

ЧЕЛОВЕК
И МНОГОМЕРНОСТЬ
СОТВОРЕННОГО ИМ МИРА

ЕКАТЕРИНБУРГ
2010

УДК 101
ББК 87,2
Ч-39

Коллектив авторов:

С. А. Азаренко, Е. В. Бакеева, Т. Х. Керимов,
Д. В. Котелевский, В. А. Лоскутов, Н. И. Мартишина,
Л. А. Мясникова, А. Б. Невелев, В. В. Николин, О. И. Николина,
В. А. Рыбин, В. В. Скоробогачкий, В. С. Фунтусов

Под общей редакцией

д-ра филос. наук, доцента Е. В. Бакеевой

Редакторы М. Б. Тюпаев, Н. С. Сотникова

Рецензенты:

д-р филос. наук, проф. В. Д. Шмелев

д-р филос. наук, проф. Е. В. Иванова

Ч-39 Человек и многомерность сотворенного им мира: монография / С. А. Азаренко, Е. В. Бакеева, Т. Х. Керимов и др.; Под общ. ред. Е. В. Бакеевой. – Екатеринбург: Изд-во Урал. академии госслужбы, 2010. – 182 с.
ISBN 978-5-8056-0204-8

В монографии исследуется одна из основных проблем современной онтологии: вопрос о характере отношения «человек-мир» в контексте динамической, становящейся реальности. Авторы книги предпринимают попытку осмысления данной проблемы в различных (зачастую - не пересекающихся) методологических ракурсах.

Монография предназначена для преподавателей, аспирантов, студентов социально-гуманитарных специальностей, а также для всех интересующихся философско-онтологической проблематикой.

УДК 101

ББК 87,2

© С. А. Азаренко, Е. В. Бакеева, Т. Х. Керимов,
Д. В. Котелевский, В. А. Лоскутов, Н. И. Мартишина,
Л. А. Мясникова, А. Б. Невелев, В. В. Николин,
О. И. Николина, В. А. Рыбин, В. В. Скоробогачкий,
В. С. Фунтусов, 2010

ISBN 978-5-8056-0204-8

Ученый, учитель, человек

Главная тема, занимающая Владимира Ильича Плотникова всю его научную жизнь – человек в разных его гранях, ракурсах, измерениях, а также способы постижения, теоретико-философского осмысления человека.

В своих статьях Владимир Ильич соединил биологическое и социальное, плотское и духовное, миф и рациональность, свободу и отчуждение, прошлое, настоящее и будущее. Сквозь призму аксиологии преломил обыденную жизнь человека и выявил многоцветие граней. Все его работы тщательнейшим образом прописаны, обоснованы, методологически выверены. Он не умеет писать небольшие статьи – места для мыслей не хватает. Его текст всегда очень плотный, фразы построены так, что с одной стороны – точны, с другой, – заключают внутренний более глубокий смысл, который «выглядывает» наружу. С его текстами интересно работать, они будят мысль читателя.

При всесторонности, широте охвата, многогранности его подхода к человеку, к мирам человека возникает слегка досадное ощущение – мало опубликованного... Правда следует добавить, что ни за одну публикацию не стыдно (когда бы она ни издавалась, в каких бы условиях ни была написана, какую бы идеологическую цензуру ни предполагала). Научная честность, глубина, въедливость, предельная требовательность к себе – гарантии качества. Пожалуй, все его работы поместятся на нескольких полках. Неопубликованного – гораздо больше.

Владимир Ильич Плотников относится к особому типу ученого, он – ученый-учитель. Это особый дар, талант, особая щедрость – помочь развиться ученику, воспитать ученика, научить мыслить. Как преображается Владимир Ильич на своих лекциях! Сколько страсти, азарта, живости в его рассказах – рассуждениях! Он сполна уходит в рассуждения и затягивает слушателей (нередко это студенты младших курсов) в свои рационально – герменевтические круги. Всё, что не успел опубликовать в своих научных трудах, Владимир Ильич дарит в слушателям в лекциях. Каждый ученик-слушатель невольно становится со-участником, со-мыслителем. Редкое умение понять студента на высоту мыслительного процесса, сделать участником внутреннего диалога. Студенты это высоко ценят, лекции Плотникова перепечатава-

лись (надеюсь, и сейчас перепечатаются) и передавались из рук в руки. А кто не помнит его сборник научных трудов магистрантов, посвященный многообразию философского дискурса?! Это уникальный, зрелый труд, написанный студентами. Умение заметить в студенте не только будущего, но и настоящего ученого-философа, восхититься учеником, идти от индивидуальности ученика – самое яркое и замечательное свойство Владимира Ильича.

Как-то мне пришлось быть свидетельницей странного разговора: можно ли подать заявку на официальное оформление и признание научной школы В. И. Плотникова. Странность заключалась в том, что якобы не все параметры научной школы Владимир Ильич может представить: не хватает публикаций на иностранных языках и ссылок на его труды в зарубежных изданиях. Вряд ли можно согласиться с серьезностью подобного препятствия. Есть те, кто много публикуется, выражая себя, и есть те, кто богат учениками, кто больше отдает им. Кем был бы Ф. Боас без учеников? Автором многих, довольно-таки интересных работ. Имя Ф. Боаса накрепко соединилось с именем учеников. Скромность и (повторюсь) предельная требовательность к себе, возможно, не позволили и обнародовать большое количество работ. Может и сказалась «непробойность» провинциального мыслителя, но самое важное – он дарил и дарит свое время, свои мысли ученикам. Для кого-то и ученики могут стать способом самоутверждения, свитой, создающей короля. Но не для Владимира Ильича. Даже трудно вообразить, чтобы он сказал: «Это я их сделал, без меня их бы не было». Он опять отходит в тень: «Все мои ученики необычайно талантливы! И каждый по-своему».

Выявить индивидуальность студента, магистранта, докторанта, идти от неповторимости и особенности ученика – кредо В. И. Плотникова – научного руководителя. Помнится ситуация с С. Г. Дьячковым, который хотел уходить из аспирантуры, т. к. выбранная и утвержденная ранее тема диссертации «не шла», фактически, она перестала интересовать Сергея Георгиевича (он уже проявился к тому моменту как талантливый детский писатель). Поняв существенное изменение научных интересов аспиранта, переформулировали тему исследования и за короткий промежуток времени была написана и защищена в срок яркая, блестящая экзистенциально наполненная диссертация. И так – с каждым: пиши о том, что волнует лично тебя. Человек в центре. Человек не просто объект исследования, он соединяется с личностью исследователя.

Чему же учил нас Владимир Ильич помимо самораскрытия? Тщательности, научной обоснованности идей, методологической проработке своего подхода.

Помню свое удивление, когда я только начала работать с Владимиром Ильичем. Он не был моим учителем в студенчестве. И. Я. Лойфман – мой первый студенческий научный руководитель, передал (определил) меня Владимиру Ильичу, когда я поступила в аспирантуру. Я писала работу по природе восприятия. Владимир Ильич категорически запретил мне в течение первого года работы над темой читать философские книжки. Я окунулась в физиологию, психологию, даже в биологию, чтобы изнутри науки понять восприятие, чтобы избежать идеологических шор. Именно это его свойство – идти от научного и жизненного опыта, а не из потребности идеологии, моды я и называю научной честностью. Этому он нас учил. А отрефлексировать свою методологию заставил каждого. Кто-то делал это блестяще (В. В. Скоробогачкий, Е. В. Бакеева, ...) кто-то как я, – с трудом. Была фактически уже написана моя докторская, но не было главы по методологии. Более того, один из моих рецензентов упрекнул меня в скатывании к методологии XVII века. Владимир Ильич – научный консультант четко поставил задачу: надо обосновать свой методологический подход. На мой возглас: «Не умею! Какой метод, там стихи и интуиция», строго глянув, возразил: «Не лукавьте, Людмила Анатольевна». В итоге выявился метод феноменологического понимания, истоки которого действительно уходят в XVII век. Защищать диссертацию было легко и интересно. Так или подобным образом Владимир Ильич работает с каждым. Это проявление настоящего философа – уметь рефлексировать, понимать что, как, зачем ты делаешь.

Владимир Ильич как ученый – учитель не отделим от Владимира Ильича – человека. Не могу и не хочу его сравнивать ни с кем, хоть и можно найти общие черты с Кантом, Гегелем или другими великими. Он сам по себе, он уникален. Его главное свойство: жить как бы вне времени и быть современным. Какая на дворе эпоха, какая идеология – не столь важно, это внешнее обстоятельство, главное: а) внутренний процесс философствования; б) окружающие близкие люди. Владимира Ильича нельзя назвать человеком, который служит абстрактному принципу, чистой идее. Да, он философ, но его философствование – живое, не перечеркивающее людей, близких. Просто живя, общаясь, помогая нам выразить свои идеи, представить их концептуально, он учил и учит нас жить (как относиться к семье, к сослуживцам, к друзьям, к недругам, к себе, к обстоятельствам).

Первым примером была защита его докторской диссертации: «Если ты убежден, в том, что все, что сделал – сделано честно, правильно, то отстаивай свою позицию до конца, какие бы мнения о ней ни высказывались. Отрицательный отзыв «авторитета» – всего лишь человеческое мнение. Убежден в правоте сам – убеди в ней других. Какие-то идеи кто-то может не принять сегодня, отстаивай их – примут чуть позже». Его ситуация (блестящая защита докторской диссертации при отрицательном отзыве одного из оппонентов) повторилась с некоторыми учениками, которые столь же блестяще защитились. Владимир Ильич привил нам – ученикам веру, убежденность, стойкость, мужество иметь и отстаивать свое мнение.

А его отношение к супруге?! Семья – союз любящих, уважающих, заботящихся друг о друге близких друзей, без внешнего церемониала почтительности и чопорности. И этому мы учились у Владимира Ильича. Его нет без Светланы Ивановны. Светлана Ивановна, не будучи философом, все знала и знает про его учеников и всегда полна привета, лучистой доброты, глубокой человеческой любви. Они вместе, и этот союз помогает выстоять, преодолеть беды, болезни, не поддаваться отчаянию, не потерять радость и интерес к жизни, людям. Владимир Ильич не умеет ходить медленно, он до сих пор бежит, но не пробегает мимо. Так и живет: бегом и остановился, поговорил с человеком чуть дольше, чем принято, ибо человек ему дорог и интересен – дальше бежит. Утром (в 5:00) за стол, думать, писать и вновь побежал, понес студентам, миру, свои мысли, размышления, чувства.

Он не признает панибратства, ко всем ученикам обращается только по имени – отчеству. Не мыслимо с ним «посплетничать» о ком-бы то ни было, но он внимателен к каждому, к его делам, проблемам, семье.

Спасибо Вам, дорогой наш!

Мы вновь, как множество раз прежде, сдаем Вам экзамен – наши статьи, и трепетно ждем Вашей оценки, надеясь на положительную

Доброго Вам здоровья, новых творческих успехов, талантливых учеников, личного благополучия, счастья.

С любовью, уважением, благодарностью. Ваши ученики.

Л. А. Мясникова

Предисловие

Одним из самых распространенных, можно сказать, хрестоматийных, вариантов решения проблемы предмета философии является попытка представить в качестве ее специфической предметной области отношение «человек–мир». Учитывая, что само это отношение нередко трактуется в духе марксистской «практики», оба его элемента – понятия «человек» и «мир» – также наделяются вполне определенным смыслом. «Человек» в рамках этого отношения выступает в качестве активного начала, преобразующего «мир» и – тем самым – себя самого. Этот «центр активности» существует в различных исторически изменчивых формах, сохраняя вместе с тем некое неизменное ядро: способность к трансформации себя и «мира». Последний, таким образом, оказывается продолжением «человека», одновременно условием и продуктом его преобразовательной активности. Именно этот минимум определенности, сохраняемый данными категориями, и позволяет рассматривать само отношение «человек–мир» в качестве предмета, пусть и весьма своеобразного.

Однако ситуация, сложившаяся в современной философии, характеризуется в первую очередь радикальной проблематизацией всего традиционного (классического) набора категорий, включая и выше-названные. Как сами понятия человека и мира, так и реальность, на которую они «указывают», нередко рассматриваются сегодня в качестве вторичных образований, маскирующих либо нечто иное, либо и вовсе ничто. Можно было бы предположить, что в рамках подобной позиции отношение «человек–мир» теряет свой статус «точки отсчета» всякого философствования (коль скоро мы здесь вообще уже не можем говорить о предмете)? Между тем любые попытки исключить эти категории из современного философского дискурса обнаруживают, что и понятие «человек», и понятие «мир» продолжают выступать постоянным (нередко – незримым) фоном любой философской проблематики. Потеряв определенность, эти понятия отнюдь не потеряли своей изначальности.

Иными словами, в контексте современности эти понятия обретают подлинно философский – сугубо вопросительный – статус. Человек теперь выступает не только как «сущее среди других сущих», но как некая инстанция вопрошания о бытии. Это действие собирания,

стягивания себя в «точку вопроса» оказывается одновременно актом рождения – полагания мира. Понятое таким образом, отношение «человек–мир» обнаруживает свою событийную природу, открывая тем самым ряд важнейших онтологических проблем, ставших предметом размышления авторов данной книги.

Речь идет, во-первых, о проблеме осмысления множественности, не сводимой к какому-либо единству. Уникальность отношения «человек–мир», устанавливающегося всякий раз заново, в контексте вопроса о бытии требует для своего понимания радикальной смены не только мыслительной, но и экзистенциальной установки. Теряя один-единственный, общий для всех, мир, человек оказывается перед лицом парадоксальной задачи со-в-мещения своего уникального мира с иными – столь же уникальными.

Эта задача, во-вторых, оборачивается другой важнейшей проблемой современной онтологии: проблемой несубстанциального осмысления социальности, выступающей здесь не в качестве одного из аспектов бытия, но в качестве его способа. Иными словами, вопрос о возможности осмысления множественности, взятый в ином ракурсе, оказывается вопросом о возможности осмысления «первичности» коммуникации.

Наконец, в-третьих, отношение «человек–мир», понятое как событие, требует проблематизации самого вопроса о «сущности» или «природе» человека. Речь здесь идет не столько о полном отказе от этих категорий, сколько о динамизации данных понятий. На первый план выходит следующий вопрос: каким образом конструируется, развивается и оформляется то, что выступает под именем «сущности» или «природы» человека? Именно этот аспект антропологической и онтологической проблематики открывает не только становящийся характер «природы» человека, но и многомерность того, в чем он себя всякий раз обнаруживает, т. е. – мира. Очевидно, что эта многомерность тоже оказывается динамической, она не может быть «схвачена» и концептуализирована в единой теоретической системе. Иными словами, многомерность мира предполагает многомерность его понимания, т.е. сосуществование (точнее, со-возникновение) и диалог уникальных опытов осмысления себя-в-мире.

Эти попытки понимания взаимно проговаривают друг друга, высвечивая в контексте одного измерения то, что остается скрытым в другом. Бытие как событие оборачивается бесконечным процессом смыслопорождения, в рамках которого каждая вариация смысла открывает новое измерение мира. Очевидно, что принципиальная невозможность завершения этого диалога открывает его не только

в будущее, но и в прошлое, включая последнее в многомерность становящегося мира. Мыслители прошлого «втягиваются» в настоящее – в событие бытия, свершающееся здесь и сейчас. Иными словами, признание многомерности мира есть не что иное, как признание вопроса о бытии вечным двигателем «большого диалога» (М. Бахтин), который никогда не может закончиться.

Коллективный труд, предлагаемый вниманию читателя, может рассматриваться как один из моментов этого диалога. Своеобразным его «топосом» выступает творчество Владимира Ильича Плотникова, к ученикам которого так или иначе причисляют все авторы этой книги. «Единство в уникальности» – одна из важнейших теоретических установок и одновременно практический (нравственный и педагогический) принцип, последовательно отстаиваемый В. И. Плотниковым. Именно этот принцип позволил создать то многомерное пространство диалога «о главном», к которому приглашается и наш читатель.

Монография написана следующими авторами:

Азаренко С. А. – доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии Уральского государственного университета, г. Екатеринбург (Раздел 2.1).

Бакеева Е. В. – доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания Уральского государственного университета, г. Екатеринбург (Предисловие, Заключение, Раздел 1.3.).

Керимов Т. Х. – доктор философских наук, профессор кафедры социально философии Уральского государственного университета, г. Екатеринбург (Раздел 1.1.).

Котелевский Д. В. – кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания Уральского государственного университета, г. Екатеринбург (Раздел 1.2.).

Лоскутов В. А. – доктор философских наук, ректор Уральской академии государственной службы, г. Екатеринбург (Раздел 3.2.).

Мартишина Н. И. – доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии Сибирского государственного университета путей сообщения, г. Новосибирск (Раздел 1.4.).

Мясникова Л. А. – доктор философских наук, проректор по научной работе НОУВПО «Гуманитарный университет», г. Екатеринбург (Раздел 2.2.).

Невелев А. Б. – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии Челябинского государственного университета, г. Челябинск, (Раздел 3.1.).

Николин В. В. – доктор философских наук, профессор кафедры философии Омского государственного педагогического университета, г. Омск (Раздел 3.4.).

Николина О. И. – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Омского государственного педагогического университета, г. Омск (Раздел 3.4.).

Рыбин В. А. – доктор философских наук, профессор кафедры философии Челябинского государственного университета, г. Челябинск (Раздел 3.5.).

Скоробогачкий В. В. – доктор философских наук, первый проректор Уральской академии государственной службы, г. Екатеринбург (Раздел 3.3.).

Фунтусов В. С. – кандидат философских наук, профессор кафедры философии, культурологии и истории Дальневосточного государственного технического рыбохозяйственного университета, г. Владивосток (Раздел 2.3.).

Раздел 1.

Бытие как событие: парадоксы множественности

1.1. Однозначность бытия и утвердительность различия

Важно иметь в виду, что вопрос о единстве и множественности смыслов бытия – это вопрос об аналогии. Данная фигура мышления предписывает как аристотелевское, так и схоластическое понимание отношения между бытием и множеством способов, каким оно высказывается, на которое ссылается Ф. Brentano в своей диссертации «О некоторых значениях бытия у Аристотеля».

Вне зависимости от необходимости экспликации проблемы аналогии, все метафизики, коль скоро они озабочены проблемой единства множественности, конституируются прежде всего как философии аналогии. Но впервые именно Аристотель придает аналогии смысл математического равенства, соответствия, уравнения, скорее всего, под общим влиянием пифагорейцев. Аналогия не означает просто отношение или равенство, но систему отношений или равенства. Согласно этому исходному значению аналогии, единство, которое предполагается множественностью и которое опосредует эту множественность, выявляется под видом отношений противоположности. Вся проблема аналогии и заключается в определении этих отношений.

Схоласты считали, что именно с Аристотеля отношение между бытием как таковым и различными его значениями понимается как отношение аналогии. То есть именно Аристотель включил вопрос о бытии в проблему аналогии. Справедливости ради следует заметить, что некоторые авторы, в частности П. Рикер, утверждают, что вся теория аналогии не что иное, как результат теологического давления на специфический философский дискурс⁽¹⁾. Но как говорит Р. Гоше, причина такого пренебрежительного отношения к аналогии кроется в том, что данные авторы ограничиваются исключительно количественным определением аналогии, а именно определением ее как равенства, которое, строго говоря, неприменимо к отноше-

(1) П. Рикер в определенной степени воспроизводит тезис П. Обенка, согласно которому схоластическая позиция искажает аристотелевскую мысль: аналогия бытия представляет собой платонизацию Аристотеля // Aubenque P. Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne. Paris: Presses Universitaires de France, 1962. P. 199 — 205.

нию между множеством значений бытия и бытием как таковым, ибо бытие не может быть положено в отношении к другому⁽¹⁾.

Этот аргумент подтверждается тем фактом, что Аристотель никогда не использует понятие аналогии, когда он говорит о множестве значений бытия. Когда, например, в начале четвертой книги «Метафизики» Аристотель пишет, что «о сущем говорится, правда, в различных значениях, но всегда по отношению к чему-то одному, к одному естеству и не из-за одинакового имени, а так, как все здоровое относится к здоровью — или потому, что сохраняет его, или потому, что содействует ему, или потому, что оно признак его, или потому, что способно воспринять его...»⁽²⁾, он не использует термин аналогия. Более того, *σολη γέ* в данном случае обозначает только простое отношение множественности к исходному единству, «фокальному значению», относительно которого все остальное оказывается вторичным и производным. Ф. Brentano, следуя схоластической традиции, использует второй тип аналогии для объяснения аристотелевского понимания отношения между не-родовым понятием бытия и его различными значениями. Однако второй тип аналогии — это не аналогия (количественная или качественная) равенства, а аналогия принадлежности. Бытие, согласно Brentano, имеет единство аналогии, единство, фундирующее множественность категориальных смыслов бытия, поскольку различные его значения относятся к нему в едином отношении. Множество значений бытия связываются единством неакциденциального имени (*homonymos*). Множество значений, категории бытия связываются общим именем как «общим истоком» в силу аналогии принадлежности. Это вовсе не означает, что множество значений имеют одно и то же имя, но множество значений относятся к одному имени как «общему истоку» их множественности. Единство этого *homonymon* суть не-родовое единство аналогии. Следовательно, согласно Brentano, бытие вдвойне аналогично: с одной стороны, множество его значений относится к нему по аналогии с отношением к одному и тому же термину, с другой стороны, как показал еще А. Тренделенбург, все эти значения образуют между собой равенство отношений.

На самом деле, хотя Аристотель и не использует в четвертой книге «Метафизики» термина аналогии для описания множественности значений бытия, но уже в пятой книге Аристотель использует

(1) Gasche R. The tain of mirror: Derrida and the philosophy of reflection. Cambridge, Massachusetts, & London: Harvard University Press, 1986. P.287.

(2) Аристотель. Метафизика. // Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., Мысль, 1975. С. 119.

этот термин для описания единства вещей. По аналогии едины «две вещи, которые находятся друг к другу в таком же отношении, как нечто третье к чему-то четвертому»⁽¹⁾. Согласно Brentano, именно это равенство, вместе с *on* и *ousia*, суть основные способы высказывания бытия.

Для нас важно то, что теория аналогии бытия предполагает отнесенность, множественность бытия. Если бытию свойственно оставаться самотождественным для себя, становясь другим в различных высказываниях себя, которые его разделяют, следовательно, бытие является как различие. Различие действительно позволяет перейти от видовых различий к родовому тождеству. Именно как явление различия бытия теория аналогии представляет для нас интерес. Однако согласно аналогии бытия, бытие — не общий род, поскольку сам факт наличия различий делает невозможным соотнесение различий с общим родом. Но поскольку аналогия, согласно Аристотелю, — метафора по преимуществу, теория аналогии бытия указывает на определенную «квазиметафоричность», имманентную становлению бытия. Любое движение от одного сущего к другому авторизуется аналогическим смещением бытия.

Но если бытие всегда предполагает возможность собственно-аналогического смещения, тогда эта возможность вписана в понимание бытия. Если бытие высказывается в различных значениях, то это потому, что имя бытия – не собственное имя. Следовательно, аналогия не извне, а изнутри конституирует бытие как множественность. «Множественность сущего лежит в основании бытия»⁽²⁾. Сама идея единства бытия, идея бытия как такового для собственной идеации требует внутреннего различительного повторения. Сущее существует не на основании некоего единого бытия и не само по себе, но лишь как одно с другим, вместе с другими сущими. «Действительно, главное в однозначности – не то, что Бытие выражается одним-единственным смыслом. Главное, что оно выражается в одном и том же смысле во всех различиях индивидуации или присущих ей модальностях. Бытие одинаково во всех своих модальностях, но последние неодинаковы. Оно «равно» для всех, но сами они не равны. Оно выражается в них в одном смысле, но сами они не обладают одним смыслом. Сущности однозначного бытия свойственно соотноситься к индивидуирующим различиям, но сущность этих различий неодинакова, они не изменяют сущности бытия – по-

(1) Аристотель. *Метафизика*. // Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., Мысль, 1975. С. 155.

(2) Нанси Ж.-Л. *Бытие единичное множественное*. Мн.: Лонгвинов, 2002. С. 31.

добно тому, как белый цвет соотносится с различными интенсивностями, оставаясь сущностно все тем же белым. Нет двух «путей», как представлялось в поэме Парменида, но лишь один «голос» Бытия, относящийся ко всем модусам, самым разным, меняющимся, дифференцированным. Бытие выражается в одном-единственном смысле во всем, в чем выражается, но то, в чем оно выражается, различается: оно выражается в самом различии»⁽¹⁾. Недостаточно противопоставлять аналогию однозначности. Необходимо, напротив, распознать в аналогии однозначность бытия как такового. Следовало бы, в таком случае, понять, каким образом, в структуре аналогии, а значит, в самом основании онтологического проекта философии однозначность одновременно и появляется, и исчезает, вписывается и выписывается в нем вплоть до опустошения собственного значения.

Прежде всего, надо заметить, что тезис об однозначности касается не бытия, а сущего, того, что Хайдеггер называл *das Seiende*. Метафизика утверждается как наука о сущем как таковом и в целом – и в этом отношении Дунс Скот мало чем отличается от своих предшественников. Свидетельством тому является, в частности, определение *ens* как *ens commune*. Метафизика изучает первичный объект, общий всем другим объектам, всем вещам и их создателю. Метафизика как таковая – это наука о сущем как сущем, наука о сущности сущего. Тезис об однозначности сущего подтверждает фундаментальную гипотезу всех метафизик – гипотезу о бытии как о сингулярном трансцендентальном означаемом. Кроме того, именно «онтологическая структура» предписывает возможность (или невозможность) мыслить бытие в одном и том же значении, в связи и с Богом, и с созданным миром. Теперь, с точки зрения гетерологической возможности тезис об однозначности трансформируется и приобретает совершенно другой смысл.

