СПб., 2000. С. 18.
122 Ясперс К. Общая психопатология. С. 912.
123 См.: Что такое дзэн? Львов, 1994. С. 20–21.
124 Соловьев В.С. Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. С. 140.
125 Библихин В.В. Узнай себя. С. 153.
126 Фрейд А. Психопатологии детства. М., 2000. С. 22.
127 Юнг К.Г. Психологические типы. С. 245.
128 Юнг К.Г. Сознание и бессознательное. М., 1997. С. 33.
129 Там же. С. 49.
130 Там же. С. 248.
131 Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. С. 79.
132 Там же. С. 82.
133 Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung zur Anthropologie. В.-Leipzig. 1928. S. 129.
134 См. об этом: Плеснер Х. Ступени органического в человеке // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
135 Ясперс К. Общая психопатология. С. 898.
136 Нордау М. Вырождение. М., 1995.
137 Несмелов В. Наука о человеке. СПб., 2000. С. 393.
138 Гроф С. Холотропное сознание. С. 12–13.
139 Там же. С. 22–23.
140 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 119.
141 Там же. С. 120.
142 Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986. С. 44.
143 Евангелие от Луки. 9.24–25.
144 Там же. С. 103–104.
145 Зиммель Г. Избранное. Т. 1. М., 1986.
146 См.: Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 56.

- ¹⁴⁷ *Шопенгауэр А.* Свобода и нравственность. С. 262.
- ¹⁴⁸ *Коржавин М.* Гармония на холостом ходу // Лит. газ. 1989. 26 апр.
- ¹⁴⁹ *Чанышев А.А.* Этика Шопенгауэра. Критический анализ: Автореф. дисс... канд. филос. наук. М., 1986. С. 11.
- ¹⁵⁰ *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М., 1995.

Оглавление

| | |
|---|-----|
| Введение | 3 |
| Глава 1. Целостность как феномен | 6 |
| Глава 2. Полнота философской антропологии | 24 |
| Глава 3. Проблемы методологии философской антропологии | 49 |
| Глава 4. Систематика антропологических учений | 64 |
| Глава 5. Человек как уникальное создание | 82 |
| Глава 6. Расколотасть человеческого бытия | 104 |
| Глава 7. Незавершенность человеческой природы | 124 |
| Глава 8. Целостность личности | 137 |
| Глава 9. Целостность и цельность | 154 |
| Заключение | 169 |
| Примечания | 172 |

Научное издание

Гуревич Павел Семенович

Проблема целостности человека

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В.К. Кузнецов*

Технический редактор *А.В. Сафонова*

Корректор *А.А. Смирнова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 20.05.04.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 5,59. Уч.-изд. л. 7,98. Тираж 500 экз. Заказ № 018.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14