Первая трансформация касается онтологического различия бытия и сущего. «Между» сущим и бытием имеется только «пространство» для различия или даже «пространство» различия. Однако это «пространство» (почему мы и пишем это слово в кавычках) теперь понимается в смысле про-изведения, или становления, а различие само выступает как операция: различие здесь совпадает с выходом в присутствие или присутствованием сущего. Таким образом, однозначность относится не к сущему и не к субстантивированному бытию, а к самой операции бытия как становления, благодаря которой сущее выходит в присутствие. Бытие как различие однозначно.

(1) Делез Ж. Различие и повторение. СПб., ТОО ТК «Петрополис», С. 54 – 55.

Отсюда следует вторая трансформация. «Первый объект», общий всем другим объектам, – это не что иное, как различие, причем такого рода, что переворачивается сам смысл общего. И в этом переворачивании меняется сам смысл бытия: из абстрактного качества общей черты бытие трансформируется в событие или событийность событий. Таким образом, гетерология переписывает онто-тео-телеологический дискурс классической метафизики. Сущее как сущее, общее всему остальному, трансформируется в событие бытия или событийность сущего. Эта трансформация становится возможной и даже необходимой, как только мы переходим от онтологического различия бытия и сущего к различию бытия и сущего.

С учетом этих двух трансформаций однозначность бытия проливает новый свет на понятие сущего как сущего, восходящее к Аристотелю, поскольку это понятие уходит из-под власти тождества сущности или единства понятия и понимается в связи с различием как таковым. Точнее, это – концепция, которая хотя и восходит в своих истоках к Аристотелю, тем не менее получает выражение в не-аристотелевских терминах. Ибо тезис об аналогии бытия и противотезис об однозначности бытия находят место не в философии Аристотеля, но скорее у Аквинского и Авиценны. Однако этот тезис является переводом именно аристотелевской проблемы.

Вспомним, что для Аристотеля бытие не аналогично, а омонимично. Омонимами (*ḗmónyma*) «называются те предметы, у которых только имя общее, а соответствующая этому имени речь о сущности разная». С другой стороны, синонимами (*sunènuma*) «называются те предметы, у которых и имя общее, и соответствующая этому имени речь о сущности одна и та же»⁽¹⁾. Теперь, различие между омонимией и синонимией становится каноническим как различие равнозначности и однозначности: две вещи равнозначны, когда при общем имени у них разная сущность, и однозначны, когда у них общее имя и общая сущность. В таком случае к какой категории отнести бытие? Бытие относится к равнозначным или однозначным понятиям? Аристотель говорит, что омонимы почти всегда случайны и привходящи, и, следовательно, их следовало бы избегать. Правилom для *logos* является синонимия. Но есть ли бытие синонимом для всего сущего? Нет, поскольку синонимия предполагает общность сущности различных видов, но не родов. Роды, как мы помним, слишком различаются между собой, чтобы можно было назвать их различие различием в строгом смысле. Вернее даже, они не столько различаются, сколь-

(1) Аристотель. Категории. // Сочинения в четырех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 53.

ко другие относительно друг друга: две вещи различаются между собой только в некотором отношении, т.е. в другом отношении они тождественны между собой. Иными словами, бытие – слишком широкое понятие, чтобы можно было говорить о его синонимии с чем-то. Действительно ли бытие – случайный омоним? И почему бы не называть его в таком случае омонимом, пусть даже и случайным? «О сущем говорится в различных значениях» – не есть ли это случайность? На этот вопрос Аристотель отвечает: бытие действительно омоним, но не случайный, то есть не без основания. Оно ближе к синониму. «О сущем говорится, правда, в различных значениях, но всегда по отношению к чему-то одному, к одному естеству и не из одинакового имени»⁽¹⁾.

Это основание Аристотель называет *ousia*. Все, что есть, так или иначе связано со смыслом бытия как *ousia*. Именно к этому решению (между равнозначностью и однозначностью) Фома Аквинский обращается как к аналогии. И это решение, и в том виде, в каком оно прорабатывается у Аристотеля, и в том виде, в каком оно комментируется в средневековой философии, оспаривает Дунс Скот со своим тезисом об однозначности бытия. Именно Аристотель определял бытие как общее основание и при этом настойчиво предупреждал, что бытие не есть общий род. Надо сказать, что средневековые комментаторы совершенно определенно следовали этому предупреждению. Если бы бытие было родом, тогда можно было бы ассимилировать родовые различия с видовыми различиями, но тогда нельзя было бы сказать, что они «есть», поскольку род не атрибутируется своим собственным различиям. Другими словами, бытие не может быть положено как общий род, иначе разрушается то основание, которое и позволяет называть его родом. В этом отношении однозначность видов внутри общего рода возвращает нас обратно к равнозначности бытия в различных родах. Теперь, надо признать, что, конечно, аристотелевское понятие бытия, не коллективное и не родовое по отношению к своим видам, действительно дистрибутивно и иерархично: у него нет своего содержания, а есть только содержание, соответствующее формально разным терминам, которым оно предсказывается⁽²⁾.

Понятие бытия имеет общий смысл только через это распределение между категориями. В то же время бытие имеет первичный иерархический смысл по отношению к этим категориям. Вопрос заключается в том, распределяется ли бытие между сущими анало-

(1) Аристотель. *Метафизика*. С. 119.

(2) Делез Ж. *Различие и повторение*. С. 51.

гически или однозначно? Этот вопрос касается отношения бытия к «категориям».

Кант определял категорию как понятие, которое сказывается о любом объекте возможного опыта (причинность – это категория, поскольку любой объект имеет причину и сам же является причиной других вещей). Именно рассудочные понятия Кант называет категориями и дает им следующее определение: «Они – понятия о предмете вообще, благодаря которым созерцание его рассматривается как определенное с точки зрения одной из логических функций суждения»⁽¹⁾. О предмете вообще речь идёт потому, что категории сказываются, как известно ещё со времён Аристотеля, о любом предмете: каждый предмет имеет качество, количество и т. п. В «предмете вообще» не содержится других определённости, кроме категориальных, которые выражаются тем или иным суждением, что значит во второй части определения. Аристотелевская формулировка говорит о том же самом: сущее употребляется в различных значениях, а категории – это различные значения слова «сущее»⁽²⁾. У Хайдеггера категории – это «определения бытия сущего», онтологические предикаты⁽³⁾.

Но каково отношение сущего как самого общего понятия к категориям? Аристотель говорит, сущее не может быть родом для категорий, поскольку различия «есть»: «...ни единое, ни сущее не может быть родом для вещей. Действительно, у каждого рода должны быть видовые отличия, и каждое такое отличие должно быть одним, а между тем о своих видовых отличиях не могут сказываться ни виды рода, ни род отдельно от своих видов, так что если единое или сущее – род, то ни одно видовое отличие не будет ни сущим, ни единым. Но не будучи родами, единое и сущее не будут и началами, если только роды действительно начала»⁽⁴⁾. Категории относятся друг к другу аналогически. Любая философия категорий предполагает аналогическую онтологию.

Аристотель выделил две формы аналогии бытия, которые впоследствии применялись теологически. С одной стороны, понятие бытия не имеет собственного содержания: бытие обладает дистрибутивным содержанием, пропорционально распределяется между

(1) Кант И. Критика чистого разума // Сочинения в шести томах. М., «Мысль», 1964. Т. 3. С. 189

(2) Аристотель. Категории. С. 55.

(3) Heidegger M. Hegel's Phenomenology of Spirit. Bloomington, Indiana University Press, 1988. P. 102.

(4) Аристотель. Метафизика. С. 108.

различными категориями, которым оно приписывается. «Пропорциональность» используется здесь в строго математическом смысле. С другой стороны, бытие формирует иерархические серии, поскольку категория сущности (*ousia*) выполняет роль первой категории или первого значения (*ἡ πρώτη οὐσία*) бытия: все, что «есть», есть сущность, и все, что есть сущность, обладает качеством, количеством и т. д. (аналогия равенства). Итак, распределение и иерархизация – это деятельность аналогическая, причем в двух смыслах. Во-первых, по отношению к категориям бытие аналогично. Во-вторых, аналогия суждения (относительно которой различия суть только родовые различия) является аналогом тождественности понятия (относительно которой его различия суть только видовые различия) или ее эквивалентом. Тождество понятия и аналогия суждения принадлежат друг другу. Суждение распределяет термины и отношения в рамках предданной тождественности понятия и устанавливает иерархии посредством измерения таких терминов и отношений.

С аналогией бытия у Аристотеля получается довольно странная ситуация. С одной стороны, бытие не может быть общим родом, но при этом оно сохраняет за собой статус общего и самоидентифицируемого. В самом деле, если бытию свойственно оставаться самоидентифицируемым для себя, становясь другим в различных высказываниях себя, которые его разделяют, следовательно, бытие является как различие. Различие действительно позволяет перейти от видовых различий к родовому тождеству. Однако согласно аналогии бытия, бытие — не общий род, поскольку сам факт наличия различий делает невозможным соотношение различий с общим родом. Но поскольку аналогия, согласно Аристотелю, – метафора по преимуществу, теория аналогии бытия указывает на определенную «квазиметафоричность», квазитожественность бытия. Любое движение от одного сущего к другому предписывается аналогическим смещением бытия. Но если бытие всегда предполагает возможность собственного аналогического смещения, тогда эта возможность вписана в понимание бытия. Если бытие высказывается в различных значениях, то это потому, что имя бытия – не собственное имя. Следовательно, аналогия не извне, а изнутри конституирует бытие как различие и относительность. Сама идея единства бытия, идея бытия как такового для собственной идеации требует внутреннего различительного повторения. С другой стороны, по аналогии бытие сказывается о различных вещах, но по аналогии бытие ничего не может сказать об индивидуальности, индивидуации сущего. В сущем аналогия сохраняет только то, что подлежит обобществлению. Другими словами, равнозначное

или аналогическое понятие бытия фиксирует в сущем только однозначное: оно обходит стороной как общее, так и единичное. Бытие имеет только общий дистрибутивный смысл, а единичное лишается статуса носителя различия.

Теперь, в каком смысле понятие однозначности изменяет эту ситуацию, освобождая суждение от аналогии, а понятие от идентичности? В том смысле, что именно благодаря однозначности бытие выражается в одном и том же смысле во всех его внутренних различиях, или факторах индивидуации⁽¹⁾. Но в этом случае возникает другая проблема. Если бытие выражается в одном и том же смысле во всем сущем, тогда чем они отличаются друг от друга? В однозначной онтологии нет категорий, распределяющих и иерархизирующих: если сущие отличаются друг от друга субстанционально, или формально, или по своим родовым и видовым отличительным признакам, то мы возвращаемся к аналогической и равнозначной онтологии. Однако если мы говорим, что бытие – однозначно, следовательно, категорически различные значения слова «бытие» не отличаются друг от друга, то мы скатываемся в другую крайность: нейтральный, безразличный, бесформенный и некатегориальный мир. Однозначность до странности легко преобразуется в трансценденцию. Если бытие однозначно, если нет никаких различий между типами бытия, если мы отрицаем не просто иерархию бытия, но и внутренние различия между типами бытия, тогда мы наверняка остаемся с самотождественным сущим, равнодушным, более того, исключаящим саму возможность различия.

Вспомним, что однозначность бытия – это своеобразный ответ на господствовавшее во времена Дунса Скота понятие аналогии, попытка мыслить отношение между двумя сущими различного онтологического порядка. Для средневековой философии единственное онтологическое различие – это различие между бесконечным, божественным бытием и бытием конечным, сотворенным. Но вопрос об аналогии выходит далеко за пределы онто-теологического порядка. Деррида пишет: «Для Дунса Скота мысль об общем и однозначном бытии необходимым образом предшествует мысли об определенном сущем (определенном, например, как конечное или бесконечное, тварное или несотворенное, и т. д.). Это не означает того, что: 1) общее и однозначное бытие является родом, и Дунс Скот по этому поводу воспроизводит аристотелевское доказательство, не обращаясь, тем не менее, к аналогии... 2) учение об однозначности бытия несовместимо с аристотелевско-томистским учением и с аналогией,

(1) Делез Ж. Различие и повторение. С. 54.

которая... располагается в другой плоскости и отвечает на другой вопрос». Проблема, которая стоит перед Дунсом Скотом... – стоит, таким образом, на территории, не принадлежащей ни Аристотелю, ни Фоме Аквинскому, потому что для того, чтобы проникнуть на эту территорию, необходимо сначала отказаться от аристотелевской дилеммы единичного и универсального, «первичного» и «вторичного», разом ускользнуть от необходимости выбора между аналогией и однозначностью, что можно сделать, лишь изолировав понятие бытия, в некотором роде метафизически свободное от любого определения»⁽¹⁾. Для того, чтобы «проникнуть на эту территорию», необходимо совместить два противоречащих друг другу, по крайней мере, на первый взгляд, утверждения о разности, разнородности и различии сущего и однозначности бытия.

Это совмещение возможно только благодаря трансформации бытия как события или событийности сущего. Разность, разнородность и различие сущего есть не уникальность сущности, а событие бытия. Единственное мыслимое различие – это различие как событие бытия. Событие выражается в отношении сущего к своему бытию. Почему идея различия как события связывается с идеей однозначности сущего? Поскольку отличие сущего друг от друга есть отличие события бытия. Событие бытия – это не-категориальное различие, поскольку сохраняет однозначность бытия. Отличие одного сущего от другого есть не отличие сущности (аналогия бытия), а отличие события быть. Речь не идет о бытии, становящемся за событиями. Речь не идет о событиях, создаваемых бытием. Во-первых, бытие дается как событие. События не существуют отдельно от бытия. Бытие однозначно. Во-вторых, бытие – это никакая не вещь, порождающая другие вещи. Бытие – это процесс выхода в присутствие. Бытие как становление носит темпоральный характер.

Это движение уже обозначает практический поворот в философии, который Делез описывает как переход от моральности к этике. Моральность коренным образом связана с сущностью и аналогическим видением мира. В чем заключается сущность человек? Аристотель отвечает: «Человек – это разумное животное». И если, невзирая на свою сущность, человек поступает неразумно, это случайность. Сущность человека есть возможность, которая вовсе не обязательно осуществляется. Моральность, таким образом, определяется как попытка осуществления сущности человека. В этике отношение сущего и бытия выражается не на уровне сущности, а на уровне практического существования. Поскольку бытие дается как событие, оно ни-

(1) Деррида Ж. Письмо и различие. М., Академический проект, 2000. С. 244–245.

какая не возможность. Вопрос не в том заключается, что ты должен сделать, чтобы осуществить свою сущность, а в том, что ты способен сделать благодаря своей способности?⁽¹⁾ Здесь имманентная этика различия противопоставляется трансцендентной этике Другого.

Трансцендентная этика Другого и связанные с ней политическая и религиозная редукции по-прежнему вращаются вокруг диалектики Я и Другого, и нет никакой онтологической гарантии, что подобная диалектика не начнет вновь связываться с Тождественным, тогда как аб-солютность (в этимологическом смысле) Другого не универсализируется, сводясь к аб-солютному Богу. И этика в таком случае оказывается втянутой в ложную альтернативу Я и Другого. Выбирая сторону Я, мы неизбежно выбираем Зло, выбирая сторону Другого, мы выбираем Добро. Однозначность бытия предписывает имманентную этику различия, внутреннюю разделенность социального, признавая как раз «нехватку Другого». И эту основополагающую «нехватку Другого», т. е. основополагающий характер разделения, диссоциации, различия, их признание и институционализацию делает единственным положительным принципом этического дискурса. В таком случае нет никакой необходимости обращаться к внешнему объединяющему этическому принципу, поскольку сама гетерогенность с ее изначальной несводимостью и структурной обусловленностью обладает «этическим» статусом⁽²⁾.

Тезис об однозначности бытия выступает условием возможности новой онтологии, основанной на признании одинаковости всего сущего. Но эта одинаковость не означает онтическую тождественность, одинаковость всего сущего. Это означает, что онтическое различие порождается однозначным бытием – бытием, безразличным к этому различию, как и ко многим другим его различиям. Это же означает, что бытие выражается во всех индивидулирующих различиях, но всегда в одном и том же смысле. Бытие однозначно во всех своих различиях индивидуации, но сами эти различия не тождественны между собой. Однозначное бытие сущностно соотносится с индивидуирующими различиями, но эти различия не имеют одну и ту же сущность и не являются «вариациями» сущности бытия. Конечно, речь не идет об аннулировании различия между Богом и человеком или между двумя вещами; парадоксальным, возможно, образом все модальности и различия суть выражения одного-единственного бытия

(1) Именно в этой связи Э. Аллиез говорит, что если аналогия теологична или даже онтоологична, однозначность – этична // Alliez E. *La signature du monde*. Paris, Serf, 1993. P. 67–104.

(2) Керимов Т. Х. *Неразрешимости*. М., Академический проект, 2007. С. 120 – 121.

или субстанции: «Один-единственный голос за тысячеголосое множество, один единственный океан за все капли, единый глас Бытия за всех сущих»⁽¹⁾. У Дунса Скота, напомним, понятие однозначности бытия относилось только к сущностям, но не к «последним отличительным признакам и собственным свойствам». Теперь, все различия суть выражения одного-единственного бытия. Однозначность образует не крайнюю точку различия, а превращает его в объект чистого утверждения: «Бытие выражается в одном-единственном смысле во всем, в чем выражается, но то, в чем оно выражается, различается: оно выражается в самом различии»⁽²⁾.

Однозначность непосредственно высвобождает онтологию различия. Принимая во внимание, что для Аристотеля и для всей традиции после него, различие оставалось подчиненным тождеству понятия (рода или сущности), различные его формы как видовые различия всегда предполагали форму тождества в рамках родовых понятий, отныне бытие выражается в самом различии, причем таким образом, что сама форма понятия уже не предполагает форму тождества. С однозначностью онтология освобождается от первичности тождества понятия, которая всегда являлась первичностью понятия тождества. Сам смысл понятия радикально трансформируется, вызывая трансформацию отношения между различием и тождеством, смещая и переверачивая традиционную иерархию между двумя терминами. Итак, в этом двойном жесте освобождения от того, что Фуко, Делез, Деррида называют репрезентацией, артикулируется онтология различия и преодоление классической метафизики: «Таким образом принцип разрушительной путаницы философии различия: путают выявление собственно понятия различия с причислением различия к тождественности неопределенного понятия»⁽³⁾. Наконец, как продолжение первых двух возможностей, третья возможность: однозначность вписывает имманентность в самую суть онтологии. Таким образом, бытие выносится за пределы онтологического разделения двух различных порядков, за пределы определенного дуализма. Оно уходит от всех классических онтологических оппозиций – конечного и бесконечного, сотворенного и несотворенного, необходимого и случайного и т. п. С тезисом об однозначности бытие становится нейтральным, безразличным и безличным, а философия – имманентной.

(1) Делез Ж. Различие и повторение. С. 363.

(2) Там же. С. 55.

(3) Там же. С. 50.

Последнее и, возможно, главное: надо было бы сказать, что однозначность бытия позволяет нам ступить на неведомую территорию, манифестировать ее, до настоящего времени не известную или даже запрещенную. Классическая равнозначная и аналогическая онтология обязывала нас мыслить на предельно общем и всеобщем уровне: на уровне тождества понятия бытия вообще и аналогии обобщенных понятий. Мы оказывались всегда пойманными в ловушку родовидовой аксиоматики, застигнутыми врасплох в пограничных областях между родом и видом. Как следствие, аналогия запутывалась в сети структурной невозможности: требовалось связать индивидуальное сущее с бытием, но невозможно было объяснить их собственную индивидуальность. К индивидуальности она всегда подходила с общей меркой и искала принцип индивидуации всякого сущего в стихии всегда уже данного сущего.

Ситуация радикально меняется, как только мы обращаемся к однозначности. Отныне различия – это не просто различия *in quid*, атрибутируемые бытию как тождеству понятия, а различия определяющие и индивидулирующие. Онтология становится философией индивидуации, а философия – гетерогенезом, описанием становления сущего. Это означает (если следовать за Ницше, Бергсоном и Хайдеггером), что бытие соразмерно времени, а однозначность бытия – «вечно загорающемуся и потухающему» потоку становления. Когда мы говорим, что однозначное сущее относится к факторам индивидуации, имеется в виду не именно индивидуальность или конкретное сущее, так как и об этом много уже говорили, однозначность предполагает безличность, нейтральность, безразличие. Трансцендентальный принцип скорее сопутствует всему процессу индивидуации: такой принцип способен как растворить или разрушить индивидов, так и временно их создать. Эти «факторы индивидуации» имманентны бытию, они переходят от одного «индивида» к другому, циркулируют и сообщаются под формами и материями. Следовательно, спецификации равнозначности и аналогии противопоставляется однозначность индивидуации. Различающее различие действует во всяком процессе. Однозначность бытия говорит о том, что индивидулирующее различие предшествует различиям родовым, видовым и индивидуальным. Другими словами, движение и процесс индивидуации (неизбежные, если следовать тезису об однозначности) обуславливают как операцию спецификации, так и индивидуации. Делез пишет: «Итак, при аналогии бытия родовые различия и вообще различия специфические совсем не одинаково опосредуются по сравнению с различиями индивидуальными; и при одно-

значности однозначное бытие непосредственно выражается об индивидуальных различиях, а универсальное выражается о наиболее единичном независимо, безо всякого опосредования»⁽¹⁾.

Тезис об однозначности бытия – это единственная онтологическая структура, в рамках которой следовало бы продумать самопреодоление метафизики. От Парменида до Хайдеггера – через Дунса Скота, Спинозу и Ницше – существовало только одно онтологическое предположение – бытие однозначно. Что тогда происходит с бытием, когда оно не связывается с движением тождества и не укореняется в четырехсложном принципе репрезентации? Что тогда должны мы понимать под бытием, если оно не подчиняется тождеству понятия и не потворствует закону аналогии? Наука о бытии как таковой – это уже не наука о тождестве и аналогии, а наука о различии и однозначности. Бытие – *ens commune* только и именно потому, что оно совпадает с движением различия как такового. Бытие ускользает от аналогии и становится однозначным, обозначая движение становления, а точнее, становления другим. На смену традиционной онтологии, озабоченной разделением рода на виды и распределением различий на основании предданного тождества, приходит гетерогенезис: действительное разделяется в соответствии с естественными артикуляциями, бифуркациями и линиями расхождения.

Разумеется, с тезисом об однозначности бытия меняется сам смысл классических понятий: бытие отождествляется с различием и индивидуацией, с безразличной и нейтральной пролиферацией различий – не столько видовых, связанных с пред-установленным тождеством понятий, сколько индивидуализирующих. При этом индивидуация не имеет ничего общего с формой и материей, а порождается доиндивидуальными сингулярностями безо всякого опосредования обобщениями и универсалиями.

С тезисом об однозначности бытия мы приходим к тому, что стерты все следы различия между Богом и его творениями, между двумя отличными друг от друга онтологическими порядками. Различие между Богом и его творениями, между субстанцией и ее модусами стерто перед лицом другого различия – различия индивидуации. Было бы некорректным утверждать, что наследуемое из средневековой философии различие исчезло. Нет, надо сказать, что под давлением однозначности бытия онто-теологическое различие претерпевает радикальную трансформацию, ибо различие указывает уже не на иерархию и трансценденцию, но на само движение субстанции или природы. Различие есть не столько выражение или эффект не-

(1) Делез Ж. Цит. соч. С. 58.

1.2. Понятие «локальный мир» как основание онтологии множественности

которого трансцендентного порядка, сколько жизнь чистой имманентности. Речь идет не о категориальном различии, а о различии становления – гетерогенезисе. Итак, еще раз: изменился сам смысл различия – от аналогического и трансцендентного мы переходим к однозначному и имманентному.

Однозначность бытия задает онтологическую основу философии имманентности. Повторим еще раз, что существенное в однозначности заключается не только в том, что бытие выражается в одном и том же смысле во всем, в чем выражается, но и в том, что оно выражается в самом различии. Однозначное бытие непосредственно приобщено к индивидуализирующим различиям. Вот почему имманентность и различие совпадают в однозначности бытия. Единое в одном и том же смысле высказывается обо всем множественном, бытие говорит в одном и том же смысле обо всем, что различается. Речь идет не о единстве субстанции, а о бесконечности модификаций, которые являются частью одна другой на единственном, одном и том же плане жизни. Отныне имманентность образует само существо философии. Она уже не отсылает к скрытому принципу трансцендентного плана организации, а придерживается процесса имманентного «плана консистенции», как он проявляется сам по себе по мере своего конструирования.

Имманентность отличает философию от мифологии, религии и различных форм и практик идеологии. Но надо заметить, что по ряду причин, которые мы не будем здесь анализировать, философия всегда уступает собственную имманентность трансцендентности, идет на компромисс с трансценденцией, и прежде всего с теологией. В результате чего вместо имманентной (и однозначной) онтологии мы имеем онтотеологию и аналогическую онтологию. Вот почему, как говорит Э. Аллиез, «философия в ее бесконечном становлении не совпадает со своей собственной историей; скорее, история философии напоминает своего рода гипертекст, в котором утверждение имманентности и иллюзия трансцендентности постоянно меряются силами»⁽¹⁾.

1.2. Понятие «локальный мир» как основание онтологии множественности

В настоящее время в философии все более очевидной становится идея неоднородности и раздробленности бытия как такового. Она достаточно часто обсуждается в современной философской литературе. Образы мира или сознания, имеющие моделью единое созна-

(1) Alliez E. The signature of world. P. 12.

ние, единый мир, единый язык, все более заменяются образами и моделями, где они признаются неоднородными и лишенными единства. Отсюда становится очевидным необходимость анализа различных элементов того, что привычно рассматривалось как целое – мира, сознания, языка. Само целое все чаще рассматривается как мнимое целое, как часть, необоснованно выдающая себя за целое. Задача, которая неизбежно возникает в этой ситуации – это исследование неоднородности бытия, сущности элементов бытия, выявление их способов существования, сохранения и связи.

Подобное исследование элементов бытия тесно связано с анализом языковой неоднородности, так как язык является тем местом, где бытие, мир выставляет себя наружу, проявляя через себя существенные черты самого бытия. Таким образом, неоднородность бытия проявляется в языке, который состоит из множества элементов, множества несводимых друг к другу дискурсов, каждый из которых имеет свою логику, свои законы.

Эффективным понятием, позволяющим, рассматривать мир и язык в качестве неоднородных является понятие «Разбива» (*Riß*) бытия, введенное в философскую лексику М. Хайдеггером. На наш взгляд тема «разбива» (*Riß*) бытия является одной из центральных для хайдеггеровской мысли.

Анализ языка или мира с точки зрения наличия различных элементов, дискурсов, имеющих несводимую друг к другу логику, обнаруживает сложную структуру, которая складывается из этих элементов, вступающих во взаимодействие друг с другом. Каждый элемент, каждый дискурс имеет свою логику и является относительно самозамкнутым. Это означает, что то или иное событие, фиксирующееся неким дискурсом, за пределами этого дискурса не может быть зафиксировано, то есть, в каком-то смысле не существует. Это означает также то, что какие-то события могут иметь место только в определенном мире, где наличествует тот дискурс, который и фиксирует это событие. За пределами этого мира или дискурса событие вообще не существует в качестве такового. Добавление «в качестве такового» означает, что событие может фиксироваться иными дискурсами и, если между этими дискурсами и тем дискурсом, в котором собственно как таковое и существует некое событие, имеется значительное сходство логик, то они будут фиксироваться в своем существовании как достаточно близкие по смыслу. Если же между логиками разных дискурсов имеется значительное отличие, то события будут рассматриваться как различные. Таким образом, Событие и дискурс,

1.2. Понятие «локальный мир» как основание онтологии множественности

который фиксирует это событие, в сущности, представляют собой одно и то же, две стороны одной и той же реальности.

Большой интерес представляет исследование степени связанности различных событий и дискурсов, так как те или иные дискурсы, в силу особенностей своей логики, своего существования могут почти не иметь связей с другими дискурсами, существовать практически замкнуто. Отсюда и причина, по которой мы, при анализе различных дискурсов и способов связи между ними, предлагаем ввести понятие «локальный дискурс». «Локальный» – значит изолированный и под-держивающий свою логику в определенных границах существования.

Возникает ситуация, когда мы в принципе можем не подозревать о наличии тех или иных локальных дискурсов или целых групп дискурсов, поскольку дискурсы, имеющие сходную логику или некоторые общие элементы в своей логике, создают более или менее стойкие функционирующие группы. Ситуация закрытости, изолированности одних дискурсов от других, их оторванности друг от друга характеризуется в современном психоанализе как возможность существования иных целых личностей, других возможностей целого (то есть различных частей, которые могут становятся целым, то есть цельным, полно определяющим личность), образующегося из части. Часть (какой-либо более или менее развитый дискурс) может в какой-то момент стать определяющей активностью языка или личности полностью, в целом делая иные дискурсы подавленными и недоступными. Такие дискурсы в психоанализе исследуются как бессознательное.

Модель сознания, как ряда в различной степени изолированных дискурсов, каждый из которых становится активным при определенных условиях, на наш взгляд, является более продуктивной, чем традиционная новоевропейская модель сознания, предполагающая его единство. Отдельные дискурсы обеспечивают осознание какого-либо события, факта, вещи. В каком-то смысле сама вещь может быть охарактеризована как событие, так как имеет свою сущность, отличную от иных вещей.

Событие, в силу большей связанности какой-либо группы дискурсов, имеет ряд значений, которые в принципе сводимы друг к другу и вследствие этого смысл какого-либо события в большей или меньшей мере переводим из одного дискурса в другой или не имеет смысла и принципиально неперево-дим для той группы локальных дискурсов, которая отграничена от другой группы. Здесь и возникает проблема переводимости смыслов и проблема интерпретации.

Необходимо еще раз уточнить, что речь здесь идет скорее не о фиксации каким-либо дискурсом некоего события, а собственно сам дискурс в таком понимании и является событием. Необходимо, отказавшись от разделения на знак и значение, действительность и ее отображение, согласиться с тем, что событие или реальность существует за счет определенной логики дискурса и, в конечном итоге, существует как саморазвивающаяся и самопорождающая энергия дискурса-мира. Это может быть понято таким образом, что дискурс создает возможность восприятия какого-либо события, а событие, в свою очередь, создает возможность функционирования определенного дискурса. Такое единство события и дискурса можно называть «локальностью самой по себе» или «локальным пространством», поскольку любая локальность обладает пространственными характеристиками.

В несколько иной логике можно утверждать, что мир в силу неких своих структурных характеристик выставляет наружу часть себя, часть, которую мы и наблюдаем, давая ей имя – «язык». Словами «событие» или «локальное пространство» мы тогда будем именовать то, что существует до разделения на дискурс и «реальность», описываемую дискурсом. В этом значении понятие «дискурса» или «локального дискурса» в широком смысле совпадает здесь с понятием «события». Это означает несводимость понятия дискурса только к речевой практике. В таком понимании понятие «дискурс» включает в себя любую деятельность, которая может быть так или иначе структурирована в целях анализа. Подобный отказ от традиционного понимания, подразумевающего разделение на «язык» и «фиксируемую» им реальность, требует новых способов философствования, нового языка, который бы позволил взглянуть на локальности иначе, подразумевая их изначальную активность.

Чтобы лучше понять то, каким образом реализуется единство языка и мира, и что собой представляет локальный дискурс-событие мы воспользуемся хайдеггеровским понятием «разбива» (*Riß*) Бытия. В философии М. Хайдеггера Бытие не является абстрактным и однородным. Оно имеет свою структуру, которая и выявляется разбивом, расчерчиванием Бытия. Сама структура разбива Бытия вместе с тем совпадает со структурой разбива языка, так как язык как раз и является тем, что структурирует, расчерчивает Бытие, потому понятие «разбива» (*Riß*) как нельзя лучше дает возможность для понимания структурного единства языка и мира.

Прежде всего, нужно помнить, что существенной характеристикой вот-бытия (*Da-sein*) по Хайдеггеру является наличие границ

(границы). Само *Da-* как раз указывает на наличие этих границ. В «Истоке художественного творения» Хайдеггер показывает, что стремление, напряжение раскола Бытия натывается на границы, упираясь в затворяющую силу земли. Земля здесь играет ту же роль, что и *hipokeimenon* у древних греков. К силам, ограничивающим раскол, относятся телесность и язык *Da-sein*. Они делают видимой эту ограниченность, собственно и обнаруживая ее через телесность и язык. В более поздних работах Хайдеггер будет говорить о языке как «доме бытия», считая, что именно язык (*Sprache*) осуществляет «разбив» Бытия. Такое смещение в понимании разбива у Хайдеггера влечет и изменения в понимании существа границ *Da-sein*, его ограниченности. Граница как существенное свойство *Da-sein* теперь существует в «разбиве» Бытия. Она осуществляет себя как упорство, упорство разбива, как его трудноизменяемость. В данном случае существенна для понимания «разбива» хайдеггеровская «метафора» «разбива сада», разбива, происходящего на земле, то есть на силе затворяющей и удерживающей на себе следы. Земля как раз и есть то, что дает возможность оставить след на чем-либо. Таким образом, границу, на наш взгляд, можно понимать уже как границы самого разбива, разбиения, так как само осуществление разбиения расчерчивает следы, границы, которые и существуют в самом разбиве. Развивая идеи Хайдеггера и отчасти их переосмысляя, можно заметить, что упорство, неизменяемость этих границ, можно понимать вне концепта «земельности» и даже как первичные по отношению к ней, так как сама земельность осуществляется и конструируется конкретными границами, разграничениями. Границы разбива, являясь одновременно границами дискурсов-событий, сами могут усиливать или ослаблять затворяющее действие земли, то есть глубину разбива, глубину начертания борозд в затворяющей силе земли. В такой трактовке земля сама по себе здесь уже не существует, оказывается излишним концептом. Учитывая все то, что уже было нами сказано раньше о локальном дискурсе, а также выводя наружу некоторые интенции философствования Хайдеггера, в этом месте можно поставить под вопрос существование самой земли и утверждать наличие множественности земель, множественность миров, признавая первичность существования границ в самом разбиении.

Границы, которые разбивают землю на отдельные земли, локальные пространства и дискурсы, сами имеют каждая свою прочность. В то же время любая земельность имеет свои границы как границы дискурса в языковом разбиве пространства или события в разбиве

Бытия. Разбиение пространства бытия в указанном выше смысле мы предлагаем называть «территориаризацией».

Рассматривая «земельность», «землю» как отдельный локальный дискурс или как Событие, мы подразумеваем, что оно обладает такой существенной чертой *Da-sein* как «имение границ», «*Da-*». Любой дискурс имеет свои границы, свою отграниченность, свое *Da-sein*. В этом смысле можно всегда говорить не об одном языке, а о многих языках. Границы локального дискурса («локальной земли») не просто имеют прочность, они придают прочность самому дискурсу, земле, производя их как таковые, в качестве: 1) отдельных от иных дискурсов, земель; 2) относительно самодостаточных. Степень самодостаточности определяется способом существования границы, которая в предельном случае, сливаясь с границей подавления бессознательного, выливается в ситуацию бытия бессознательного. Это означает, что такой дискурс может быть актуализирован лишь в очень редком случае в силу того, что он почти не имеет связей с иными дискурсами. Здесь также необходимо указать на возможность иных вариантов границ, например, границы, допускающей множественные связи того или иного дискурса или земли с иными дискурсами. Границы, требующей для осуществления этой связи некоторой определенной силы перехода, преодоления некоего порога. Определенность и прочность границ события-дискурса, может быть истолкована и как власть, в данном случае как власть дискурса, власть события. Тогда понятно, что поскольку не существует дискурсов или событий не имеющих границы, то не существует и невластных дискурсов. Обратим внимание, что границы локальных дискурсов не просто имеются. «Разбив» «прокладывает» эти границы, но не как границы ставшие. Упорство «разбива» означает не неизменность, а именно упорствование, которое становится явным в изменении, то есть в «переразбиве» бытия, что проявляется в таком действии как интерпретация и переинтерпретация. Таким образом, интерпретация может быть понята как разбиение бытия. Любая интерпретация, любая практическая герменевтика бытия сталкивается с «разбивом» бытия и с необходимостью его переразбива. «Переразбив» постоянно требует усилия, так как существует «упорство» границ «разбива», которое не дает легко совершить «переразбив». Это упорство означает, что реализовавшееся усилие переразбива упрочивается, создавая основу для прочного существования *Da-sein* в новых границах. Следует заметить, что «переразбив» и является, собственно, «разбивом». Другими словами, нет никакого ставшего «разбива», в который вбрасывается для «переразбива» *Da-sein*. *Da-sein* есть разбив, и есть

1.2. Понятие «локальный мир» как основание онтологии множественности

переразбив. Разбив является «разбиением» в смысле активно понятого действия, которое непрерывно осуществляется. Таким образом, непрерывно осуществляющийся разбив является непрерывной территориаризацией, изменяющей мир, создающей новые миры, в которых вещи, тела становятся иными. Сущность «разбива» – постоянный «переразбив», «разбив» существует как непрерывное усилие столкновения локальных дискурсов, локальных пространств, как непрерывное движение разбиения и переразбиения. В становлении как активном разбиве бытия оформляется само бытие, каждый раз другое по отношению к себе.

Вещи, тела в мирах, создаваемых действием разбиения, создают новые фигуры, незаметные для глаза тех, кто не находится в этих мирах. Группа тел может образовывать фигуру, которая будет существовать по своим законам, отличным от законов отдельных тел, входящих в фигуры. Сами эти тела исчезают из пространства фигур, они исчезают из зоны видимости для «глаза» фигуры, выпадают из наблюдения как отдельные тела. Новые фигуры – это не обязательно человеческие тела или вещи знакомого нам мира. Границы фигур могут вообще не совпадать с границами физических тел, создавая новые пространства бытия, бытия уже не чело-века, а неких фигур, доступных взгляду только из определенного локального дискурса.

Границы локального дискурса могут как совпадать с границами отдельных вещей, так и не совпадать с ними. Совпадать они могут, поскольку любая вещь существует как вещь, обладающая своей сущностью, вполне самодостаточной и относительно изолированной. Не совпадать же они могут, поскольку, во-первых, сами вещи лишь мнимо односущностны, а во-вторых, многие локальные дискурсы включают в себя много вещей и еще помимо них те не вещественные явления и связи, которые могут быть частями фигуры, причем той фигуры, которая, возможно, делает доступными для наблюдения ряд других определенных фигур⁽¹⁾.

Социальное пространство в сущности, заполнено такими фигурами. Анализируя эти фигуры, такие как, «Зритель-TV», «магазин», «университет», «наука» и даже такие как «лифт», «лестница»

(1) Используя понятие «фигуры» мы опираемся на работу Подороги В. А., анализирующей смысл и способы существования фигур в творчестве Платонова, хотя и вносим в смысл этого понятия ряд новых смыслов. Сокращенный вариант этого анализа опубликован в виде выступления, сделанном на круглом столе журнала «Вопросы философии», посвященном творчеству Платонова. См.: Подорога В. А. Евнух души. // ВФ 1989, N 3.

мы вскрываем что-то прежде недоступное для нашего взгляда, так как замкнутые определенные пространства фигур создают социальные пространства, характерные особенности которых стираются при обычных способах анализа и рассмотрения. Определенные фигуры реализуют то или иное устройство пространства. Например, фигура отношений мужчина-мужчина реализует пространство шутки, смеха, связанного с катарсисом, а фигура мужчина-женщина реализует пространство, где производится то, что, возможно, не является любовью, но дает ей быть как свое повторение. В силу первичности пространства фигур сами субъективности, которые могут возникнуть в том или ином пространстве, являются производными от типа пространства. В отношении языка эта мысль была высказана Э. Бенвенистом, который показал, что субъективность в языке образована самим языком, его модальностями и местоимениями.

Социальное пространство, по нашему мнению, не наполнено фигурами, которые образуются «поверх» вещей, но оно только и состоит из этих фигур. Это приводит к тому, что вещи при переходе в иные локальные дискурсы, а значит при переразбиве мира, изменяются, исчезают, возникают, то есть теряют свою цельность, которой они всегда обладали лишь мнимо. В этой ситуации обнаруживается, что устойчивая вещь при переразбиве является в действительности некоторым набором элементов, имеющих между собой причудливую связь, которая лишь в рамках определенного локального дискурса и при определенном разбиве образует устойчивую вещь. Следует обратить внимание, что постоянное производство, выведение наружу новых фигур, новых дискурсов – это вместе с тем и есть преодоление существующих в разбиении бытия границ.

Разбиение, раскалывание мира прокладывает борозды и трещины, создавая некую сеть, которая собирается в «воспринимаемый» нами мир, сеть линий и прожилок, согласно которым кристаллизуются «воспринимаемые» нами вещи. Лишь при их определенном сочетании, собранном и фиксированном в точке, которую мы здесь обозначили как «локальный дискурс-событие», могут возникнуть те или иные вещи, те или иные фигуры. Различие между вещами и фигурами в таком понимании является достаточно неопределенным, так как любая вещь может быть рассмотрена как фигура. Такое преодоление существующих в разбиении границ, выводящее наружу новое знание, есть в сущности *αληθεια* и потому связано с катарсисом как существенной чертой *ποιησις* в исконном греческом смысле.

Как мы уже указали, границы локального пространства могут пониматься как совпадающие с конкретными вещами и тогда каждая

1.2. Понятие «локальный мир» как основание онтологии множественности

вещь есть событие отличное от другого события. Но могут пониматься и как не совпадающие, тогда локальное пространство, предстает как иной мир с иной логикой, включающий множество вещей. Однако как первая, так и вторая ситуация по сути лишь проявляют то, что каждая вещь, любое пространство стремится территориализировать весь окружающий мир по своим правилам и распространяя свое событие на все пространство бытия и в то же время сталкиваются с другими пространствами. Каждая сущность, каждая вещь, стремится расширить свое локальное пространство, захватив и подавив окружающие разбивы, способы организации пространства, что, конечно, никогда не удастся ей полностью. Таким образом, бытие одновременно разбито по «горизонтали» между различными событиями, дискурсами и по «вертикали» между различными мирами, созданными различными событиями и представляющими возможность существования иных пластов бытия любого события, где количество «пластов» бытия может в принципе совпадать с количеством событий в каком-либо мире. Точка собирания «вертикали» и «горизонтали» – это событие, которое не может быть определено ни как единичное, ни как множественное.

Потому, не вполне корректно все-таки говорить о разных мирах, создаваемых различными логиками. Каждый мир лишь мнимо является целостным, мнимо сводимым к единой логике, по сути же он внутри себя раздроблен, раздроблен в силу изначальной сложности, сложности любой логики, любого пространства. Каждое событие, пространство, создает собственные миры, одновременно и замкнутые и в тоже время пытающиеся беспредельно распространиться, навязать свою логику иным мирам. Потому событие одновременно создает логику, которая определяет сущность вещи, и выступает местом борьбы разных пространств, которым вещь также принадлежит; своеобразии локального дискурса определяется его местом среди других локальных дискурсов.

Анализ логики соединения локальностей подталкивает к выводу, что элементы локального пространства, имеющие меньше связей с другими пространствами, то есть как бы лежащие ближе к центру, являются более свойственными для него, другими словами, они в большей мере создают его существо как существо отличное от существа иных локальных пространств. Но насколько оправдан и достоверен такой вывод? Отметим, что своеобразии какой-либо локальности зачастую определяется в первую очередь теми элементами, которые лежат ближе к границе локальности, так как уже было отмечено, что любое локальное пространство существует не само

по себе, а наряду с другими пространствами. В результате выходит, что локальное пространство, территория получает свое своеобразие, как отличие, на своей границе, в месте перехода к другим локальностям.

В силу того, что локальность получает свою сущность лишь в качестве отличной от других, части, лежащие ближе к ее границе более определяют ее существо, чем те, что относительно изолированы от других локальностей, то есть лежат ближе к центру. Поэтому если исходить из той логики, что в самом центре существо локального пространства предстает наиболее наглядно, то можно утверждать, что в самом существе, в центре локального пространства, находится его граница как место, которое наиболее полно определяет его отличие и своеобразие.

Понимание локального пространства или дискурса, которое мы пытаемся здесь представить, в какой-то мере продолжает логику глоссематического анализа языка. В рамках такого направления лингвистики как глоссематика язык рассматривается как система элементов, каждый из которых определяется не столько своим своеобразием, сколько своим положением среди других элементов и способом связи с ними. Глоссематические элементы до некоторой степени подобны анализируемым нами локальностям по способу своего существования. Хотя, разумеется, под локальным дискурсом мы понимаем нечто иное, чем глоссематический элемент. Локальное событие-дискурс мы понимаем предельно широко. Следовательно, в конечном итоге речь идет не о локальном дискурсе, а о локальности Бытия, бытийственной Территории. Таким образом, понятие «локальный дискурс» вписывается в цепочку метонимических замен таких понятий как локальность, локальное пространство, локальная Территория, локальный мир. Эти элементы в своем соединении создают «привычное» пространство обитания.

Необходимо обратить внимание на то, что каждая локальность обладает своими, несводимыми к другим локальностям особенностями, которые, в сущности, являются креативными свойствами, собственно и создающими локальный мир. Следовательно, если язык понимать в гумбольдтовской традиции как энергию, то представление о языке как единой энергии необходимо изменить на представление о многочисленных языках, многих дискурсах как энергиях, взаимодействующих друг с другом, энергиях, отличающихся друг от друга по своему типу и функционирующих по законам, не сводимым друг к другу. Поскольку существо любого локального дискурса, события определяется его связями с другими локальностями и поскольку ло-

1.2. Понятие «локальный мир» как основание онтологии множественности

кальность не является абсолютно замкнутой, то в ее сущности необходимо заложено преодоление собственного существа, которое происходит в результате того, что ее части необходимо включают в себя энергию других локальностей. Вследствие того, что каждая локальная территория, дискурс конституируется другими локальными дискурсами, территориями за счет связей с ними, локальность не является абсолютно замкнутой и не может стать абсолютно прочной. Ее существо предполагает выход за свои пределы по причине ее нестойкости. Нестойкость означает, что движение внутри локальности не является абсолютно «гладким», что само локальное пространство не однородно.

Кроме рассмотренных вопросов логично возникает ряд других. В частности в рамках данного анализа логично возникает вопрос о различии вещи и мира. Попытка ответить на данный вопрос ставит и более глобальную задачу – задачу анализа и обнаружения фундаментальных структур Бытия, делающих возможной топологию многосложного Бытия. Такой анализ является обнаружением исходных структур бытия, которые, развертывая себя, делают возможным в своем проявлении обнаружение привычной топологии мира. Таким образом, важно понять строение Бытия, формирующего тот или иной способ пространственной топологии Разбива Бытия, приводящей к появлению «на поверхности» бытия различных пространств, вещей и тел. Прояснение этих исходных структур уместно начать с определения места вещи как таковой, с уточнения ее отношения к миру. В прояснении данного вопроса мы также считаем целесообразным опереться на некоторые идеи Мартина Хайдеггера.

В работе «Язык» М. Хайдеггер указывает, что «Различие» следует понимать не как различие вещей, не как отличие одной вещи от другой, а как Различие какой-либо вещи и мира. Иначе говоря, Различие – это различие внутреннего вещи и мира. Такое различие создает вещь как таковую, как вещь, соотносящуюся с миром, как вещь мира. Отношение вещи к миру составляет ее сущность, определяет ее стояние в отношении к другим вещам. В таком стоянии вещи видятся не как отличные друг от друга, но как заведомо различные, заведомо таковые каждая своей таковости, ибо вещи пребывают в разделении-между, в различии внутреннего вещи и мира, иначе говоря, одновременно и на границе и на максимальном удалении друг от друга, на своем таковом месте. Эти два места, «внутренне» вещи и «внутреннее» мира, существуют, однако, только в своем совпадении. Единственно во «внутреннем» становится сущность вещи, потому сущность существует там, где есть различие вещи и мира, там,

где есть Зов, который фиксирует это различие вещи и мира как различимость вещи, и который призывает сущность вещи, давая ей имя. Существо как «внутреннее» вещи пребывает в разделении между, в различии мира и вещи. Вещь внутри, в своей сущности такова, потому что вещь выходит наружу. Различие мира и вещей у М. Хайдеггера как раз и есть то, что полагает такой способ пребывания вещи, в котором есть ее внешнее и внутреннее – «таковость», пребывающая в различии, совпадает с внешним, с ее отличием, отграниченностью от иных вещей. Только в совпадении внешнего и внутреннего вещь существует как имеющая свою сущность. Мир наделяет существом, «внутренним» вещь через ее внешнее, внешнее для нее, в пределе – это другое внутреннее и самое далекое внутренне для существа вещи – внутреннее мира. В этом месте находятся уже не различия, а Различие, так как это то место, где оно генерируется и где вскрывается его сущность. В итоге сущностью всякого различия оказывается Различие между вещью и миром и наше познание различий может быть представлено как переход от вещи к миру, иначе говоря, не как узнавание равноуровневых различий разных вещей, а как познание отсылающее вглубь, в существо, выводящее за пределы вещей, в мир, в его внутреннее. То, каким способом вещь отличается, различается от мира и определяет ее ограниченное вот-бытие.

В силу своей ограниченности вещь отличается от мира, другими словами, отграничивается в своей сущности, и потому можно утверждать, что то или иное отграничение, тот или иной способ существования границы создает определенную вещь, определенную сущность. В результате равноуровневые различия оказываются производными от Различия и существуют лишь потому, что есть глубина, «внутреннее» мира, но глубина раскрывается, разворачивается, и здесь мы обнаруживаем предел этой метафизической аналогии, поскольку здесь раскрывается поверхность, лишенная всякой глубины. Однако, что все-таки есть «внутреннее» мира? «Внутреннее» мира собирает мир, осуществляя связь. Слитность мира и вещей означает еще и то, что «внутреннему» некоего мира соответствует некоторое «внутреннее» вещи, что раскалывает, на наш взгляд, единство мира и приводит к обнаружению его множественности. Эта множественность приводит к выходу глубины на поверхность, так в любой глубине внутреннего мира может обнаружиться поверхность иного мира, иной Территории. Различие, находясь в «между» мира и вещи, выступает как различение вещей, но и не единственно вещей, но также и мира, не только в смысле разделения мира на четверицу, на что указывал М. Хайдеггер, но и разделения на различные миры. Подоб-

1.2. Понятие «локальный мир» как основание онтологии множественности

ное признание множественности миров ставит под сомнение возможность существования одного мира. Это означает, на наш взгляд, что существуют другие миры, помимо описанной Хайдеггером четверицы.

В пределе можно утверждать для каждой вещи имеется соответствующий ей мир. Тогда мир можно представить как те сущностные законы, которые определяют существо вещи. Однако само Различие между вещами и миром может выступать как нефиксируемая складка, раскол, что приводит к тому, что элементы одного мира, одной Территории могут становиться вещами какого-либо другого мира. Таким образом, мир существует, проявляется как возможность объяснения существа вещи, другими словами, возможность мира – это возможность прояснения скрытых причин, которые есть «за» вещами, а поскольку миры множественны и различие между вещью и миром нефиксируемо, неопределимо, то в пределе каждая вещь по отношению к другой вещи может выступать миром. По сути возможность прояснения скрытых причин, которые есть «за» вещами определяется соотносительностью вещи и иных Территорий, иных локальных разбивов. Вместе с тем это так же возможность узнавания знаков, которые подаются миром, проявляясь в вещах как знаки высшего указания, как те знаки, через которые просвечивает в вещах мир, предлагая проводниками в тот или иной мир эти знаки.

Предельное различие вещей и мира – это в тоже время их совпадение, состояние, когда другого мира за тем, который совпал с вещами уже более нет: вещи становятся неразличимыми, смешиваются, теряя свою таковость, вернее их таковость расширяется до абсолютных пределов, вещи начинают совпадать с миром. Это одновременно как предельное отличие вещей от мира, отрицание всего конкретного, апофатический путь, так и их предельное слияние.

Подытоживая проведенный анализ, нам хотелось бы отметить, что очевидно Бытие носит множественный характер и эта множественность может быть представлена как различные области (локальности) бытия. Каждая из таких локальностей имеет присущую ей логику и способ организации пространства. Таким образом, действительный анализ многосложности бытия должен учитывать как реальные различия между областями бытия, так и способы, которыми эти различные пространства бытия связаны.

Наш анализ, конечно, не претендует ни на абсолютную, ни даже на относительную полноту описания структур Бытия. Но раскрывающая характеристики множественного бытия, способ связи отдельных элементов бытия, сущность отношения вещи и мира, мы полагаем

возможным создать определенные методологические основания для последующего анализа и задать ориентиры создания онтологии нового типа, онтологии множественности.

1.3. Действие и порядок

Один из основных мотивов философии двадцатого и начала двадцать первого века – борьба с порядком, как бы последний ни трактовался, – как закон природы, система социальных норм, логические и языковые структуры или даже божественное предопределение. При этом порядку – во всех его вариациях – противопоставляется некая спонтанность, от «жизни» Ф. Ницше до «суверенности» Ж. Батая, «письма» Ж. Деррида, «уникального События» Ж. Делеза или «параллаксного сдвига» С. Жижека. Эта спонтанность не задается никаким предшествующим порядком, всегда на шаг опережая его. Между тем утверждение этой спонтанности неизбежно отмечено парадоксальностью: оно само по себе превращает спонтанность в элемент того или иного порядка, закрывает ту открытость, которая предполагается здесь в качестве несубстанциального «основания» всего существующего. Видимо, именно в силу этого обстоятельства вышеупомянутая борьба (вплоть до борьбы с философией как таковой) неизменно оказывается обреченной на невозможность поставить, так сказать, не только точку, но даже точку с запятой. Эта обреченность точно схвачена, например, в оценке структуралистской методологии, данной Ж. Деррида в работе «Сила и значение». Попытка открыть «фундаментальную структуру» как исток смысла «... является, конечно, тем, что высвобождает время и генезис (и даже смешивается с ними), но и тем, что рискует закрыть становление, осведомив его. Рискует умолчать силу под формой. ...Понять структуру становления, форму силы, – это потерять смысл, его приобретаемая. Смысл становления и силы в их чистом и собственном качестве – это отдых начала и конца, умиротворенность спектакля, горизонта или лица. В этом отдыхе и умиротворении качеству становления и силы ущерб нанесен самим смыслом. Всем тем, что в нем стремится ввысь, смысл смысла оказывается аполлоновским»⁽¹⁾. Главная проблема заключается, однако, не только и не столько в этой взаимной несовместимости того, что Деррида называет «силой» и смыслом». Сам призыв утвердить силу теряет силу в тот самый момент, в который оказывается сформулированным. Разворачиваясь, сила (или то, что выше было названо спонтанностью) уничтожает сама себя. Дви-

(1) Деррида Ж. Сила и значение. – Ж. Деррида. Письмо и различие. М., 2000. С. 41–42.

жение к истоку, за пределы всего того, что может быть сформулировано, не может воспроизводиться, оно всегда осуществляется « в единственном экземпляре» и ухватывается только «задним числом». Именно поэтому результат такого схватывания не может послужить основанием дальнейшего движения. Этот результат может выступать только как свидетельство исчерпанности (смерти) того стремления, которое его порождает. Это означает, что «Дионис» и «Аполлон» (сила и форма, спонтанность и порядок...) никогда не смогут составить то Целое, которое и является подлинным объектом стремления. Целое всегда уже оказывается расколотым: «Распря, разница между Дионисом и Аполлоном, между порывом и структурой, не стирается в истории, поскольку разница эта не находится внутри истории. Она есть в некотором необычном смысле исходная структура: открытие истории, сама историчность. Различие не принадлежит просто истории или просто структуре. Если необходимо сказать вместе с Шеллингом, что «все есть только Дионис», необходимо также знать – то есть написать, – что в качестве чистой силы Дионис проработан различием. Он видит и дает увидеть себя. И выкальвает (себе) глаза. Искони он относится к своему внешнему, к видимой форме, к структуре как к своей смерти»⁽¹⁾.

Иными словами, борьба с порядком (с «внешним», видимой формой, структурой) представляет собой в полном смысле слова невозможную задачу, коль скоро предполагает одновременно и преодоление своего объекта, и его удерживание. Этот парадокс является тем «местом», в котором неизменно оказывается (застает себя) любая попытка событийного (несубстанциального) осмысления бытия. В свою очередь, мысль о бытии как событии (или мысль бытия как события) так или иначе оказывается мыслью о самом мыслящем, пытается удержать его как собственную границу.

Таким образом, утверждение событийности бытия посредством борьбы с порядком может быть понято как попытка выхода мыслящего к своему несубстанциальному ядру или как попытка осмыслить собственно человеческое в человеке в качестве различия (несовпадения с собой). Не случайно, по-видимому, пресловутый «антропологический поворот» в философии совпадает по времени с первыми значительными опытами несубстанциальной онтологии.

Не означает ли, однако, открытие этой неустранимой парадоксальности мысли о «бытии как событии» признания ее полной несостоятельности, в конечном счете – полного бессилия? Иными словами, не является ли этот парадокс тупиком, полагающим предел всякому

(1) Деррида Ж. Цит. соч., С. 44–45.

дальнейшему движению философской мысли, свидетельствующим о «конце философии»? Как известно, подобные утверждения являются характерной приметой современного философского ландшафта. Не оспаривая их правомерность, зададимся, однако, вопросом: возможна ли иная интерпретация вышеупомянутого парадокса? Может быть, бессилие мысли о событии (мысли события) связано с тем, что она является недостаточно последовательной (не становится событием мысли)? Как замечает Ален Бадью, современная философия «...оставила незавершенным «картезианское размышление», заблудившись в эстетизации воли и пафосе свершения, судьбы и забвения, потерянного следа. Она не захотела признать без экивоков абсолютность множественности и небытие связи. Она уцепилась за язык, за литературу, за письмо как за последних возможных представителей априорного определения опыта, как за сохранившееся место для просвета Бытия. Она вслед за Ницше провозгласила, что начатое Платоном вступило в пору сумерек, но это высокомерное заявление прикрывало бессилие продолжить его начинание»⁽¹⁾.

Возможно, завершенность «картезианского размышления» могла бы заключаться не только в предложенном самим Бадью «платоновском жесте»: «...предложить доктрину истины, совместимую с неустранимой множественностью бытия-как-бытия»⁽²⁾. Эта завершенность вполне может получить не теоретическое, но практическое выражение, – например, в том случае, если парадоксальность бытия как события принимается со всеми своими – губительными для теории – следствиями. Такое принятие означало бы прежде всего отказ от концептуализации истока, основания, фундамента, – того, что в метафизическом дискурсе выступает под именем Бытия, – с одновременным его признанием. Последнее, таким образом, само оказывается практическим (бытийным) актом. Отказ от желания знать бытие как Целое является свидетельством бытия, придающим осмысленность и легитимность всем теоретическим конструкциям, возникающим в контексте этого Целого. Тем самым парадокс здесь из теоретического измерения (где он всегда является скандалом, тем, что нужно исключить, – либо исключить все остальное, как в случае «борьбы с порядком») перемещается в измерение практическое. Сам человек оказывается здесь не чем иным, как «ходячим парадоксом», невозможным соединением действия и порядка. Всякий раз, когда высказывается (формулируется) некое суждение, – утверждается порядок, – «за кадром» остается именно то, что и делает порядок

(1) Бадью А. Манифест философии. СПб, 2003, с.33.

(2) Бадью А. Ук.соч.,с. 67.

о-смысленным: сам акт утверждения (или отрицания), не заданный никаким предшествующим (содержательно определенным) смыслом. Именно понимание этого обстоятельства (способность отдать себе отчет в его неизбежности) и оказывается свидетельством рождения человека как «среднего между Бытием и Ничто» (Ж.-П. Сартр), выступающего основанием своего бытия, или бытия-как-такового.

Означает ли это, что «борьба с порядком» здесь попросту обесмысливается, делается ненужной? Сам этот вопрос, заданный «по инерции», направляемый последовательностью непрерывного теоретического развертывания, обнажает важнейший момент: перемещение парадокса в измерение практического навсегда закрывает для меня возможность общего (универсального) знания, несущего некий смысл вне ситуативного контекста. Именно для меня, а не для нас, коль скоро «ситуация» здесь – именно то, что фиксируется в определенной точке, – в акте признания принципиальной непрозрачности истока. В этом смысле то понятие «ситуации», которое вводится в философский дискурс в контексте осмысления бытия как экзистенции, отнюдь не преодолевается всеми последующими попытками десубстанциализации бытия, – прежде всего потому, что это понятие выступает здесь средством разрыва непрерывного теоретического поля, более радикальным, нежели любая «логика смысла и события» (Ж. Делез). Возвращение к ситуации (или погружение в нее) как раз и выступает в форме признания неустранимого парадокса: само мое желание знать является частью (или проявлением) того, чего знать нельзя – самого желанного как свидетельства бытия. Именно на этот парадокс указывает Г. Марсель в своей характеристике ясперсовского понятия «фундаментальной ситуации»: «...сам акт, посредством которого я ищу бытие, несет с собой ограничения, исключающие саму возможность его нахождения. Но, с другой стороны, если мои поиски прерываются, то это все равно как если бы я сам перестал существовать. Следовательно, то, чего мне следует добиваться, это единство настоящего момента и поиска»⁽¹⁾.

Стоит, впрочем, оговориться, что определенное сомнение вызывает здесь само слово «следует», возвращающее меня к универсальной необходимости и восстанавливающее ту теоретическую тотальность, из которой я и пытаюсь вырваться, обращаясь к своей ситуации. Собственно, тот путь, на который выходит мысль экзистенциалистского толка, – путь создания новой систематики, описывающей бытие как экзистенцию, – и приводит в конечном счете к новому вит-

(1) Марсель Г. Фундаментальная ситуация и пограничные ситуации у Карла Ясперса. – Марсель Г. Опыт конкретной философии. М., 2004, С. 179–180.

ку «борьбы с порядком» в различных вариациях «постсовременной» философии. То «единство настоящего момента и поиска», на которое указывает Г. Марсель, ниоткуда не вытекает и не предопределено никакими предшествующими теоретическими ходами, – и в этом все дело. Именно поэтому вопрос о бытии («акт, посредством которого я ищущу бытие»), осмысленный со стороны своей формы, оказывается также и ответом, который, впрочем, не может быть артикулирован. Этот вопрос всегда «состоит» из двух абсолютно разнородных частей, которые никогда не могут быть соединены на уровне «того, что может быть сказано»: теоретическая его составляющая предполагает и даже требует разворачивания определенного содержания (так сказать, отвечания, всегда связанного с утверждением некоего порядка); практическая же есть не что иное, как удерживание того первоначального импульса, который всегда – за рамками любого порядка. Точнее, речь здесь идет не об удерживании, а о воспроизведении акта вопрошания, выступающего одновременно актом отказа от полного знания. Человек как раз и выступает здесь тем топосом, в котором происходит невозможное схождение этих двух измерений – теоретического и практического. Только существование в этом топосе (или, точнее, существование в качестве этого топоса) позволяет очертить пределы знания, сохраняя при этом его осмысленность: реабилитировать порядок во всей его ограниченности. Именно поэтому движение мысли в философии всегда оказывается двунаправленным: выстраивая порядок, я нахожусь (нахожу себя) в той точке, где никакого порядка нет. Возвращение к этой исходной простоте (через ту или иную определенную сложность, структурированность) и есть та невозможная задача, которая стоит перед философом. Суть этой задачи отчетливо выражена в одной из записей Л. Витгенштейна: «...если бы того места, куда я стремлюсь, можно было достичь, лишь поднимаясь по некоей лестнице, то я отказался бы туда взбираться. Ведь место, куда мне действительно следует стремиться, должно быть местом, которое я уже занимаю. Что достижимо посредством лестницы, меня не интересует. Первое движение располагает одну мысль следом за другой, второе же всегда нацелено на то же самое место. Первое движение созидательно и кладет один камень к другому, второе же всегда хватается за тот же самый»⁽¹⁾.

Таким образом, философа (ровно постольку, поскольку он философ) интересует не само содержание знания (то, что здесь фигурирует под именем порядка), но – содержание вместе со своим контекстом, никогда не переходящим в текст. Этот контекст, будучи Целым

(1) Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1. М., 1994, С. 419.

мысли, свидетельствует одновременно и о недостаточности сказанного (содержания), и о его правомерности (уместности). При этом уместность следует понимать в буквальном смысле – как пребывание в топосе, выступающем началом мысли и бытия. В таком случае любое содержание (неважно, утверждается оно или подвергается отрицанию) можно трактовать только как момент события бытия (точечного, дискретного акта бытийствования), или – как сказанную часть несказанного. Эта часть всегда сказывается в ответ на иное событие бытия – предыдущее или последующее. Артикуляция (утверждение или отрицание порядка) высвечивает именно ту грань Целого, которая находится «в тени» в контексте иного события (при том, что последнее всегда – событие Того же самого).

Здесь становится очевидным, что признание вторичности любого порядка предполагает понимание бытия как диалога-о-бытии. Любая реплика в этом диалоге есть акт, парадоксальным образом соединяющий в себе встроенность в «горизонталь» линейного, временного развертывания (я всегда обращен к другим на этой горизонтали) с абсолютной дискретностью, завершенностью в себе, которую можно представить как вертикальное сечение непрерывной линии диалога. Именно это «перекрестье» выступает свидетельством подлинности, о-существленности самого акта высказывания о бытии, который не может «выпасть в осадок» в прошлом или в будущем (быть преодоленным), он всегда – сейчас.

Иными словами, это сечение горизонтали не может быть зафиксировано, но должно воспроизводиться каждым, кто вступает в этот, по выражению М. Бахтина, «большой диалог», – подобно героям романов Достоевского: «Герой-субъект глубоко серьезно, настоящего, а не риторически разыгранного или литературно-условного, диалогического обращения. И диалог этот – «большой диалог» романа в его целом – происходит не в прошлом, а сейчас, то есть в настоящем творческого процесса. Это вовсе не стенограмма законченного диалога, из которого автор уже вышел и над которым он теперь находится как на высшей и решающей позиции: ведь это сразу превратило бы подлинный и незавершенный диалог в объектный и завершенный образ диалога, обычный для всякого монологического завершающего романа. Этот большой диалог у Достоевского художественно организован как незакрытое целое самой стоящей на пороге жизни»⁽¹⁾.

Именно это «незакрытое целое» является тем несубстанциальным истоком, к которому должна вывести предпринимаемая снова

(1) Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963, С. 85.

и снова «борьба с порядком». Последняя, таким образом, тоже обретает свое место и смысл (что в данном случае – одно и то же) в контексте большого диалога, оказывается тем моментом, без которого осмысление начала будет неполным. Иными словами, отрицания полноты как таковой (утверждения Ничто в противоположность Бытию) требует сама полнота, также приобретающая здесь два измерения: горизонтальное (связанное с осуществлением бесконечности возможностей, их разворачиванием во времени «большого диалога») и вертикальное (сам дискретный акт осуществления как абсолютная действительность). Собственно, само «пребывание» на этой вертикали (которое, впрочем, не может длиться, но должно постоянно возобновляться) содержит в качестве своих моментов и принятие теоретической необеспеченности (неполноты) своей позиции, и признание любой иной позиции – как вариации осмысления начала.

Это «перекрестье» двух измерений и есть «место парадокса», которым является человек как субъект бытия. Парадокса, никогда не позволяющего высказать себя, подвергнуть концептуализации, вывести на свет. Однако признание неустранимости этого парадокса как раз и означает невозможность какого-либо теоретического вывода. Это признание «застигает» меня в момент (в точке) о-существленной мысли, или – мысли вместе с ее бытийным «остатком», с «телом», каковым и выступает само действие признания. Действие, таким образом, – то единственное, что может «вместить в себя» все, не будучи ничем из этого всего, то, что одновременно объединяет меня с другими и отделяет от них своей уникальностью, то, что наполняет смыслом сказанное, само оставаясь несказанным. Иными словами, действие – это та среда, в которой оживает любой порядок.

1.4. Категория бытия: к экспликации имманентных смыслов

Занятие философией всегда содержит в себе странное противоречие: не будучи прагматически ориентированным, оно оказывается фактором, поддерживающим собственно человеческое существование. Специфика человеческого отношения к миру состоит прежде всего в возможности выхода за рамки связки «потребность – условия – поведение» к рефлексии над универсальными основаниями собственного бытия, в способности к движению от вопроса: «Чего и почему я сейчас хочу?» к вопросу «Что я вообще собой представляю и к чему могу стремиться?» М. Шелер связывает с этим самую сущность человека: «Только человек – поскольку он личность – может

возвыситься над собой как живым существом»⁽¹⁾. Именно из этой способности возникла в свое время философия, трактовавшаяся как поиск истины как таковой, отделенной от практического интереса, стремление увидеть мир таким, каков он на самом деле, а не сквозь призму обыденных мнений и влечений. Пифагор сравнил философию с позицией зрителя на Олимпийских играх – человека, который пришел не состязаться и не торговать; самые счастливые приходят на игры, чтобы смотреть; Аристотель же определил ее как «биос теоретикос» – жизнь, связанную с умением подняться над повседневностью к истинным возможностям человеческого духа.

В результате парадоксальным образом философия оказывается практически значимой областью знания – в несколько ином, чем прагматические рецепты, смысле. Решая повседневные проблемы, мы вполне можем без нее обойтись; но, выстраивая стратегию своей жизни, вынуждены обращаться к философским вопросам о ценностях, на которые мы ориентированы, об иерархии этих ценностей и возможности ее обоснования, о назначении человека. Практические вопросы оказываются в конечном счете встроенными в контекст общей мировоззренческой позиции. То же касается и социальных решений: распределение статей бюджета или определение стратегии образовательных реформ всегда упирается в конечном счете в необходимость осмысления значимости различных сфер социального бытия, возможностей сравнительной оценки этой значимости, назначения каждой сферы. Образование должно рассматриваться исключительно как средство обеспечить человеку в будущем возможность заниматься квалифицированным трудом, или оно предполагает задачи общего развития личности, формирования научного мировоззрения, самореализации человека? От ответа на этот вопрос зависит не только личный выбор, но и государственное планирование реорганизации системы образования.

Ж. Маритен пишет: «Философия сама по себе выше утилитарной сферы. И по этой причине философия в высшей степени необходима людям. Она заставляет их вспомнить о высшей пользе тех вещей, которые имеют отношение не к средствам, а к цели. Ведь люди не живут лишь хлебом, витаминами и техническими открытиями. Они живут ценностями и реалиями, которые возвышаются над временем и достойны познания сами по себе; они питаются той невидимой пищей, что поддерживает жизнь духа и заставляет их задуматься не только

(1) Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 61.

о тех или иных средствах, служащих их жизни, но и о самом смысле существования, страдания и надежды»⁽¹⁾.

Сказанное в полной мере относится к такой части философского знания, как онтология. С одной стороны, онтология является наиболее глобальной и абстрактной областью философии. Но с другой стороны, в современных условиях, когда реальность все чаще оказывается измененной, превращенной, обретающей определенность лишь в коммуникационных потоках, когда предметы замещаются симулякрами, а существование многих реалий становится все более виртуальным, классические онтологические вопросы о том, что такое реальность, как отличать действительное существование от кажущегося, как возможен выход к подлинному бытию, неожиданно приобретают непосредственное практическое звучание.

Центральное понятие онтологии – понятие бытия – традиционно характеризуется как логически предельное и самое общее из всех возможных понятий, практически лишенное за счет этого позитивного содержания. Гегель, начиная с этого понятия развертывание системы категорий, пишет, что это «наиабстрактнейшая и наибеднейшая дефиниция», «скудная абстракция»⁽²⁾. Эта мысль Гегеля цитировалась много раз, и нередко – в такой интерпретации, что уже становится непонятным, почему же именно с понятия бытия начинается философия. Между тем статус категории бытия в качестве исходной философской категории все-таки оправдан, в первую очередь самим Гегелем. Лишь с точки зрения нелюбимой им формальной логики автоматически устанавливается соотношение: чем больше объем понятия, тем меньше его содержание. По Гегелю, хотя понятие бытия и пустая абстракция, стремление найти устойчивое значение этой категории порождает логику развертывания теоретической мысли⁽³⁾. Можно эксплицировать ряд смыслов, включенных или предполагаемых понятием бытия и имеющих – может быть, неожиданно – вполне реальный жизненный смысл.

Прежде всего следует отметить, что несмотря на минимальность содержания понятия «бытие», все-таки это содержание отнюдь не нулевое. Утверждать существование объекта, сказать «Да, такое явление есть» – может быть, и сказать о нем немного, но это не зна-

(1) Маритен Ж. Философ во граде // Маритен Ж. Философ в мире. М.: Высшая школа, 1994. С. 19.

(2) Гегель Г. В. Ф. Наука логики // Энциклопедия философских наук. В 3 т. М.: Мысль, 1975. Т.1. С. 217, 223.

(3) Гегель Г. В. Ф. Наука логики // Энциклопедия философских наук. В 3 т. М.: Мысль, 1975. Т.1. С. 221.

чит – ничего о нем не сказать. Дж. Фаулз, взвешивая смысл суждения о существовании, пишет: «Я есть» означает «меня не было», «меня могло не быть», «меня может не быть», «меня не будет»⁽¹⁾. В свете сравнения со всеми вариациями небытия «Я есть» – не нечто само собой разумеющееся. Это позитивное утверждение, лежащее в основании любого другого утверждения. В соответствии с традицией трактовки бытия утверждение «Я есть» бесосновно и лежит в сфере простой данности. Факт собственного существования нельзя доказать самому себе чисто логическими средствами, но это отправная точка и критерий всех доказательств, непосредственно переживаемое знание. Точно так же утверждение о существовании некоего объекта является первичной формой его теоретической фиксации, отправной точкой любого мыслимого исследования. «Природа не терпит пустоты», «Флогистона не существует», «Предел делимости вещества есть», «Пульсары реальны» – это не тривиальные утверждения, а поворотные точки в историческом развитии науки, фиксирующие сменяющие друг друга парадигмы и мировоззренческие позиции. Не случайно О. Конт считал одним из квалифицирующих признаков позитивного знания обращенность к вещам реальным, в противоположность химерическим.

Далее, понятие бытия содержит в себе ряд ключевых обобщений относительно мира и положения человека в нем, – обобщений, которые могут быть рассмотрены как единственно возможные основания для экзистенциального самоопределения.

Понятие бытия выражает идею единства всего существующего, что предполагает взгляд на мир, в котором мы живем, не как на хаотическое нагромождение каких-то предметов, явлений, процессов, случайным образом взаимодействующих друг с другом, а нечто целостное, внутренне взаимосвязанное, организованное. В традиционной онтологии этот смысл понятия «бытие» выражается также через его сближение с понятием «космос». Космос античной философии – это гармоничный, организованный мир, в противоположность хаосу, это целостность, заключенная в определенные границы. В противоположность современному обыденному взгляду, смутно связывающему понятие космоса с какими-то отдаленными просторами Вселенной, Космос античных философов – это целостность, органической частью которой является человеческий мир. Человек – это «микрокосм», через него происходят и в нем осуществляются космические процессы. Интегрирован в космос и мир античных богов, в которых воплощаются силы самого космоса. Таким образом, в изначальном

(1) Фаулз Дж. Аристос. М.: ЭКСМО-пресс, 2002. С. 33.

философском представлении мир не разделяется на сферы природного и социального, естественного и сверхъестественного бытия; бытие – космос прежде всего мыслится как единое целое.

Бытие изначально (в частности, у Парменида) описывается как абсолютное также в смысле тотальности существования, на уровне которой теряет смысл любое изменение. Это означает, что понятие бытия фиксирует также осознание единства изменчивости и устойчивости в мире. Даже для того, чтобы вести речь об изменении, необходима некоторая «точка отсчета», нечто константное, сохраняющееся. «Только устойчивое изменяется; изменчивое подвергается не изменению, а только смене»⁽¹⁾. Бытие рассматривается как абсолют, в противоположность меняющимся вещам. Наличие в мире абсолютного, наряду с относительным, рассматривается как необходимое условие самоопределения человека в эпоху формирования личностного начала в культуре. Вероятно, с этой необходимостью связано, в частности, соотнесение бытия с миром эйдосов у Платона: базовые понятия и ценности в его представлении не могут существовать лишь в релятивном контексте мнений и суждений, они должны иметь более универсальную укорененность. Этот смысловой срез понятия «бытие» выражается также через его взаимосвязь с понятием «закон». Закон – это всеобщая, необходимая и существенная связь между процессами и явлениями, и тем самым он фиксирует именно момент сохраняющегося в изменениях. В античном Космосе закон – это Логос, определяющий его бытие.

Если бытие как космос включает в себе имманентную упорядоченность, выражающуюся в законах, то обе обозначенные идеи позволяют выявить в категории бытия и следующий когнитивный принцип: идея единства и сквозной закономерности бытия содержит в себе также обоснование возможности выхода познания за пределы доступного опыта. Понятие бытия фиксирует фундаментальное убеждение: мир един, в нем есть некоторые общие характеристики, действуют общие правила. Тогда понятие бытия как бы объявляет мир достаточно однородным для допущения: то, что мы открываем в его доступной нам части, верно и за пределами наблюдения. Если сила притяжения зависит от расстояния между телами или свет имеет как корпускулярную, так и волновую природу, это верно не только в пределах Земли, но и в отдаленных уголках космоса. Линии освоенного, понятого, установленного можно «продолжать». Этот имманентный смысл понятия «бытие» (не вполне актуализированный на ранних этапах развития онтологии), оказался, в частности,

(1) Кант И. Критика чистого разума. СПб.: ИКА «Тайм-аут», 1993. С. 151.

ключевым для формирования классической науки Нового времени, устремившейся «к законам, имеющим неограниченную силу во всём космосе»⁽¹⁾. В более широком смысле, за пределами научного мышления, можно говорить о существовании общей психологической потребности в возможности полагаться на опыт: если бы мы все время чувствовали, что живем в стихийном, непонятно как меняющемся мире, где место любой установленной закономерности может занять любое другое соотношение, наше существование было бы более трудным (если не невозможным). Понятие бытия отражает общечеловеческую веру в стабильность реальности и в возможность экстраполировать полученные знания на следующие объекты и обстоятельства. Парменид в свое время, соотнося бытие с тем, что можно мыслить, и указывая, что небытие невозможно как раз потому, что его мыслить нельзя, очертил, с одной стороны, границы познающего разума, но, с другой стороны, заложил основание для веры в могущество разума в этих пределах.

Рассматривая же процесс осуществления деятельности разума, мы обнаруживаем, что понятие бытия включает в себя также идею перехода от видимости к сущности. За вещами, которые по внешнему виду различны и разрозненны, понятие бытия фиксирует некое ненаблюдаемое единство. Выводом из возможности такого познавательного акта (и принятия его в качестве основания философского размышления) будет убежденность в том, что мир вообще не сводится к наблюдаемому, доступному, что истина лежит глубже, чем данные опыта, она скрыта от непосредственного наблюдения, ее надо искать и найти. Наиболее отчетливо данный смысл понятия «бытие» выражается в онтологии в традиции разграничения видимого (кажущегося) и подлинного бытия. По мысли А. И. Введенского, данное разграничение составляет центральную идею метафизики и определяет саму ее необходимость⁽²⁾.

Итак, в категории бытия уже изначально был заложен целый ряд смыслов, результирующих первичную определенность человеческого экзистенциального опыта. М. Хайдеггер пишет, что бытие (как присутствие) «...обнаруживает себя как *é*», все единящее единственное одно, как *λογος*, все охраняющее собрание; как *ιδέα*, *ένέργεια*, *substan-*

(1) Гейзенберг В. Картина природы в современной физике // Гейзенберг В. Избранные философские работы: Шаги за горизонт. Часть и целое. СПб.: Наука, 2006. С. 223.

(2) Введенский А. И. Метафизика и ее задачи: Истинное и кажущееся бытие // На переломе: Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. М.: Политиздат, 1990. С. 383.

tia, aktualitas, perseptio, монада...»⁽¹⁾; каждое из понятий, которые ставятся в соответствие категории бытия, высвечивает новую грань его содержания.

Неклассическая онтология внесла некоторые новые акцентировки в трактовку бытия, все предметнее смещая его в сферу фиксации (в том числе – сверхрациональной) жизненной позиции человека в мире. В контексте неклассической онтологии с этим понятием связывается переживание глобальности мироздания, его внутренней, священный трепет перед силой и величием совершающихся в нем событий, ощущение глубины и значительности реальности. Такой опыт возникает в некоторые моменты нашей жизни. «Как верно то, что мы никогда не схватываем все сущее в его безусловной совокупности, так несомненно и то, что мы все же нередко видим себя стоящими посреди так или иначе приоткрывшейся совокупности сущего»⁽²⁾. С. Л. Франк указывает на моменты, когда бытие «приоткрывается». «Перед лицом событий, которые нас потрясают – будь то смерть близкого человека или рождение нового человеческого существа, – мы чувствуем, что стоим перед неким таинством... перед чем-то непостижимым, что явно отличается от всего знакомого, понятного, уловимого в ясных понятиях. Позади всего предметного мира – того, что наше трезвое сознание называет «действительностью», – но и в самих его неведомых глубинах – мы чуем непостижимое, как некую реальность, которая, по-видимому, лежит в каком-то совсем ином измерении бытия, чем предметный, логически постижимый, сходный с нашим обычным окружением мир»⁽³⁾. О ситуациях «столкновения с бытием» говорит и Н. Гартман. Для него это столкновение человека с неподатливостью мира, с границей наших возможностей. Человек ощущает, что мир не является принадлежащим ему, что он не хозяин собственной судьбы, переживая это ощущение в таких эмоционально-трансцендентных актах, как страх, тревога, надежда. В частности, человек воспринимает важнейшую характеристику бытия – время – как мощный поток, неподвластный ему, и переживает это как ожидание, беспокойство. Показательно, что и С. Л. Франк, и Н. Гартман сравнивают переживание момента соприкосновения с бытием также с детским видением мира, пред-

(1) Хайдеггер М. *Время и бытие* // *Разговор на проселочной дороге*. М.: Высшая школа, 1991. С. 85.

(2) Хайдеггер М. *Что такое метафизика?* // Хайдеггер М. *Время и бытие*. М.: Республика, 1993. С. 20.

(3) Франк С. Л. *Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии* // Франк С. Л. *Сочинения*. М., 1990. С. 191.

ставляющегося ребенку огромным, загадочным, иногда восхитительным, иногда пугающим.

При этом в рамках неклассической онтологии бытие рассматривается как непостижимое не в традиционном агностическом смысле, в силу ограниченности наших познавательных способностей и неустранимости некоторых барьеров в контакте субъекта с объектом. Оно непостижимо не потому, что недоступно, а потому, что как раз слишком близко и слишком реально. Это тот предел реальности, от которого отсчитывается реальность каждого локального объекта, всегда уступающая реальности бытия. Бытие столь же реально, как непосредственная, дологическая данность факта «Я есть». В этом смысле человек, ставящий задачу добраться от каких-то сведений о природе, структуре материи до истинного бытия, уподобляется человеку, который пытается доказать себе свою собственную реальность тем фактом, что у него есть паспорт, а в паспорте прописка: на самом деле это все вторично по сравнению с полной непосредственного ощущения реальности самого себя – и, при расширении примера, реальности мироздания. Мир есть; он грандиозен, прекрасен, опасен, впечатляюще значителен – вот ощущение, фиксированное в понятии бытия.

Бытие предстает перед нами как непостижимое также в силу собственной полноты: поскольку в нем заключено все, оно охватывает все действительное и постоянно обновляющееся возможное, применительно к нему теряет смысл всякое конечное определение. О нем нельзя ничего утверждать именно потому, что можно утверждать все. Это означает, что понятие бытия для неклассической онтологии включает в себе не минимум, а максимум содержания, отображая не срез на уровне одного – лишь одного всеобщего – свойства, а всю полноту универсума. Поэтому философы, развивающие экзистенциальную онтологию, прямо оспаривают традиционный тезис о том, что категория бытия – пустая, бедная, абстрактная. С. Л. Франк пишет, заключая анализ категории бытия (как объективного бытия мира): «Реальность в том ее существе, которое здесь нам раскрылось, есть нечто в максимальной мере конкретное, по сравнению с чем все остальное, что мы обычно называем конкретным, есть лишь абстракция»⁽¹⁾. Категория бытия содержательна, поскольку включает в себе все возможное содержание. Категория бытия несет в себе конкретный и живой смысл, отличный от научных определений различных сторон мироздания и превышающий их, как отличается жи-

(1) Франк С. Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 287.

вое впечатление о человеке от выполненного психологом описания его личностных характеристик или впечатление от художественного произведения – литературоведческий анализ. (Конечно, и у психологического портрета, и у критического анализа есть достоинства, которыми не обладает непосредственное впечатление. Но это как раз и говорит о наличии у категории бытия собственного содержания, специфичного по отношению к научно-рациональному осмыслению реальности).

Именно в этом практический аспект категории бытия: оно отображает возникающее в реальном бытии человека и эксплицируемое в трансформациях онтологической мысли понимание нашей позиции в мире. Отношение человека к миру, утверждающееся в неклассической онтологии, может быть выражено в идеях уважительного принятия, благоговения, – но и разумной осторожности по отношению к потрясающей мощи мироздания – и как космоса, и как хаоса.

Особое место в этом контексте занимает осмысление человеческого бытия. Оно мыслится как неотъемлемая часть бытия вообще; с другой стороны, человеческое бытие трактуется как наиболее активная его часть, заключающая в себе некоторое имманентное напряжение. По Ж.-П. Сартру, человеческое бытие – это бытие, в котором существование предшествует сущности: «Человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется... Поскольку он представляет себя уже после того, как начинает существовать, и проявляет волю уже после того, как начинает существовать, и после этого порыва к существованию, то он есть лишь то, что сам из себя делает»⁽¹⁾. Иначе говоря, бытие для человека – не то, чем он обладает изначально и независимо ни от каких условий. Это всегда проект, а следовательно, волевой акт, вызов, брошенный небытию. «Человеческое присутствие означает: выдвигнутость в Ничто»⁽²⁾, – говорит М. Хайдеггер; Ф. Ницше определяет бытие как взгляд в лицо небытия, сравнивая его с танцем на краю пропасти. Разделение бытия на подлинное и неподлинное в экзистенциализме не только означает полноту и насыщенность понятия бытия, рассматриваемого сквозь призму человеческого бытия, и позволяет таким образом продемонстрировать еще раз увидеть его сильную концептуальную нагруженность (в противоположность его трактовке как «наибеднейшей абстракции». Это прежде всего значит,

(1) Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1988. С. 322.

(2) Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 22.

что человеку очень легко не быть – а быть, действительно обладать бытием сложно, и это требует специальных усилий. В результате создание, творение, конструирование собственного бытия оказывается для человека единственно возможным способом существования. Человеческое бытие должно постоянно утверждать себя и изменять реальность, иначе оно перестает быть таковым.

Органическим дополнением к указанным позициям неклассической онтологии является взгляд на человеческую деятельность как процесс конструирования реальности.

Понятие реальности рассматривается в данном случае как дополнительное к категории бытия. Это модификация бытия, совокупность объектов, обладающих примерно одинаковым бытием, т. е. существующих одним и тем же способом. Объект, уже представленный в бытии в достаточной степени осуществленности, принадлежит к актуальной реальности (действительности); объект, пребывающий в становлении, принадлежит к потенциальной реальности (возможности). Материальные предметы существуют одним способом и образуют объективную реальность; идеи, которые приходят нам в голову, планы, проекты, фантазии существуют другим способом и образуют идеальную реальность. Именно понятие «реальность» наиболее активно используется в терминах, которые вводятся в современной философии для описания специфических форм существования: «физическая реальность», «виртуальная реальность» и т. д.

Понятие «конструирование» близко по смыслу к понятиям «создание», «созидание», «творчество», но обладает по отношению к ним определенной смысловой спецификой. При всей вариативности определений творчества, они так или иначе вращаются вокруг понимания творчества как создания чего-то не имевшего места ранее, «созидания нового»⁽¹⁾, «вызывания к существованию»⁽²⁾. Со всеми оговорками, эта идея доминирует и в определении «Новой философской энциклопедии»: «Относительно общепринятым является определение творчества как того, что некоторой группой с точки зрения ее ожиданий воспринимается как новое»⁽³⁾. Таким образом, творчество определяется через его результат, причем основным в определении является качество результата: он должен быть хотя бы относительно новым не только для индивида, но и для общества. Понятие конструирова-

(1) Энциклопедический словарь: Репринтное воспроизведение издания Ф. А. Брокгауз – И. А. Ефрон. Т. XXXII, полутом 64. Ярославль: Терра, 1993. С. 18.

(2) Интерактивный словарь Уэбстера [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://www.merriam-webster.com/dictionary/creation>.

(3) Новая философская энциклопедия: В 4-х т. М.: Мысль, 2000. Т. 4. С. 18.

ния описывает результат деятельности несколько в другом аспекте: не с точки зрения новизны, а с точки зрения структурированности. Деятельность является конструированием, если в результате нее возникает конструкция – объект, обладающий неким устройством. Базовой для такой трактовки можно считать идею И. Канта, который в «Критике чистого разума» поясняет понятие «конструировать» следующим образом: «Сложить и дать... в определенной форме»⁽¹⁾. Значимыми моментами этого определения представляются как понятие сложения, так и обращение к философской категории «форма», выражающей принцип порядка, организации, в том числе внутренней. Говоря более современным языком: результат конструирования представляет собой объект системного типа, с развитыми внутренними взаимосвязями. Безусловно, можно указать, что любой создаваемый объект обладает какой-то структурой, состоит из каких-то частей, между которыми существуют определенные соотношения. Но в данном случае речь идет не о том, какие свойства вообще есть у объектов, а о том, какие из этих свойств становятся основой формирования понятий. Для понятия конструирования свойство внутренней организованности создаваемых объектов является наиболее существенным и высвечивается в первую очередь. Для категории творчества внутренняя структура не так принципиальна, важнее новизна объектов, на этом и акцентируется внимание.

Понятие конструирования как создания объектов, в которые закладываются определенные принципы внутренней организации и которые затем функционируют в соответствии с этими принципами, изначально, конечно, относится к техническому творчеству. Но оно широко используется за этими пределами, в силу универсальности этой стороны человеческой деятельности. Например, С. Лем широко применяет понятие конструирования к литературному творчеству, описывая его так: «Создание книги начинается с некоего конструкторского принципа, во многих отношениях не определенного... В технике такой подход, очевидно, был бы безумием: как можно построить нечто такое, о чем не известно, как оно будет «в себе» конструировано – не известно в точности и то, какие собственно цели оно должно преследовать. Но вот по крайней мере в художественной литературе – а наверное, и в других областях искусства – это оказывается возможным»⁽²⁾. Т.е. по С. Лему, литературное произведение – своеобразная, но конструкция: в него заложены некоторые базовые принципы функционирования, которые постепенно разворачиваются

(1) Кант И. Критика чистого разума. СПб.: ИКА «Тайм-аут», 1993. С. 147.

(2) Лем С. Философия случая. М.: АСТ: Транзит-книга, 2005. С. 66 – 67.

в его построении. Таким образом, возникает достаточно универсальное представление о конструировании как создании результатов различных видов человеческой деятельности. При этом представляется возможным выделить несколько уровней изменения реальности конструирующей деятельностью человека.

Во-первых, конструирование может иметь вид локальной достройки бытия путем добавления к существующим системам объектов новых элементов, которые включаются в уже установленные взаимосвязи.

Во-вторых, может происходить более существенная достройка бытия путем добавления не отдельных объектов, а новых систем, организованных теми же способами, что и существующие системы. Между новыми объектами устанавливаются новые взаимосвязи, хотя они подчинены уже существующим законам.

В-третьих, в ходе деятельности могут быть созданы системы объектов, закономерности взаимосвязей в которых отличны от взаимосвязей уже существующих объектов в степени, достаточной для того, чтобы по крайней мере некоторые события, происходящие с новыми объектами, были невозможны для объектов исходных реальностей, и наоборот.

В качестве примеров выделенных уровней конструирования могут быть рассмотрены соответственно:

- в сфере практической деятельности: создание очередной партии продукции массового потребления, шедевр ремесленного труда и техническое решение уровня изобретения;
- в сфере практически-ориентированного мышления: рутинное решение проблем повседневной жизни; догадка, интеллектуальная находка как нестандартное использование существующих возможностей и важное научное открытие;
- в сфере художественного творчества: очередная серия сериала с теми же персонажами и характерами; оригинальное художественное произведение, выполненное в разработанном жанре и стилистике; и произведение, в котором использованы принципиально новые художественные средства, открывающее новое направление в искусстве.

О конструировании как переопределении реальности в ходе человеческой деятельности можно говорить во всех указанных случаях, поскольку на всех уровнях происходит перестройка существующей системы отношений. Даже если вновь создаваемый объект встраивается в некую систему уже существующих объектов и подчиняется уже определенным закономерностям, он все равно меняет существую-

шую реальность. Воспользуемся для иллюстрации примером М. Хайдеггера, который пишет: «Стоя на своем месте, храм впервые придает вещам их вид, а людям впервые дарует взгляд на самих себя»⁽¹⁾. Храм при этом не обязательно должен быть уникальным памятником истории, шедевром с точки зрения архитектуры, новым словом в области технологии проектирования. Но когда он появляется в пейзаже – он меняет пейзаж, придавая ему новую определенность; он входит в жизнь людей – и меняет также и ее. М. Хайдеггер далее говорит: «Искусство раскидывает посреди сущего открытое место, и в этой открытости все является совсем новым, необычным». Похожую мысль высказывает У. Эко, рассматривая процесс коммуникации. Когда один человек что-то говорит другому, это пусть немного, то меняет всю систему языковых соотношений, за счет заложенных именно в этом сообщении ассоциаций, отсылок и т.п.: «Перед адресатом сообщения предстает новая языковая реальность, в свете которой заново продумывается весь язык, его возможности, богатство сказанного и подразумеваемого, тот неясно мерцающий и смутно различимый шлейф сообщения, который всегда ему сопутствует»⁽²⁾.

О конструировании новой реальности, по-видимому, можно говорить, начиная со второго уровня. На основе создания отдельных объектов – например, литературных персонажей и произведений, каждое из которых является относительно самостоятельным конструктом, или технических приспособлений, использующих определенный принцип – возникает некий особый срез реальности (мир машинной техники, мир литературы или художественной культуры определенного направления). Например, в произведении Дж. Р. Р. Толкиена «Властелин колец», с которого началась *fantasy*, была в общих чертах определена и далее разрасталась, населялась странами, персонажами, событиями реальность фэнтезийного мира. Появились некоторые общие принципы устройства этой реальности, базовые постулаты системы. Так, в мире *fantasy* сформировался стандартный набор населяющих его народов, а также стандартные изображения этих народов –эльфы после Толкиена уже никак не описывались как маленькие существа, порхающие по цветам (что было распространенным в романтической литературе представлением).

Универсализация конструируемой реальности и углубление ее самостоятельной определенности происходит в результате возрас-

(1) Хайдеггер М. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX – XX вв. М.: Изд-во МГУ, 1987. С. 284.

(2) Эко У. Отсутствующая структура: Введение в семиологию. СПб.: Symposium, 2006. С. 119.

тания количества конструируемых объектов и устанавливающихся специфических связей между ними. Далее начинают устанавливаться аналогии, соответствия, соотношения между локальными системами, возникающими в каждой из форм познавательной деятельности, и возникает еще более общая реальность – техносфера как среда обитания человека в определенной фазе развития, интертекст как единый план художественного отображения мира.

Интертекст в современном литературоведении описывается как литературный мир определенной культуры, комплекс взаимодействующих ее текстов, в котором взаимное цитирование, использование поэтических формул, расстановка эпиграфов, реминисценция, пародирование и т. п. выступают как процессы, связывающие этот мир в единое целое. По определению Н. А. Кузьминой, «Интертекст – это объективно существующая информационная реальность, являющаяся продуктом творческой деятельности человека, способная бесконечно самогенерировать по стреле времени»⁽¹⁾. Понимаемый таким образом, интертекст может служить примером конструирования реальности в глобальном масштабе.

Таким образом, человеческая деятельность в целом является конструированием как созданием новых объектов и областей бытия, в которых опредмечиваются родовые способности человека. Конструирование объектов в сфере материальной культуры ведет к существенной модификации природной реальности и формирует новую оболочку Земли. Определение культуры как второй природы имеет вполне корректный онтологический смысл: из отдельных объектов при их накоплении и усложнении их взаимодействий складывается новая реальность со своими законами. Одной из важнейших сторон человеческой деятельности является конструирование и поддержанием социальной реальности как совокупности правил и форм взаимодействия, надстраивающихся над естественными формами организации человеческого сообщества и переформатирующими их. Наконец, в культуре постоянно создаются и пополняются некоторые специфические, производные реальности, составляющие в результате важную часть социального мира. Важнейшими среди них являются научная и художественная реальности.

Видение человеческой деятельности как онтологического феномена, сущностью которой является конструирование реальности, представляется одной из существенных опорных точек в определении экзистенциальной позиции человека в современном мире.

(1) Кузьмина Н. А. Интертекст и его роль в процессах эволюции поэтического языка. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та – Омск: Омск. гос. ун-т.

Раздел 2. Десубстанциализация мира и «первичность» коммуникации

2.1. К онтологии коммуникации.

На Земле мы встречаем действие причин, неизбежно ведущих к переменам в человеческом теле – это то заболевание, то старость, то в конце концов умирание. И человек с древнейших времен, покоренный незыблемым порядком Неба, пытался увековечить себя перенесением небесного порядка в свою жизнь. Стремление забальзамировать тело, сложить его в саркофаг, построив ему несокрушимый временем мавзолей – это стремление противостоять тьме мира. И люди поклонялись этой Логике Неба, побуждающей их к наблюдениям за небесными телами и уподоблению своих тел их порядку. Для претворения процесса «складывания» форм Неба на Земле, они создают религию, астрономию, медицину, геометрию и другие науки. В своей совокупности эти науки давали мировоззренческое знание. Без них не возможно устройство порядка в пространствах Земли, строительство различных архитектурных сооружений по всем её углам, создание Ворот Солнца культуры Тиауанаку, египетских или мексиканских пирамид, Мачу Пикчу, Китайской Стены, Анкора, или чудных христианских храмов. Религия, наука и философия явили собой духовную практику, способствующую конструированию пространства-времени, осуществляемое через процессы совмещения и размещения форм неба в формах земли.

Формирование человеческого бытия протекает в ходе коммуникации, представляющей собой род телесного взаимодействия, которые, опространствливаясь, превращаются в различные формы социального мира – определенные местности и совместности. Таким образом, социальность возникает через конфигурирование таких ее онтологических составляющих как телесность, местность и совместность. Процесс воспроизводства совместности происходит в ходе регулярного телесного взаимодействия между людьми посредством определенной социальной практики, благодаря которой порождается определенное со-общение, способствующее при-общению людей к своему со-обществу с определенными представлениями и ценностями. В результате социальной коммуникации создается символическое пространство. С эпохи традиционных обществ, вплоть до современности, люди постоянно создают единое символическое пространство, производя архитектурные сооружения и города как

продолжение тела человека. Социальная коммуникация порождает знаково-символические комплексы, которые выступают не просто в качестве обозначаемых объектов, а в качестве социальной силы, которые связывают, нацеливают и ориентируют на результат человеческие взаимодействия. Знак размечает и разграничивает социальное взаимодействие; он выступает в качестве такой интерактивной силы, которая способствует взаимопониманию и согласованию действий людей; он, наконец, служит регулярной воспроизводимости социальных связей. Знаково-символические комплексы нельзя толковать в духе соссюровского единства означающего с означаемым, они представляют из себя социальную величину, где знаки определяют скорее не сферу «значений», а сферу согласованных действий. Знаки и символы, впитывая социальный опыт, стягивают и сшивают социальную реальность в нечто единое. Причем, это единое представлено в качестве единого многообразного, то есть социально сингулярного, поскольку несет в себе разно-ликие формы социального бытия.

При этом людям приходится иметь дело с вещами. Как же в нашем современном мире в эпоху технической цивилизации вещи могут что-то значить? Иметь «значение» или «смысл» в семиотическом смысле? Нам представляется, что решение этого вопроса возможно только на ниве онтологии. Так, по М. Хайдеггеру, вещи, которые окружают нас, предстают перед нами не просто в качестве объектов с какими-то свойствами, но в качестве подручных средств. То есть вещи существуют для человека еще до всяких своих «значений». Подручность предполагает то, что находиться под рукой нашего тела, то, что дано в употреблении и мы можем проективно использовать. Это значит иметь возможность распоряжаться будущими состояниями вещи. Быть для человека – это значит времениться. Происходит этот процесс действиями события (*Ereignis*) и совместности (*Mitsein*).

Со-бытие необходимо понимать как неперенное стремление человека к с-бытию, с-быванию, о-существлению во времени. Время человеческого существования не есть движение из прошлого через настоящее в будущее. Мы располагаем своим прошлым только из будущего, из проектов того, кем бы мы хотели быть. Таким образом, бытие выступает в качестве времени. Такой подход отрицает существование «всемирной истории» над субъектом, находя место единичному человеческому существованию в историческом процессе, где одно сбывается благодаря другому. Фундаментальная онтология Хайдеггера делает выход на социальную онтологию.

С онтологической точки зрения, вещи как-то по-особенному могут значить для человека. Р. Барт, балансируя между семиотикой

и онтологией, подчеркивает, что не следует смешивать понятия значить и сообщать; «значить – это не просто передавать информацию, то есть участвовать в коммуникации, но и образовывать структурные системы знаков, то есть по сути своей системы отличий, оппозиций и контрастов»⁽¹⁾. Обычно под «вещью» понимают то, что доступно зрению, то, что мыслится, по отношению к мыслящему субъекту; то, наконец, и что самое главное, определенная вещь это нечто сделанное; это материал, которому придали завершенность, стандартность, оформленность и упорядоченность, то есть подвергли его действию определенных норм производства и качества; в таком случае вещь определяется прежде всего как предмет потребления; одна и та же идея вещи воспроизводится в миллионах экземпляров, в миллионах копий по всему миру: телефон, наручные часы, авторучка – именно это мы обычно и называем вещами; здесь вещь обнаруживает себя в пространстве социальности как продукт производственной практики.

Обычно вещь определяют как «нечто, что для чего-то служит», то есть вещь полностью поглощена целесообразностью использования, своей функцией. А потому она служит человеку для воздействия на внешний мир, для его изменения, в качестве своеобразного посредника между человеком и действием. И действительно, не бывает вещей, которые бы не служили ни для чего: даже какие-нибудь безделушки всегда обладают некоторой эстетической целесообразностью. Но вместе с тем они являются носителями в себе какого-то смысла; иначе говоря, вещь действительно для чего-то служит, но она также служит для сообщения информации; и более того – у вещи всегда есть смысл, который не покрывается ее применением.

Функциональность часов очевидна. Однако внешний вид часов всегда обладает смыслом, независимым от их функции: они способны продемонстрировать еще какой-то смысл – богатство, серьезность, респектабельность и т. д. Ни одна вещь не ускользает от смысла. Когда же вещь начинает что-то значить? Это происходит, как только вещь начинает производиться и потребляться человеческим обществом, как только она становится объектом межтелесного сообщения людей. В самом деле, человек действует в осмысленном пространстве, он определяем смыслом совместных действий, не сводимых к следованию правилам. Уходя от семиотического толкования, необходимо онтологически понимать, что взаимодействие между людьми пони-

(1) Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры. М.,Ид-во им. Сабашниковых, 2003. С.222.

мается не по конечным состояниям, а из него самого, то есть из того «между», которое воплощено в телесностях.

Ибо человеческое тело – это конкретное, фундированное исторической и природной ситуацией бытие. Это «между» и конституирует со-мысл, порождая область досознательного или «жизненного мира». Социальность – это межтелесность (М. Мерло-Понти), где телесность есть воплощенное со-знание, то есть знание, разделенное с другими. В отношениях людей мы не обнаруживаем первичности рефлексии, ибо в реальности человек, как социальное существо, не творит, а воспроизводит и преобразует. То есть человеку приходится действовать в предзаданном осмысленном поле социальности.

В качестве знака, вещь находится на пересечении двух координатных осей: символической координатой (у любой вещи есть своеобразный дополнительный смысл) и координатой классификационной (в своей жизни люди всегда более или менее осознанно располагают некоторой классификацией вещей, которую задаёт общество). Такие классификации вещей бывают важны, например, на предприятиях, где необходимо знать, как разложить на складе все детали; или, например, в универсальном магазине, там тоже всегда есть некоторое понятие о классификации вещей, и оно обладает определенной упорядоченностью.

Говоря о символическом, необходимо вспомнить и такие значимые социально-онтологические символы как «инь-ян», «звезда Давида», «крест» или «полумесяц». Это символы воплощают единство фундаментальных различий мира. Одновременно с этим символы предполагают всевозможные смещенные отношения. Подобное смещение можно назвать метонимическим, то есть в нем происходит плавный смысловой сдвиг. Такие метонимические значения чрезвычайно часто встречаются в мире вещей; это очень важный механизм, так как значащий элемент и воспринимается и вместе с тем как бы утоплен, натурализован в «здесь-бытии» вещей.

Конструирование пространства-времени социального мира, как мы полагаем, со времен традиционного общества совершается через две онтологические модели: «линейную» и «складчатую». Последняя в большей степени присуща модели пространственности традиционной восточной культуры, объединяющая ее отдельные элементы в единую схему. Она представляет собой фигуру овала со смещенным и невидимым центром, заполненная «фрагментами» и связанная пустотами. Образом этой модели может служить вид горы или луковицы разрезанной вдоль. Динамика данной модели воспроизводства традиционной культуры, осуществляется через прин-

цип «сворачивания» или «складки». Противостоящая ей западная культурная модель, носит фигуру «центрированного» треугольника с центростремительной динамикой, иерархичностью, ценностной неоднородностью, с тенденцией к заполнению пустот, разделением и разграничением. Условно первую модель структурирования мира можно назвать «мужской» (ян), склонной к присвоению и формирующейся посредством формулы $n+1$, а вторую – «женской» (инь), склонную к освоению и формирующейся посредством формулы $n-1$. Так, например, древнегреческий или древнеримский храм, облачение воина – пелюда или система письма являются продуктом линейной модели, тогда как японский храм, кимоно или иероглифическое письмо – складчатой модели.

Конструирование мира людьми производилось через складывание макромира в микромир, в ходе которого возникали такие складки мира человека как Дом, Сад, Ковер, Иероглиф (Символ). Дом – продолжение тела человека в пространстве обитания. Сад – сворачивание основополагающих элементов мира «инь» и «ян» с встроенным в него телом человека в одном отдельном месте. Ковер – свернутый сад, сложенный и размещенный в Доме. Иероглиф – знаково-символическая свёрнутость элементов мира. Священный текст – сворачивание мира в текст с использованием метонимии, реализованные в формах проповеди и исповеди, где даются образы человеческого свершения: человек наделяется смыслом (со-мыслью) образа и подобию Божьего.

Практика возделывания «профанного» пространства, связанная с обработкой земли, сопрягается с действиями, порождающими дом. В истоках этого процесса находятся социальные тела людей, гендерное взаимодействие которых требует энергетического наполнения и сооружения «жилища». Продолженные тела оборачиваются в социальное окружение и дом. Элементы этого процесса, по М. Фуко, существуют во взаимопереходе и взаиморазвертывании: эротическая техника переходит в диететическую и экономическую технику, а затем в обратном порядке одно переходит в другое. Тело, возделанное пространство, дом – те первичные структуры, которые участвуют в конструировании социального мира. Эти структуры вовлекают в свою орбиту другие вещи, которые порождаются в их связи в процессе оперирования различными элементами мира. Социальный мир оказывается созданным из предметов, произведенных в результате операций объективаций. Тело продолженное производит символическое пространство-время, возникающее первично на пересечении разделения трудовых и сексуальных практик между полами.

Продолженная кожа превращается в одежду, рука – в оружие или инструмент, нога – в колесо, все тело – в дом, а продолженная нервная система – в электронные сети. Через мужское и женское, а затем уже и через всю совокупность социальных отношений вершится связь между природным и человеческим мирами, осуществляется социально-биологическое воспроизводство.

Центрбежная активность мужского тела в противопоставленности к центростремительной активности женского тела производит внутренне пространство дома и размечает все окружающее пространство. Дом и, шире, деревня, сад и территория в целом, населенная людьми, противостоит в определенном отношении пустынному и безлюдному пространству. С эпохи традиционного общества размещение в пространстве в разметке мест производило символизацию места, подразумевающую гомологию между плодородием людей и плодородием полей, поскольку и те, и другие являются продуктами союза мужского и женского начал (ян и инь), солнечного огня и земной влажности.

Онтологическая направленность мысли в философии двадцатого века вела к пониманию того, что человек не в состоянии найти себя откуда-то изнутри. Он обнаруживает себя только на границе с другим, в конструировании тела, дома и всего окружающего пространства. «Я» находит в мире место для себя, свой дом. Обитать – это манера держать-ся... как тело, которое держится на земле, внешней по отношению к нему, и которое обладает способностью что-то делать. «У себя» означает не некое вместилище, а место, где я могу, где, испытывая зависимость от иной реальности и вопреки этой зависимости, а может быть, благодаря ей, я свободен»⁽¹⁾. «Моментами» этой идентификации, по Левинасу, являются тело, дом, труд, обладание, экономика, которые не должны считаться эмпирически и случайно данными, наложенными на формальный каркас Самотождественного: они – сочленение этой структуры.

Дом – точка сосредоточения для тела, взаимодействующего с миром. Дом относится к существенному и необходимому без чего невозможна жизнь людей. Он дает приют мужчине с женщиной, укрывает человека от непогоды, ограждает от врагов. Особое значение дома заключается не в том, что он является целью человеческой деятельности, но потому что служит ей условием и потому началом. Дом обеспечивает необходимую для человека со-средо-точность, необходимую для того, чтобы природную среду можно было обработать

(1) Левинас Э. Избранное: тотальность и бесконечное. М.: Университетская книга, СПб, 2000, С. 77.

и обжить в определенной точке, в точке жилища. И потому не жилище располагается в мире объектов, а мир объектов располагается относительно жилища. Характеризуя обитание через определенную совокупность человеческих тел и строений, не надо забывать о «проникновении» сознания в вещи. Последнее заключается не в том, что сознание воспроизводит вещи, а сознание о мире уже есть сознание, проходящее через мир. Та или иная вещь окружающего нас мира есть орган или необходимое средство взаимодействия: голова, глаз, очки, свет, лампа, книги, школа и т. д. Цивилизация практик и техник производится как конкретизация отдельного бытия, исходящего из интимности дома. Пронизанное сознанием и обустроенное жилище наполняется теплотой и доверительностью экзистенциального пространства.

Дом живет, отступая от анонимности земли, леса, света, дороги, моря или реки. Дом формируется в ходе порождения «собственного места», разрывая целостность среды, где «я» располагает возможностью сосредоточиться, будучи «у себя». Отделение делает возможным всю совокупность социальных практик и техник. Последние были бы невысказанными, не будь у людей жилища. Жилище развязывает руки человеку в прямом и переносном смысле этого слова.

Люди располагают собственным телом по мере того, как бытие протекает в доме, на грани интериорности и экстериорности. Экстериорность дома обуславливает мое владение телом. Жить – это значит быть телом, это значит, с одной стороны, владеть собой, а с другой стороны, находиться на земле, пребывать в другом и, следовательно, быть отягощенным телом. Тело задаёт двойственность нашему существованию. Двойственность тела суть со-знание и язык. Ибо язык обеспечивает отношение с другим, которое заключается в умении сообщить о мире Другому. Всеобщность слова созидает общий для всех мир. Язык осуществляет вхождение вещей в пространство человеческих отношений, проименовывая их и делая их понятными для всех.

Воссоздавая картину порождения всех форм бытия необходимо не упускать из виду конкретные действия и умения не просто тела человеческого, а тела мужского и женского. Ведь именно здесь начинают возникать действительные границы действия и взаимодействия людей. Поэтому данная тема неизбежно приобретает гендерные оттенки. Рассуждения о теле и доме требуют еще большей конкретизации и в прояснении механизмов порождения социального мира людей. Действия тел как социальных тел обозначены не природой, а определенными техниками, которыми располагает то или иное об-

щество. Данная проблематика М. Фуко переводится в область «техник» управления или «руководства» во взаимодействии между мужчиной и женщиной, между мужем и женой⁽¹⁾. К этому рассмотрению необходимо добавить различие практик и техник, где первые служат всему производству и воспроизводству социального мира, а вторые – предполагают особые способы владения тела в каждой отдельной практике.

У древних греков Фуко находит, что дом определял особую сферу деятельности. С последней связан определенный стиль жизни и определенный этический порядок. Жизнь главы дома, занимающегося своим хозяйством, полезна для него самого, поскольку она предполагает физическую тренировку, полезную для тела, для его здоровья и силы. Она также благоприятствует дружеским отношениям и полезна для всего полиса в целом, поскольку способствует его богатству. Но главное здесь заключается в том, что «экономическая» деятельность способствует развитию техники руководства, от которой она не отделима. Заведовать домом (*oikos*'ом) означает руководить, то есть властвовать, что приходится осуществлять и в делах города. Техника управления домом – той же природы, что и политическое или военное искусство, по крайней мере, потому, что и там и здесь речь идет об управлении другими людьми. Именно в этой плоскости разворачиваются отношения между мужем и женой. В обществе, где девушек в очень молодом возрасте отдают мужчинам, которые зачастую старше их вдвое, супружеская связь, для которой *oikos* служит поддержкой и контекстом, принимает форму своеобразной педагогики и управления поведением. На мужа лежит ответственность сделать из жены сотрудницу в домоводческой практике, чему можно научить, поскольку это дело техники. Данное отношение предполагает пересечение двух пространственных областей и двух видов деятельности: с одной стороны (мужчина), – производство, ритм времен года, ожидание сбора урожая, необходимость правильно выбирать и рассчитывать время; с другой стороны (женщина), – хранение и использование, приведение в порядок, распределение и правильное размещение. Техники размещения в пространстве здесь являются главными, ибо дом место порядка и памяти. Определенные особенности мужского и женского тел задают определенные техники поведения и место их размещения. Таким образом, оппозиция муж-

(1) См: Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т.2. – М.,Издательский дом «Касталь». Школа культурной политики, 2004.

чины и женщины не отделима от необходимого дому порядка, одно в определенной мере выводимо из другого⁽¹⁾.

С другой стороны, дом – это и то место для человека, откуда он начинается в качестве экзистенциального существа – это отчий дом и родной язык, семья, любимый человек, друзья; это любимый ландшафт, «песни, которым учила меня мать», особая еда, знакомые предметы каждодневного пользования, народные обычаи и личные привычки – короче, специфический образ жизни, состоящий из маленьких и важных элементов, к которым относятся с любовью»⁽²⁾. Иными словами, дом является местом, где происходит формирование близких и теплых отношений. Жизнь дома следует привычно организованному образцу. У нее есть свои определенные цели и средства для их достижения, состоящие из множества традиций, привычек, институтов, распорядков деятельности всякого рода и т. д. Следуя этому образцу, люди способны к решению большинства проблем в повседневной жизни, ибо нет необходимости определять и переопределять ситуацию, которая воспроизводится множество раз, искать новые решения для старых проблем, с которыми справлялись успешно до сего дня.

Схематизированный образ жизни дома управляет действиями и взаимодействиями как групп внутри дома, так и сообразными действиями внешних групп по отношению к ним. Благодаря системе релевантности, возникающей на основе этих взаимодействий, по Шютцу, появляется возможность с большой вероятностью предвидеть действия другого, направленные на меня, а также его реакцию на мои социальные действия⁽³⁾. Дом содержит не только привычные схемы поведения, но в нем формируются и определенные способы управления экстраординарными ситуациями, закладываются способы решения семейных проблем, создания установки по приспособлению к болезни или смерти, борьбы с кризисами в деловой жизни.

Партнеры в первичном отношении в пределах пространства дома переживают друг друга как уникальные личности в живом настоящем, совместно разделяя общие планы, надежды и страхи, таким образом, что для каждого из партнеров жизнь другого становится частью собственной биографии. Близость отношений дает людям

(1) Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т.2. – М., Академический проект, 2004. С. 266.

(2) Шютц А. Смысловая структура повседневного мира. – М. Институт фонда «Общественное мнение». 2003. С. 209.

(3) Шютц А. Смысловая структура повседневного мира. – М. Институт фонда «Общественное мнение». 2003. С. 209.

возможность истолковывать то, что партнер имеет в виду и предсказывать его действия и реакции. Именно в пространстве и времени домашних отношений возникает особое отношение близости, теплоты, доверительности, то есть чего-то действительно подлинного.

Какая-либо страна – это единый живой организм: географический, стратегический, религиозный, языковой, культурный, правовой и государственный, хозяйственный и антропологический. Дом в традиционной культуре являлся результатом проекции не только тела человеческого вообще (как полагал П. Флоренский, опираясь на органопроекцию Э. Каппа), но и тел мужских, и женских, а также и всех топологических компонентов русского пространства. Таким образом, дом – изначально не воплощение принципа «раковины», как это мыслил себе Г. Башляр⁽¹⁾, а то, что строится и перестраивается и выступает поэтому в качестве складывания всех существенных компонентов какой-то определенной территориальности. Дом одновременно и результат складывания и объективация отношений между людьми, который порождает определенный тип близких отношений. Дом, как определенный способ размещения в пространстве, в качестве «по-мещения» стал одной из организующих структур деревни и города. «С появлением городов-государств, – отмечает В. И. Плотников, ориентируя нас на аксиологическое прочтение цивилизации, – начинаются глубокие перемены в совместной жизни людей: город становится формой территориального обособления и внутренней консолидации, противостоящей миру племенной и внешней разобщенности, центром этнокультурного притяжения и отталкивания и местом зарождения ценностного самосознания, все более отличающего себя от утилитарной грубости первобытного сознания»⁽²⁾. Цивилизация (от лат. *civitas* город, гражданское общество, государство), по Плотникову, это способ ценностной самоидентификации современного человечества в его отношении к природе, социуму и культуре.

Порождение городского пространства как процесса производства цивилизационного пространства, мы полагаем, опосредуется наличием определенных телесных техник. Каждой культурной эпохе европейской цивилизации присущи свои господствующие формы телесных техник. В античности в обществе воинов в качестве таковых техник превалировали гимнастика, диететика и аскетика. Под них

(1) См: Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства. – М. «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН).2004.С. 27.

(2) Плотников В. И. Цивилизация. – Современный философский словарь. М.: Академический проект. 2006. С. 793.

складывалось все городское пространство, которое характеризовалось открытостью. Жизнь происходила на открытых местах: рынок предпочтительнее в противоположность храму (место богов), хотя и то и другое являются системообразующими факторами города. Обществу воинов соответствовали, как продолжение типа телесного взаимодействия, следующие ценности – солидарность, ответственность, доблесть. В Средневековье ведущими телесными техниками являлись воздержание и молитва, поэтому здесь, напротив, жизнь оказывается тесно связанной с «закрытым» пространством церкви в противоположность рынку. Население смещается в основном в деревни, а не города и исповедует ценности веры, надежды и любви. В Новое время в связи с ростом ремесел и торговли жизнь европейцев заново перемещается в основном в города. Здесь ведущими являются профессиональные техники. Им соответствуют ценности свободы, равенства и братства. Таким образом, можно обнаружить логику восхождения от телесных техник к городскому пространству с культивированием соответствующих ценностей. В современности мы наблюдаем изменения внутреннего мира города.

В рамках европейской культурной традиции было произведено три коммуникативных прагматики, способствующие социальному воспроизводству: традиционная, научная и политико-коммуникативная. Традиционная прагматика коммуникации характеризуется господствующим положением метанарратива (Махабхарата, Тора, Библия, Коран и т. п.), в котором наличествует знание в качестве разного рода социальных умений – знать, что нужно говорить, что слушать и что делать в рамках какого-то конкретного общества. В этом обнаруживается социальный смысл знания. Наука, знание которой ориентируется на поиски истины, является частным случаем социального знания, ибо наука происходит от «навыков» выживания сообщества. Здесь метанарратив представлен как такой «сказ», где заявлен «показ» и «наказ», в которых заявляются «образцы» видения мира и должного поведения, и потому он выступает в виде «образования», которое служит обеспечению социальных связей. Собственно, в этом и выражается существо культуры, являющейся образовательным стержнем сообщества.

Сложноорганизованная мифологическая структура метанарратива включает в себя множество различных высказываний – предскриптивные (предписывающие), вопросительные, оценочные, денотативные (об объектах мира) и т. п. При их посредстве происходит передача набора прагматических правил (умений говорить, слушать

и делать то, что одобряется тем или иным обществом), конституирующих социальную связь.

В рамках метанарративов вырабатываются две универсальные знаково-коммуникативные формы для сохранения и трансляции значимого содержания – исповедь и проповедь. Обе эти формы основываются на диалогической структуре. Исповедь, состоящая из покаяния и мольбы, диалогически способствует высказыванию достоверности внутреннего мира человека. Проповедь, состоящая из удивления, притчи, цитирования авторитета и собственно речения проповедующего, способствует общей диалогической задаче передаче прагматических правил. Европейская традиция основывается на греко-христианской культурной матрице, в рамках которой были выработаны греками ценности воинов – солидарность, ответственность и доблесть, и ценности экзистенциальные христианами – вера, надежда, любовь. Мифы греков как общества воинов научали основывать своё поведение на хитрости или мудрости разума. Библейская мифология демонстрирует нам дискурс противоборства, деля общество на праведных и неправедных, бедных и богатых, и научая людей разрешать свои отношения, следуя повелению сердца, основанному на любви.

Уже в недрах традиционного общества греков в философской среде начинает формироваться научная прагматика коммуникации, которая объединяла в себе как исследовательский процесс, так и обучающий в трансляции научного знания, что говорило об опосредованной роли социальной онтологии, вскрывающей существования знания не для чистого познания, а для обслуживания социального воспроизводства. И потому знание здесь предполагает единство с со-знанием и при-знанием. Научное знание в античности осуществляло подрыв традиционализма через логизирование и иронию, требуя не принимать знание на веру. И предлагала «сказ» в качестве «доказа». В научной дискурсивности вопросительные высказывания непременно должны венчаться денотативными, призванными приводить к однозначной истине.

При этом в научной коммуникативной прагматике выдвигается требование в способности предоставить доказательства и отвергнуть противоречащие высказывания. А так же предполагается, как в коммуникации между учителем и учеником, что при этом получатель сообщения даёт согласие, и что референт будет выражен в соответствующем выражении. Научная коммуникация предполагает два правила: а) референт есть, что предлагает аргумент для доказательства; б) один и тот же референт не может иметь множество

противоречащих ему доказательств. Таким образом, истинность высказывания и компетентность отправителя обнаруживают свою зависимость от одобрения коллектива. Отсюда возникает потребность в формировании себе равных посредством включения их в обучающую игру. Консенсус и дидактика оказываются принципиальными составляющими научной прагматики. Стало быть, в чистом виде она не существует и может рассматриваться только через призму социальной онтологии. Данная модель коммуникации возникла в эпоху Нового времени, когда шло активное практическое освоение мира, когда шло становление капиталистических отношений и требовались новые ценности, регулирующие человеческие отношения. И в качестве таковых выступили свобода, равенство и братство.

Современность характеризуется главенствующим положением информации и всевозможных коммуникативных потоков в социальности. В современности производится политико-коммуникативная прагматика. Социальное пространство-время в современности является собой подвижное и множественное поле взаимодействия агентов социальности, принадлежащих к различным практикам и техникам, где их поведение стало носить принципиально нелинейный характер. В нем происходит пересечение телесных и коммуникативных техник, агентами которых являются социальные сингулярности. Пересечение сингулярностей оборачивается в определенное опространствливание-овременение «сетевое» характера, где оно происходит только в конstellляциях каких-то точек и может варьироваться в зависимости от позиций агентов социальности.

Политика, а не этика по преимуществу, стала определять отношения людей. Главенствующими в отношениях стали конкуренция, борьба и состязательность. Этическая проблематика оказалась на периферии в современности. Симптоматичны название книг, касающихся этических вопросов: «После добродетели», «О закате культуры долга», «О закате эпохи ответственности». Деловая коммуникация подмяла под себя этику коммуникации. Ощущая нехватку в этике, наше общество стало вводить в школу уроки по светской этике. Однако главенствующими в них при этом в эпоху прагматизма оказались рациональные предписания философов, например, Аристотеля. Согласно мыслителю, добродетель находится в середине между двумя пороками: избытком и недостатком. Необходимость, например, в щедрости, он объясняет тем, что щедрость – середина между расточительством и скупостью. Детям предлагается стать разумными эгоистами, рационально выбирающими между альтруизмом и эгоизмом, опять-таки следуя аристотелевским предписаниям.

То есть нашим детям предлагают строить отношения, руководствуясь исключительно рациональными соображениями, вычисляя золотую середину. Становится непонятным, почему для русских оказываются в забвении содержание христианской культуры и цивилизации. Понятия «культура» и «цивилизация» нужно отнести к базовым понятиям онтологии коммуникации. «В наличном бытии людей есть два рода возможностей, – отмечает Плотников, – одни из них относятся к воспроизводству опыта прошлых поколений, к тому наследию, без овладения которым ни один вновь родившийся индивид не может стать человеком. С этой точки зрения, культура всегда остается идеальным продуктом жизнедеятельности людей, тем совокупным результатом и «хранилищем» возможностей, которые и осваиваются каждым новым поколением в меру его актуальных интересов и потребностей. Но есть и другие возможности, которые порождаются активным поколением и связаны уже не с памятью, а с ожиданием, с заботой, с проектированием своего отношения к будущему. К культуре этот род возможностей уже не имеет прямого отношения. Здесь налицо то идеализированное пространство человеческих желаний, та пока еще абсолютно открытая сфера актуальных устремлений, которые и образуют содержательный смысл всякой цивилизации, независимо от того, является ли она локальной или всемирной, западной или мусульманской, находящейся на стадии упадка или на подъеме»⁽¹⁾.

В современности фактически действуют три отмеченных коммуникативных прагматики, но при господстве политической и зачастую беспринципной, игнорирующей этическую христианскую составляющую. Происходит рассеивание ценностей веры, надежды и любви. Доводы разума берут верх над доводами сердца. Создается впечатление, что порождается тип совершенно бессердечных деловых людей, как если бы успешность деяний зависела бы только от рассудочных действий людей.

Ныне в кризисных перипетиях XXI в., полагает Плотников, начинает формироваться новая идеализированная триада, синтезирующая ценности – Понимание, Доверие и Мир, обращенные ко всем Другим – людям, традициям, государствам, конфессиям. Кризис цивилизации и парадокс ценностного отношения требуют радикального переосмысления как индивидуальных, так и родовых установок на будущее. На индивидуальном уровне такой установкой уже сейчас становится «смысл», предполагающий понимание всякой инаковости, на родовом – «Всемирность», которая в состоянии стать осно-

(1) Плотников В. И. Ук.соч. С. 796.

вой всеобщего поведения людей, исключающего разделение на «мы» и «они», на «своих» и «чужих», «союзников» и «врагов»

Однако в молодежной среде в настоящее время мы видим продуцирование таких ценностей как иерархия, насилие, экспансия, ненависть, прагматика. Социальные связи начинают строиться на принципах личной зависимости, а не на компетенции специалистов. Возникает вполне правомерный вопрос о том, насколько возможно возрождение в России былой духовной системы ценностей?

Проясняя вопрос о духовных корнях России, С. С. Хоружий различает существо духовной и культурной традиций. Вообще, традиция – это инструмент трансляции, процесс созидания и передача формализованных содержаний. Духовная традиция имеет отношение к духовной практике как опыту соединения с Христом, опыту соединения энергий – обожение⁽¹⁾. Православное сознание, по Хоружему, это тип восточно-христианского дискурса, под которым понимается фон базовых содержаний, основных установок поведения. В его основе лежит исихастская практика. Культурная традиция в России развивалась посредством вестернизации, что внесло конфликт между духовной и культурной традициями. Русская философия – это культурная традиция, связанная с духовной, это стремление понять свой опыт национального бытия. Славянофилы осознавали связь с исихастской традицией, но рождение русской философии, вооруженной методом и системой понятий, произошло лишь с Вл. Соловьева, но вместе с тем со значительной утратой исихастских элементов. С него начинается русская философия, и в дальнейшем на идеях всеединства, софиологии и богочеловечестве происходит развитие русского религиозного ренессанса, но после него намечается прерыв исихастской традиции.

Исихастская антропология отходит от «сущностей» и метафизического объяснения и переходит к энергийному описанию. Энергия – это динамичная реальность. Ибо человек определяется через взаимодействие с Богом, через синергию. Мы полагаем, не случайно, что русскими мыслителями, например, А. Ф. Лосевым, Г. Г. Шпетом, М. М. Бахтиным, шло активное усвоение феноменологической философии Запада, поскольку последняя явлениям мира давала процессуальное описание, что было свойственно исихастской дискурсивности. Так, Бахтин воссоздаёт соображения православно мыслящего Ф. М. Достоевского, для которого щедрость есть результат ответственного и жертвенного отношения к Другому. В настоящее время при господстве нелинейной коммуникации, потребность в ответ-

(1) См: Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005.

ственных поступках в духе христианского поведения возрастает. Недаром Э. Левинас или Ж. Деррида, опираясь на доводы Достоевского, видят в них глубокую потребность, формулируя принципы новой этики.

2.2. Индивид в обществе: «индивид–вне–мира» – «индивид–в–миру» – индивид индивидуализированного общества

Проблема соотношения индивида и общества не нова, о ней много сказано, много копий сломано в спорах о приоритетах того или иного полюса этого отношения. Тем не менее, как и другие предельные вопросы, она дает о себе знать вновь на разных витках и этапах изменения общества и человека.

Л. Дюмон достаточно четко зафиксировал основные парадигмы обозначенного отношения: индивидуализм и социальный холизм. Индивидуализм это идеология «которая придает значение индивиду и пренебрегает социальной тотальностью, целостностью, или же, подчиняет ее⁽¹⁾». Примерно тот же смысл выявляется Ж. Бодрийяром, когда он говорит о конце социальности. Социальный холизм же рассматривает индивида как типичное проявление общества (например, «совокупность общественных отношений», как у К. Маркса). Л. Дюмон справедливо считает, что длительное время индивид как индивидуальность находился «вне мира», только так можно было выйти за рамки отношений, стесняющих свободу индивида. Индийский аскет-отшельник, древнегреческий киник, христианский монах воспринимают мирскую жизнь как нечто «лишенное реальности», освобождение от пут мирской жизни предстает для них как обретение себя. Подобный индивидуализм не разрушает социальности, точнее тотальности социума, но обнаруживает ее ограниченность: есть царство земное, кесарево, а есть Универсум, царство Божие. Индивидуальность начинает осмысляться как особая характеристика индивида. Индивидуальность – не выражение социального-типического, не порождение общества, а конкретно-всеобщее. Индивид в его неповторимости и уникальности является голографией универсума. Особенно четко эта модель представлена в христианстве, где впервые появляется «Боже мой», «Бог во мне» и «Я в Боге». Все люди – дети Божии и каждый по-своему несет в себе и являет Его неповторимым уникальным способом.

Живя в обществе, индивид обретает свойства индивидуальности, выходя за его границы, либо занимая лиминальную позицию. Как из-

(1) Дюмон Л. Эссе об индивидуализме. Дубна: Изд. Центр «Феникс», 1997, с.295.

вестно, стадией лиминальности В. Тернер называл состояние самого перехода в обрядах смены статуса. Как и А. ванн Геннеп он представлял трехчастную структуру перехода: открепление – грань – соединение. Если первая и третья стадии прочно привязывают индивида к социальной группе, то «грань» – и есть переход, лиминальность. На этой стадии бесстатусности человек «может быть тем или другим, но то и другое отделено друг от друга и поэтому между ними он остается самим собой», – как верно замечал Э. Канетти⁽¹⁾. Оставаясь наедине с собой индивид обретает не только единичность Я, но становится и «человеком вообще». Более того, поскольку архаичные обряды смены статуса символически воплощали путь Героя, а Герой соединял в себе ипостаси космического – природного – социального – индивидуального, то лиминальный индивид соединялся с Универсумом, Абсолютом. Обретая новый социальный статус его индивидуальность не была востребована, но сам механизм социализации, предполагающий и индивидуализацию как свой момент, позволял в нетипичных, неожиданных ситуациях проявлять человеку свою индивидуальность. Нахождение «в миру» скрывало индивидуальность, глубоко прятало ее, но свойство индивидуальности было у индивида. Чтобы явить его, стать индивидуальностью – конкретно-всеобщим, надо было либо выйти за рамки общества, либо оставаться в нем, но «выпасть из гнезда», стать лиминальным индивидом. Таковыми были Сократ, Иисус из Назарета и другие, известные и не известные нам, те, кто не столько разрушал нормы, ценности, смыслы общества, сколько раздвигал ценностно-смысловые горизонты, давая перспективу развития роду человеческому.

Начиная с эпохи Возрождения, еще более – в Новое время индивидуализм меняется, из индивида-вне-мира, индивид перемещается в мир. «В мирскую жизнь будет постепенно проникать вне-мирской элемент до тех пор, пока, наконец, неоднородность мира полностью не исчезнет»⁽²⁾, пока холизм не исчезнет под влиянием индивидуализма.

Индивидуализм-в-миру может предстать по разному. Как это ни парадоксально, но индивидуалист, противопоставляя себя обществу, типическому, сам являет особые типы индивидуалистов: романтик, денди, бунтарь... Они ломают жесткость социально-групповых границ, но не уничтожают социальность. Ярким примером может служить дендизм, который появляется «преимущественно в пере-

(1) Каннети Э. Превращение // Проблема человека в западной философии. М. 1988, с.488.

(2) Дюмон Л. Эссе об индивидуализме. Дубна: Изд. Центр «Феникс», 1997, с.45.

ходные эпохи, когда демократия еще не достигла подлинного могущества, а аристократия лишь отчасти утратила достоинство и почву под ногами» – полагает Бодлер⁽¹⁾.

Именно в таких условиях одаренные, полные презрения ко всему, часто циничные одиночки, не будучи аристократами по рождению, благодаря особым манерам поведения, общения, одежды, особым свойствам характера, души, особой харизме вторгаются в среду аристократов, становятся «виртуальными аристократами»⁽²⁾. О. Вайнштейн подчеркивает: «Денди – маргинал, который может занять позицию в центре, но никогда не будет смешиваться с массами»⁽³⁾. Он, входя в среду аристократов, «держит дистанцию», подчеркивает свою особость, свою элитарность с помощью элегантности, знаковой детали в одежде, холодной вежливости, снобизма, сарказма, продуманной небрежности, саморекламы («заметная незаметность»), а также особый дендистский взгляд и умение представлять себя взгляду другого, умение удивлять, производить впечатление). Денди никому не подражает, он самобытен, подражают ему. Денди – всегда эстет, хранитель, носитель вкуса.

Денди – ярко выраженный индивидуалист-в-миру, эгоцентрист. Он, хоть и вторгается в среду аристократов извне, но не разрушает социальность. Он существует в социуме как эталон вкуса, элегантности, стиля, внутригрупповой критик вульгарности, пошлости (т.е. того, чего должен избегать аристократ). Как внутренний критик, он делает сословную социальную группу еще более прочной, устойчивой.

Завоеванию все более прочного положения индивидуалиста-в-миру способствовали идеи либерализма, демократии. Индивидуализм накрепко обручился со свободой, точнее, с жадной индивидуальной свободой. Живя в обществе, индивидуалист хочет быть свободным, независимым.

Справедливости ради надо отметить, что свобода может пониматься (и многими понимается) не только сквозь призму индивидуалистских интересов.

Свобода, в любом ее толковании, рассматривается как реализация всеобщих прав человека. Но и концепция свободы может быть «индивидуалистской» и «коммуналистской» (термин А. Веллмера). А. Веллмер подчеркивает, что в первом случае свобода – «свобода делать то, что я хочу» (каким бы ни было то, что я хочу делать), во вто-

(1) Бодлер Ж. Об искусстве. М.: Искусство, 1986, С. 305.

(2) Вайнштейн О. Денди. М.: НЛО, 2005, С. 600.

(3) Там же. С. 600.

ром, – свобода имеет нормативный смысл, направляющий индивида к тому, что ему должно хотеть и делать. Индивидуалистские теории связываются с буржуазно-демократическим обществом, а «коммуналистские» с его критикой.

Как ни парадоксально, но именно демократические общества, ориентированные на права человека, права индивида, превратили индивидуалиста в конформиста. Утвердились в качестве основных форм взаимодействия субъект-объектные отношения «Я – Оно». Индивидуалист выступает в качестве субъекта, Я, становится активной стороной, а Другой становится объектом, средством самоутверждения и достижения своих целей. Казалось бы, субъект – независимая индивидуальность, но это не так. Он живет по принципу «обладания» (Э. Фромм), поэтому его Я существует до тех пор, пока есть Другой-объект, тот, кем субъект обладает. Исчезновение Другого-объекта уничтожает и Я-субъекта.

Еще один тип отношений – субъект-субъектные, отношения состязания, соревнования, в котором каждый хочет утвердить свое Я, понимая, что и Другой стремится к тому же. Эти отношения укладываются в формулу игры Э. Берна: «это серия ходов и ловушек, из которой каждый хочет выйти победителем». Это сложное отношение неизбежно приводит к отчуждению людей друг от друга, в итоге и от социума.

Представители гуманизма самого разного толка: индивидуально-либерального, демократического, коммунистического, соборного... верили, что «благо каждого» может сочетаться или стать основой «блага всех». Сладкое слово «свобода» было идеалом, мечтой, целью, путь к которой устлался многими жизнями, судьбами. Люди были готовы к жертвам ради свободы и индивидуальности. Пожалуй, лишь во второй половине XX в. эйфория от сладкого слова «свобода» сменяется тревогой и сомнениями. Экзистенциалисты, неотрейдисты, да и философские антропологи задумываются: не является ли свобода бременем, грузом? Почему люди бегут от свободы? И хотя социальная критика (Г. Маркузе) и поздний психоанализ (Э. Фромм, А. Адлер и др.) все еще ратуют за свободу, но проблемность индивидуализированного общества уже дает о себе знать. Индивидуализированная свобода сопровождается не только снижением социального надзора, зависимости, но и уменьшением социальных гарантий и льгот. «Порядок может унижать, но также может и защищать»⁽¹⁾ [2, 28], – повторяет слова Р. Сеннетта З. Бауман. Отказ от контроля

(1) Бауман З. Текущая современность / Пер. с англ. под ред. Ю. В. Асочакова. – СПб.: Питер, 2008, С. 28.

со стороны общества, от системы, где индивиду дают или не дают права, обнаруживает: «а знаешь, в слове «дают» / какой-то страшный уют» (Д. Андреев).

В середине XX в. и в буржуазно-демократическом и в социалистическом обществе основным типом индивида становится массовый человек. В социалистическом обществе, с его идеалом «коммунистической» свободы появляется массовый индивид тоталитарного типа, здесь надиндивидуально-нормативное подчиняет индивидуальность, все, что не соответствует общественным идеологическим установкам уничтожается, изолируется или вытесняется из общественной зоны. В буржуазно-демократическом типе социума утверждается тип конформиста, которому удобно, комфортно быть «как все».

В 80-е гг. XX в., анализируя массового человека в своей знаменитой работе «В тени молчаливого большинства», Ж. Бодрийяр предсказывает конец социальности; А. Турен констатирует конец человека «как социального существа, укrywшегося в берлоге своего места в обществе, которая определяет его поведение и действия»⁽¹⁾; М. Фуко еще более радикален в идее «конца человека» как субъекта личности, индивидуальности. В 90-е гг. Ф. Фукуяма отваживается на провозглашение «конца истории», ибо гегелевская формула: «История есть прогресс познания свободы», стала реальностью жизни. «Беспрецедентная свобода, которую общество предлагает своим членам пришла, как давным-давно предупреждал Леви-Стросс, вместе с беспрецедентным бессилием»⁽²⁾.

З. Бауман говорит об «индивидуализированном обществе», о «текущей современности» как об обществе поздней (или пост-) модернизации, где люди уже не образуют целое, которое больше чем сумма составляющих его частей. На место прочных социальных институтов пришли временные сообщества, подобные «клубам по интересам» (такowymi становятся семья, политические партии, профессиональные объединения и другие социальные институты). Самым прочным из сообществ в конце XX, нач. XXI в. оказалось сообщество потребителей. Можно делать выбор между тем, что именно потреблять, но свободы от потребления, как сути общества симулякров, нет. Общество симулякров, множество знаковых реальностей действительно поглотили индивида-личность, но оставили индивида, вынужденного решать в одиночку свои проблемы. Современный

(1) Бауман З. Цит. соч. С. 29.

(2) Там же. С. 30.

кризис – не только и не столько кризис экономический. Это кризис общества симулякров, общества постмодерна.

Потребление – ярчайшая черта постиндустриального общества – связывалась с потребительством массового человека. «Масса перевела потребление в плоскость, где его уровень оказывается показателем статуса и престижа, где оно выходит за всякие разумные пределы или симулируется, где царствует потлач, который отменяет какую бы то ни было потребительскую стоимость⁽¹⁾. Потребляя все больше и больше, масса разрушала экономику, а вместе с ней и социальность, как предупреждал Бодрийяр. Масса уже не выступает противоположностью индивидуальности.

На место прочного социума пришла социальность временных межличностных контактов. Эти временные сообщества, вместе с тем тоже могут обладать силой принуждения.

Одним из подобных сообществ может выступать «тусовка». Л. Горалик в работе, посвященной кукле Барби – гламурному идеалу современной девушки пишет: «человеку можно простить мелкие ошибки, нарушения этикета, но нежелание тусоваться с друзьями, ходить на вечеринки и в туристические походы или петь караоке воспринимается как социальное преступление»⁽²⁾. Весьма показательны символы Барби: женственность, американский патриотизм, стандартность, престиж обладания, пустоголовость, кич, чрезмерный консьюмеризм, фальшь, искусственная идеальность, эксплицитная сексуальность и, наконец, – «ты – это то, что на тебе надето. Занятия – это одежда, образ женщины – это одежда». Полный индивид, полная женщина!

Индивидуалист-в-миру разрушил социальность, но сохранил ли индивидуальность?

Индивидуальная свобода, понятая как свобода выбора и способность самореализации, изменила ценности современного мира. «Предназначенность» сменилась «житейскими планами», судьба – признанием, а «природа человека», в какой он был рожден, – «идентичностью», за которой необходимо следить и которую необходимо поддерживать в соответствующей форме»⁽³⁾.

Действительно, проблема идентичности – это не проблема поиска своего изначального Я, своей природы, а конструирование своего

(1) Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000, С. 53.

(2) Горалик Л. Полая женщина. Мир Барби изнутри и снаружи. М.: НЛО, 2005, С. 181.

(3) Бауман З. Индивидуализированное общество / Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2002, С. 179.

Я. Человек может стать, кем хочет. Ряд принципов Барби раскрывают эту беспрецедентную свободу самоидентификации: – успевай все, будь всем; – имей несколько карьер – это классно; – альтернативный образ жизни имеет право на существование; – если приложить достаточно усилий, жизнь твоя может стать вполне прекрасной. Только пустого человека через внешние знаки можно сделать кем угодно. Но в этом случае не только общество, но и индивид – симулякр.

Однако «текущая современность» размывает и возможности самоопределения, жизненные цели. «Эти новые нечеткость и хрупкость целей в равной мере влияют на всех нас – неопытных и опытных, необразованных и образованных, лентяев и трудоголиков. Мы мало что можем сделать, если вообще что-то можем, пытаюсь «подстраховать свое будущее» прилежным соблюдением ныне принятых стандартов»⁽¹⁾. Ненадежность, неуверенность, небезопасность, непредсказуемость, тревожность, стали чертами жизни современного человека.

Недавний лозунг постсоветских людей: «Поменьше работать, побольше зарабатывать», частично реализовавшись, привел через отказ от ценности труда к утрате возможности трудиться. Факторы утраты возможности работать двояки: объективные и субъективные. С одной стороны, – ненадежность компаний, предприятий порождает ненадежность рабочих мест и вознаграждения за труд, (даже если не сократили, то неизвестно, заплатят ли за работу). Модернизация, инновативность (бесконечная погоня за внедрением новаций) девальвировали ценность прочных профессиональных умений и навыков: никто не может гарантировать, что приобретенные и успешно используемые сегодня знания и навыки будут востребованы завтра. Лишаясь рабочего места и достойного вознаграждения, стремясь найти более перспективную работу, люди становятся профессиональными маргиналами. Они часто идут в иные сферы деятельности, существенно отличающиеся от прежней. В этих новых сферах их знания и навыки могут раскрыться с новой стороны, что позволяет быстро адаптироваться и выполнять профессиональные функции в новой области. Этому поспособствовало возникновение профессий по созданию симулякров: рекламисты, PR-специалисты, работники СМИ, имиджмейкеры, стилисты, шоумены и т. п. Ярким примером могут служить современные шоу-проекты, типа «Ледниковый период», «Танцы со звездами», «Две звезды» и др., где соединение профессионала и дилетанта, (но из профессионалов в другой области) дает новый зрелищный эффект. Труд в современном обществе при-

(1) Бауман З. Цит. соч. С. 183.

обретает характер сиюминутности: зачем что-то оттачивать и совершенствовать, если созданное сегодня, завтра уже не пригодится? Сегодня же, – «и так сойдет». «Любая возможность, неиспользованная здесь и сейчас, – это упущенная возможность; поэтому не использовать ее непростительно»⁽¹⁾. Другой, оборотной стороной явилась утрата профессиональных навыков. Тех, для кого «и так сойдет» становится все больше и больше. Слой профессионалов катастрофически быстро истончается.

Не только К. Маркс в сер. XIX в., но и А. Шюц в конце XX в., описывая человека повседневности, утверждали, что среди всех видов активности, трудовая играет важнейшую роль в конституировании современной жизни, что труд наиболее полно активизирует потенции личности. Однако в конце XX в. на смену «трудящемуся Я» приходит «Я потребляющее», а в начале XXI в. «Я без социальности» и Я, потерявшее самоидентичность. Индивид озабочен проблемой: если моя искусственно созданная идентичность не ведет к успеху, могу ли я ее заменить и чем мне ее заменить?

Ю. Хабермас противопоставлял социальную систему и повседневный жизненный мир как неподлинный и подлинный миры человека, сетовал, что социальность колонизирует повседневность. При утрате социальности, частное жизненное пространство, повседневный мир индивида колонизирует нишу социального. Мир повседневности, как раз и является миром контактов «лицом к лицу». «Реальность повседневной жизни организуется вокруг «здесь» моего тела и «сейчас» моего настоящего»⁽²⁾. В повседневности индивид проявляет себя как целостное, а не как фрагментарное Я, но Я не рефлекслируемое. Средством саморефлексии для современного человека повседневности становится не мнение соседей, и не идеологическая рамка, а навязанный сверху средствами массовой информации дискурс, рождаемый всевозможными ток-шоу. «В ток-шоу слова и фразы по поводу переживаний, кажущихся интимными и неуместными, произносятся открыто, под всеобщее одобрение, веселье и аплодисменты. Ток-шоу узаконивает публичный дискурс о частных делах»⁽³⁾. При этом частное остается частным. Индивид остается со своими проблемами, но узнает, что и у других тоже есть проблемы. Его не учат решению

(1) Бауман З. Текущая современность / Пер. с англ. под ред. Ю. В. Асочакова. – СПб.: Питер, 2008, С. 175.

(2) Шюц А. О множественных реальностях / Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: Российская политическая энциклопедия. РОСПЭН, 2002, С. 410.

(3) Бауман З. Текущая современность / Пер. с англ. под ред. Ю. В. Асочакова. – СПб.: Питер, 2008, С. 77.

2.3. Ценность «другого» в буддийской системе взаимозависимого всеединства

проблем, не учат тому, как следует жить. Но, поскольку, названное воспринимается иначе, чем не названное, происходит осознание себя, дающее иногда силы жить дальше и самому решать свои проблемы. Это и есть современный облик свободы, свободы в обществе без социальности, свободы в индивидуализированном обществе, в обществе эгоистов-в-миру, в обществе без индивидуальности.

Если современное индивидуализированное общество разрушило социальность и индивидуальность, то встает резонный вопрос: возможно ли в принципе общество индивидуальностей? Возможны ли социальные взаимодействия «лицом к лицу» как форма новой социальности? В принципе – да. Это взаимодействие Я–Ты, о котором рассуждал Л. Фейербах, С. Л. Франк, М. Бубер и другие. Любовь как наиболее чистая форма Я–Ты требует единения разных, непохожих, таинственных Индивидуальностей. Непохожесть Ты принимается, поощряется. Я открывается сосуществованию, единению с таинственно близким Ты. Отношения Я–Ты – основа соборности, где этическое, нравственное отношение становится внутренним строем, а не подчинением внешнему закону. Ты – это Другой, но не всякий Другой – Ты. «Когда Другой растворяется среди многих, лицо исчезает. Другой(ие) теперь оказывается близким. Они – персоны (...). Теперь я имею дело с масками (...), а не с лицами»⁽¹⁾. Маска может обмануть. Доверие и открытость как основа отношения Я–Ты сменяются долгом (Я должен доверять другому, даже если чувство удерживает меня от доверия, даже, если я не могу доверять). Два разных способа понимания нравственности: Фейербахианский, основанный на чувстве, на эмпатии; и Кантовский, основанный на разуме и долге; у Фейербаха – нравственность мира Я–Ты; у Канта – этика мира Я – Оно. Множество Других, – не множество Я–Ты. Не всякое индивидуализированное общество – общество индивидуальностей. Возможно, современная, ненадежная, текучая современность с распадом социальности – еще один проверенный вариант, который необходимо прожить – отыграть, чтобы сделать шаги из мира Оно в мир Ты.

2.3. Ценность «другого» в буддийской системе взаимозависимого всеединства

Глобальный характер информационной цивилизации выдвигает на первый план качественно иные проблемные поля человеческого существования, ломает прежние стереотипы сознания, расширяет коммуникативное пространство культур и цивилизаций, стягивает

(1) Бауман З. Индивидуализированное общество / Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2002, С. 225.

человечество в единую планетарную общность, унифицирует общественную деятельность. Глобальная унификация в то же самое время раскрывает свою противоположную тенденцию – стремление к разнообразию, волю к иному бытию, поиск разнокачественности в духовном мире ценностей. Эта тенденция продуцирует широчайший спектр духовных программ и идентификационных стратегий для современного человека.

Информационная цивилизация – это самая динамичная цивилизация. Глобальный динамизм охватывает все сферы общественной жизни. Стратегия новизны, обновления, изобретения, ноу-хау бурным потоком непрерывных изменений взламывает любые препятствия стабильности, постоянства и спокойствия. Но и эта тенденция имеет свою обратную (объективную) сторону. Ценность «мгновенная» вызвала к жизни ценность «прошлого», исторического былого, взбудоражила культурную память народов. Ренессансными тенденциями охвачены практически все локальные культы и мировые религии. Раскрывая потенциальные мировоззренческие, архетипические глубины своих традиций, мировые религии стали основательно «возделывать» и почву евразийской духовной культуры России. Этот жизненно необходимый интроспективный и этнокультурный идентификационный процесс сопровождается масштабными стремительными потоками интеркультурных интересов: как в сторону европейских, так и в сторону восточных культур, «порождая» своих неофитов. В этом духовном котле российских и мировых трансформаций в режимах протестного, диалогового и мягкой толерантности должны «выплавиться» новые ценностные универсалии, содержащие в своем составе «вкрапления» всех культурных жизнесозидающих ценностей. Полагаю, что без ценностных прозрений буддийской мысли эти новые «универсалии» не будут таковыми⁽¹⁾.

Буддизм, являясь мировым духовным скрепом народов Евразии, на протяжении длительной истории испытал на себе весь спектр негативизма, равнодушия, презрения и социально-идеологических штампов. Селективный подход к опыту прошлого всегда лежал в плоскости философской рефлексивно-аналитической деятельности с целью расчищения пути движения от обломков любого мифического и центрического сознания. К такому мифу, созданному европейским дискурсом о буддизме, можно отнести безличный характер этого учения.

(1) Религия и глобализация на просторах Евразии. М., 2009.

2.3. Ценность «другого» в буддийской системе взаимозависимого всеединства

Исследование природы личностного начала в буддизме требует, по крайней мере, трех предварительных замечаний относительно правомерности наличия самого этого объекта.

Во-первых, уже сама постановка вопроса о «личности», «индивидуе», «я» выглядит парадоксальной: ведь никто иной, как сам Будда в «Дикха Никаи» вступает в полемику с десятками оппонентов, признающими субстанциональность «я». Отрицание индивидуальной души, «я», «самости» есть основной отправной пункт доктринального буддизма. «Мысль о существовании в нас души, т. е. особой, цельной, духовной личности, признается злейшей ересью и корнем всякого зла ...не существует также и свободной воли, принадлежащей какой-либо личности и исходящей из какой-то души. Существует, напротив, безличный мировой процесс жизни, безначальный, вечно меняющийся, развивающийся в неизбежных гранях, поставленных законом причины и следствия»⁽¹⁾. Отрицание «я» повсюдно и тотально, что вместе с «я» отрицаются все предикаты «я» и все объекты, являющиеся «моими» или могущие выступать «моими». Если *ego* и может претендовать на некоторый статус существования своей обусловленностью пятью кхандхами (элементами), то и они все вместе и по отдельности не постоянны и изменчивы, тем самым, обуславливая иллюзорность этого «я» и его претензию на обладание. Все, что попадает в сферу «я» и его обладания, все дары мира сего, воспринимаемые как «моими», объявлены источником страдания, которое нужно преодолеть и избавиться. Понятие «мое» решительно обесценивается, оно есть шуньята – пустота.

Во-вторых, признание абсолютного отрицания «Я», свержение его с пьедестала онтологического статуса в социальной реальности может привести к парадоксальному следствию отрицанию социума вообще практически на всем азиатском континенте, где буддизм укоренен в качестве господствующей идеологической и социокультурной программы. Ведь тотальное отрицание «я» и доведение этого отрицания до логической завершенности приведет к отрицанию и любых социальных связей в социуме вообще, превратит его в безысходное социальное «кладбище». Историческая же картина была абсолютно иной. Буддизм же, напротив, выявил, безграничный творческий потенциал народов, исповедующих буддистские мировоззренческие ценности, позволил объединить, спасти Восток от разрушения и ак-

(1) Щербатской Ф. И. Философское учение буддизма//Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Выпуск четвертый. М., 1989. С.225.

тивно включиться в модернизирующийся процесс индустриализации⁽¹⁾.

Канонические тексты буддизма наполнены герменевтическими «уловками» и чтение их «буквально», семантически одномерно, искажает дух живой свежести наставлений Основоположника. Так призыв к преодолению «я», к «угашению духа» на самом деле оборачивается призывом: «Встаньте, встаньте! Что вы дремлете? ...Учитесь жизни, ведущей к миру... не теряйте решительной минуты жизни»⁽²⁾. Человек, в наставлении Учителя, должен преодолеть внешнее, показное, погасить в себе эфемерные мнимости явленного *ego* и найти свой внутренний мир, внутреннее я, быть решительно активным в своей жизненной позиции, идя своей независимой дорогой⁽³⁾.

В-третьих. Полифонический дискурс когнитивных интенций в текстах сутр, парадоксальный полисемантизм акцентов в широчайшем векторе объектов буддийской мысли может быть адекватно понят только с высоты современной герменевтико-аналитических принципов. Каждый текст какой-либо сутры есть особый документ фрагмента своего времени, своей особой темы, конкретного объекта мысли и конкретно-исторического человека, с которым беседует Учитель. Семантический объём потому и велик, что он отражал живую беседу с живыми конкретными собеседниками: уровень образованности, жизненного опыта и ценностных установок у которых был весьма разнообразным. Найти нужное слово, смысл, а иногда и просто молчание для обоих был важен в конкретной жизненной ситуации. Ведь пустой разговор для поддержки бесполезных вопросов (авьякрита), догматическая проповедь, заранее заготовленные аксиомы вредны для живого роста как слушающего, так и Учителя. Будда во время беседы стремится направить мысль своего реципиента на предметность беседы, требует придерживаться условия соблюдения строгой логичности его суждений, указывает на необходимую связь субъекта и предиката мысли. Зачастую он стремится сбить «спесь» со скороспелых суждений (диттхи), потенциально содержащих в себе ростки догматизма, и сознательно уходит от прямо-

(1) См.: Рерих Ю. Н. Буддизм и культурное единство Азии. М., 2002. С. 10–12.

(2) Сутта-Нипата. М., 2001. С. 109. См.: Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. М., 2007. С. 102–121.

(3) Так буддийские рецепты у А. Шопенгауэра, Ф. Ницше ведут их к концептуальным положениям «крайнего» индивидуализма. Исследования С. Суксамрана подтверждают тезис о глубоком индивидуалистическом мировоззрении буддизма. См.: Suksamran S. Buddhism and Politics in Thailand. Singapore, 1982.

2.3. Ценность «другого» в буддийской системе взаимозависимого всеединства

линейности, ищет для собеседника выхода из полярной категоричности его исходных посылок. Учитель молчит, когда не видит иного средства прояснить оппоненту вздорность и нелепость выдвинутой им дилеммы, но, когда появляется хотя бы небольшая возможность вытащить слушателя из «трясины» схоластики и направить его мысль в русло практической значимости помощи «другому» человеку, он не жалеет сил и аргументов в пользу разъяснения «бесполезности» и опасности пренебрегать частными, житейскими проблемами ради решения высших метафизических вопросов⁽¹⁾. Поэтому поверхностная, текстуальная противоречивость, недосказанность есть живая остановка в пути Движения Мысли. Заметим, что многие «нерелевантные» вопросы (акалья) были адресованы ему носителями идеологии главного оппонента – брахманизмом, испытывавшим на прочность его логические аргументы. Необходимо учитывать и то,

(1) В «Чуламалункье сутре» монах Малункьяпутта, разочарованный в поиске ответа на вопрос о бесконечности Вселенной, решает прекратить практиковать Дхарму и приходит за советом к Учителю, желая быстро получить долгожданный ответ на «проклятый» вопрос. В противном случае он примет окончательное решение оставить Дхарму. Будда достаточно подробно рассказывает ему историю о человеке, раненном стрелой. Вместо того, чтобы согласиться на помощь врачей, этот человек, как и ты, Малункьяпутта, прежде стал назойливо требовать, чтобы ему ответили, как ему по собственной глупости кажется, на «важные» вопросы: «Кто в меня стрелял?»; «Какого цвета у него кожа?»; «Где проживает этот человек?»; «Из какого лука в меня стреляли?»; «Из чего была сделана стрела, тетива?» и т. д. В конечном итоге этот человек умрет, не получив подробных и ненужных ответов. Люди ждут конкретной помощи, что нуждается в самой помощи, а объяснять нужно само объясняемое, а не объяснять необъясняемое. В свою очередь, право задаваться обыденными, прагматическими вопросами не исключает и самого права задаваться «вечными» вопросами, поскольку и они «жгучи» по-своему. Но когда нужна экстренная практическая помощь нуждающимся, приоритетной будет именно она, а не абстрактная, спекулятивная деятельность. Учитель, в этом случае, не «раздваивался, не сомневался, а делал всегда выбор в пользу «здесь-и-сейчас» нуждающейся практической помощи. Не могу не привести историческую параллель уже из нашего (уже ушедшего XX столетия) времени, которую иначе, как репрезентативным казусом эпохи, не назовешь. Г. Йоффе во вступительной статье к «Архиву русской революции» приводит примечательный факт. В 1917 году в Москве проходит Всероссийское демократическое совещание. Депутат от Воронежского земельного комитета Малышкин в Оргкомитет этого совещания подает заявление, в которой сообщает, что у него украли пальто и просит у руководства реальной помощи в розыске, заключая словами: «Пальто мне необходимо, т. к. пропавшее было у меня единственным». (См.: Архив русской революции» В 22 т. М., 1991. Т. 1–2. С. VII). Разумеется, из соображений высшего «гуманизма» просьба осталась без ответа... «Важнейшие» вопросы русской революции, по словам В. И. Ленина, – вопросы о власти оказались преобладающими над «маленькими» просьбами «маленьких» людей.

что письменная фиксация его бесед осуществлялась не сразу, а после нескольких сотен лет устной трансляционной практики хранения, переработки и передачи информации о состоявшемся некогда диалоге. Историческая адекватность мысли напрямую зависела от идеологических предпочтений субъекта хранения концептуальной информации Основоположника.

Далее, необходимо учитывать и то, что после раскола первоначальной общины ок. 350 г. до н.э. образовалось два направления: стхавиравада и махасангхика. Стхавиравада впоследствии разделилась еще на 18 школ (реально их было еще больше). Наиболее рельефные следы сохранились только от школ: сарвастивада, пуггалавада и саутрантика. Эта ранняя стадия раздела (тем более в эпоху Махаяны) уже в полную мощь проявилась экзегетическая борьба за аутентичность мысли Просвещенного. Пуггалавада (ватсипутрия), хотя и занимала меньшее число сторонников, все же приводила свои аргументы в пользу существования Атмана, личности, «я» в концептуальном наследии Канона. Следовательно, данная трактовка обнаружения смысла имеет под собой основания, которые в последующем были вытеснены более «удобной» для канонического понимания смысла.

Кроме того, на протяжении своей длительной истории буддизм демонстрировал удивительную пластичность, поразительную адаптивную способность к инокультурной ситуации, иной ментальной программе, к которой стремился интегрироваться. Стратегическое содержание буддийской мысли неизменно, но всюду, в какую бы страну оно ни проникало, оно меняло свою форму, содержательные акценты в соответствии с традиционной психологией и культурой народа. Вбирая базовые положения иных культурных границ, трансформируя их, принимал новые формы и шёл дальше, совершая трансцендентальный прорыв в будущее, создавая обновлённое буддийское транскультурное пространство. Эта удивительная толерантная гибкость формировала путь духовной глобализации всей Азии и осуществляла пример со-существования единства в многообразии. Замечу, что подобную толерантность не сумеют выявить две последующие религии: христианство и ислам. Без всякого преувеличения можно сказать, что вся история буддизма есть история попыток найти ответы на вопросы, поставленные перед ним как иной философской эпистемологической парадигмой, так и новой цивилизационной ситуацией или ходом исторического развития.

Практически весь XIX–начало XX веков есть эпоха невиданного вызова западной цивилизации буддийскому миру, эпоха универсаль-

2.3. Ценность «другого» в буддийской системе взаимозависимого всеединства

ной экспансии европейских ценностей в восточный образ жизни. Западное давление шло мощно и уверенно по всем направлениям общественной жизни: через экономику, политику, образование, религию, науку. Это агрессивнее давление индустриальной цивилизации словно испытывало на прочность буддийские ценности. Триумфальное шествие западноевропейской индустриализации М. Вебер успел подкрепить формулой, согласно которой только протестантская ментальность соответствует духу капитализма⁽¹⁾. Однако вскоре чаемый западными интеллектуалами буддийский духовный кризис сменился расцветом и не менее мощным «ответом» западноевропейским ценностям. Буддийский «ответ» выявил скрытую могучую энергию творческого потенциала базовых положений священного канона. В этом ответе сочетались стремления, как выявить творческую смысловую новизну в текстовой семантике изречений Учителя, так и выступить с критикой западных, буржуазных ценностей⁽²⁾.

Так крупнейший реформатор буддизма XX в. Буддхадаса «четыре благородные истины»⁽³⁾ интерпретирует в следующей редакции:

1. Существует природа;
2. Существуют природные законы;
3. Человек должен действовать в соответствии с природными законами;
4. Существует вознаграждение, полученное за действия, согласованные с природными законами⁽⁴⁾.

Другой реформатор буддизма Арияратне, исходя из концепции «Сарводаяя шрамадана» эти благородные истины излагает иначе:

1. Существует вымирающая деревня;

(1) См.: Вебер М. Сочинения. М., 1990. С. 61–96.

(2) Отечественные буддологи наряду с классическими трудами В. П. Васильева, О. О. Розенберга, Ю. Н. Рериха, Б. Д. Дандарона, Ф. И. Щербатского только за последние годы опубликовали целый ряд фундаментальных работ: Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны. М., 2000; Он же: Будда Шакьямуни. М., 2001; Агаджанян А. С. Буддийский путь в XX веке. М., 1993; Игнатович А. Н. Школа Нитирэн. М., 2002; Классическая буддийская философия. СПб., 1999; Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994; Торчинов Е. А. Введение в буддологию. СПб., 2000. Пятигорский А. М. Непрерываемый разговор. СПб., 2000; Он же: Введение в изучение буддийской философии. М., 2007. К числу зарубежных авторов можно отнести работы Будона Ринчендуба, Говинды Л. А., Икеды Д., Рея Р., Судзуки Д. Т., Эванса-Вентца У. Й. и другие.

(3) 1. Мир есть страдание; 2. Желание есть причина страданий. 3. Существует прекращение страданий. 4. Существует путь, ведущий к освобождению от страданий.

(4) Swearer D. K. Buddhism and Society in Southeast Asia. Chambersbourg, 1981. P. 81.

2. Существует причина вымирания;
3. Существует надежда на пробуждение деревни;
4. Существует путь пробуждения всех(1).

Европоцентристский натиск индустриальной цивилизации на Востоке завершился в конечном итоге расцветом буддийских ценностей и экономическим ростом в Японии, в Южной Корее, в Китае. Этим самым был опровергнут вышеупомянутый аргумент М. Вебера об избранности протестантизма в преобразовательной и организационной миссии в современном мире. Очень красноречиво подтверждают этот тезис социологические исследования японского ученого Т. Кувабары, изучавшего образ жизни не в столицах, а в небольших городках Англии и Франции. Быт этих провинциальных городов произвели на него гнетущее впечатление отсталости от таких же городов в Японии, а рекламируемая западноевропейская демократия в СМИ как высшее достижение новейшего социума лишь фантом, скрывающий за собой примитивную средневековую психологию обывателя, довольствующегося сиюминутными потребностями алчущего духа. Поэтому он приходит к выводу о том, что европейская демократия не является единственной моделью в совершенствовании общественной жизни, а буддийские ценности куда больше способствуют динамизации социальной структуры⁽²⁾.

Все указанные выше три обстоятельства нужно учитывать при исследовании личностного начала в буддистской концепции в разных его вариантах. Несмотря на творческую широту и полифонию смысловых поисков, вербализованных в философских дискурсах и социальных программах разных школ буддизма в XX веке (при всей самобытности как хинаяны, так махаяны и ваджраяны), сам буддизм по своему онтологическому и аксиологическому базису остается внутри единым⁽³⁾. Кроме того, ведь существует еще и доктрина «дхармы»: именно она напрямую обращена к индивидуальному моральному агенту и воздаяние она относит в плоскость внутреннего (личностного) намерения. Идея «дхармы» в сочетании с верой перерождения косвенно интегрирует «я»: настоящее с «я» прошлым и с «я» буду-

(1) Swearer D. K. *Buddhism and Society in Southeast Asia*. Chambersbourg, 1981. P. 81.

(2) Цит. По кн.: Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1999. С. 436. Заметим, что подобная «реконструкция» была по-своему «спровоцирована» герменевтической логикой махаянистского движения задолго до этой ситуации. Так в авторитетнейшей «Праджне-парамите-хридайя-сутре» утверждается, что «нет страдания, нет его причины, нет его прекращения и нет Пути. Нет истинного Знания (джняна), как нет ни соединения с ним, ни разъединения». См.: Буддийская классика Древней Индии, Слово Будды и Трактаты Нагарджуны. М., 2008. С. 87.

(3) См.: Kuwabara T. *Japan and Western Civilization*. Tokyo. 1983.

2.3. Ценность «другого» в буддийской системе взаимозависимого всеединства

щим и этим восстанавливает субстанциональную длительность бытийственного процесса человека.

Ф. И. Щербатской о доктрине «дхармы» заключает так: «Понятие о дхарме – центральный пункт буддийского учения. В свете этого понятия буддизм раскрывается как метафизическая теория, развивавшаяся из одного основного принципа – идеи, что бытие (существование) является взаимодействием множественности тонких, конечных, далее недоступных анализу элементов материи, духа и сил. Эти элементы под термином дхарма имеют соответствующее значение, данное им лишь в этой системе. Буддизм, соответственно, может быть охарактеризован как система радикального плюрализма ... лишь эти элементы являются реальностями, а каждая их комбинация только наименование, обнимающее множественность отдельных элементов. Нравственное учение о пути к конечному освобождению не является чем-то добавочным или чуждым этому онтологическому учению, оно тесно связано с ним и действительно однородно с ним»⁽¹⁾.

К числу ключевых онтологических идей относятся следующие положения: а) идея изменчивости, непрерывного движения, потока бытия; б) идея дискретности движения, мгновенности, «вспышек» бытия; в) тотальной детерминированности бытия и сознания, универсальной каузальности; г) идея о том, что все вышеуказанные положения и элементы мира находятся в универсальном взаимозависимом взаимодействии. Все четыре идеи в совокупности составляют мировоззренческое ядро буддизма, которое направлено на выстраивание онтологии жизненного мира, жизненных отношений.

Так идея универсальной взаимосвязи фиксирует, во-первых, факт и ценность совместного бытия как со-бытие сознания и мира. «Сознание и явления сознания с необходимостью существуют только вместе,- подчеркивал Васубандху.- ...Все с необходимостью существует совместно»⁽²⁾. Если в этом сущем бытии нет, и не существует ничего в отдельности, то не может и принципиально существовать особая, отдельная самость «я». Принцип «анатты» ведет нас не к отрицанию всего, а к пониманию глубинного взаимодействия самого характера процессуальности. В этом универсальном со-бытии нель-

(1) Нельзя не согласиться с мнением Д. Корнфилда: «Поскольку весь буддизм нацелен на искоренение алчности, ненависти и заблуждения, между целями разных школ не может существовать подлинного различия». Корнфилд Д. Современные буддийские мастера. М., 1993. С. 191. С этим мнением солидарны Катц Н., Кейес Ч., Тамбайя С., Агаджанян А. С., Лысенко В. К. Традиционно существует и диаметрально противоположная точка зрения на «единство» буддизма.

(2) Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 169–170.

зя изолировать ни один элемент мира и сознания, нельзя сделать акцент одного элемента в ущерб другому. Тем более нельзя элиминировать из этой системы ни сознание, ни материальный мир. Во-вторых, в этом универсальном со-бытии актуализируется единство элементов в системе «наблюдатель – наблюдаемое». В этой системе человеку нельзя отвести место только наблюдателя, так как он сам поставлен в разряд наблюдаемого. Не только он смотрит на мир, но и мир наблюдает за ним. Человек и мир находятся в двойной ипостаси существования⁽¹⁾. Отсюда вытекает следующее обстоятельство, что не только мир человекоразмерен, но и человек мироразмерен. Они непрерывно следят, измеряют и оценивают друг друга. Следовательно, мерки и оценки, вынесенные человеком в качестве единственного семантического мерила мира, на самом деле в своей глубинной сути – относительны, релятивны, а объект меры ценностных свойств антрополоцентричен, он надмирен, надсемиотичен. Эта подлинная, глубинная реальность запредельна любым наименованиям, знаковым, семиотическим рядам выражений. Апофатический путь постижения, принцип анатты: (Нет, это не то; Нет, это не так) направлен на отбрасывание эпифеноменов, феноменов, семиотических определений с тем лишь, чтобы собеседник посмел набраться мужества взглянуть за пределы привычной, удобной семиосферы ценностей антропного мира. И с высоты надантропного ряда ценностей смог релятивно окинуть профанный мир семиотических определений и ценностных свойств, привычно определяемых (и в том числе – категориально) нами мира с тем, чтобы дать ему определенное (не абсолютное) место в системе культурных координат. И только в этой, охваченной мыслью как единой, взаимосвязанной системе со-бытия ценностью может быть лишь ценность, охватывающая собой все соучастливое бытие, координирующее и поддерживающее все свои составные процессуальные элементы.

В-третьих, в идее универсальной взаимосвязи выдвигается положение о том, что дискретное движение дхарм хранит в себе уникальность каждого фрагмента своего бытия, которое изнутри раскрывает ценность данного мгновения⁽²⁾. В свою очередь, эта са-

(1) Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1. М., 1998. С. 455. Концепция С. Л. Рубинштейна отталкивается буквально из аналогичной онтологической позиции: «Человек находится внутри бытия, а не только бытие внешне его сознанию» (Рубинштейн С. Л. Человек и мир. М., 1997. С. 9).

(2) «Единственное, что подвластно людской воле, – это настоящий момент, из которого люди самостоятельно могут творить свою дальнейшую судьбу», – Икеда Д. Верить в человека. СПб., 2004. С. 199.

2.3. Ценность «другого» в буддийской системе взаимозависимого всеединства

мобытийная ценность мгновения есть лишь результат предыдущих самоактуализированных актов прошлого дхармического процесса. Ведь само по себе мгновение настоящего осуществилось и только могло осуществиться лишь при условии уже состоявшейся череды дхармических актов.

В-четвертых, для самоосуществления дхармического акта-мгновения необходимо психофизическое (духовно-телесное) само-строительство, волевое усилие, что, собственно, и представляет собой фундаментальную ценность личностной воли. Именно воля, усилие человека над самим собой и преодоление самого себя в веригах прежних привычек делает его поистине человеческим существом, вступившего на путь непрерывной работы над собой и перестройки своего укоренившегося бытия. Поэтому, с позиции буддизма, величайшей победой человека и будет победа над самим собой, над своими желаниями и внешними демонстрациями якобы онтологически существенными (а потому ложными и иллюзорными) атрибутами самости.

В-пятых, в дальневосточном каноне, особенно в «Сутре Лотоса»⁽¹⁾, внимание акцентируется на таком типе связи, когда каждая часть мирового целого отражает в себе все остальные части и все Целое. Каждая часть выступает как бы репрезентом Всеобщего, Абсолюта. Такой тип связи дает возможность каждой части быть связанной непосредственно с Абсолютом своей индивидуальной нитью, а, следовательно, проявлять непосредственно свою самобытную и неповторимую индивидуальность лично, без посредников. Но с другой стороны, каждая часть, вещь, индивид включены в систему единого Целого и могут проявить свои индивидуальные, личные ценности лишь в системе этого единого Целого. Таким образом, индивидуаль-

(1) См.: Дхаммапада. (Разд. У111. 103; Х11. 157–160). Здесь речь не идет вовсе об отсутствии «я», но акцентируется процессуальность формирующегося «я», которое неизбежно ждет встреча с «не-я», где «я», как господин себе, должен включить в состав своего «я» другое «не-я», чтобы быть самим собой. Готовность к встрече с «другим», «инаковым», «не-я» – ментальноантропологический мост для диалога, когнитивной корректировки. Так, полемизируя с основным оппонентом – брахманизмом, Будда в «Анатте-лакхане-сутте», акцентируя внимание на «Это не моё, это не Я», вовсе не отрицает наличие «я», но подвергает сомнению абсолютность атрибутивных свойств «я», «вечной души». См.: Буддийская классика Древней Индии, Слово Будды и трактаты Нагарджуны. М., 2008. С. 61–63. Поэтому «Не-Я», аната, в буддийской философии – это трансцендентальная переменная, в то время как абсолютное «Я», Атман, в брахманической философии – это трансцендентальная постоянная. См.: Пятигорский А. Введение в изучение буддийской философии. М., 2007. С. 28.

ная ценность значима лишь через совокупное единство ценности Целого. Жизнь, действие и ценность индивидуальной части-ценности возможно лишь при условии благоприятной жизни, деятельности ценности Целого. Отсюда вытекает основная, фундаментальная задача для любой части-индивида – хранить, созидать и укреплять жизнеспособность Целого. В какой-то степени буддизм и закладывал эту идею в ментальную программу человека с целью, чтобы он мог ее «развернуть» в любых экстремальных ситуациях общественной жизни.

В-шестых, особенность буддийской универсальной взаимосвязи подчеркивает то обстоятельство, в которой оказался сам Абсолют. Здесь не только части-индивиды зависят от жизни Целого, но и само Целое, Абсолют зависит от благоприятных моментов в жизни части-индивидуальности. Сам Абсолют вынужден заботиться о жизнедеятельности ценности-части, охранять ее суверенность и самобытную уникальность. Абсолют деятелен лишь при условии деятельности своих частей. В свою очередь, деятельностное мироотношение имеет смысл и смыслом направленно лишь при условии существования сверхсмысла в Абсолюте. Существует универсальная взаимосогласованность и взаимоподдержка друг друга, как со стороны Целого, так и со стороны его частей. В этом случае буддийская концепция связи выдвигает синергичную концепцию ценностей и жизненных смыслов.

В-седьмых, исходя из вышесказанного об универсальной ценности связи, можно заключить то, что все живое оказывается этически взаимосвязанными частями Целого. Весь окружающий мир представляет собой живую, универсальную, ценностную взаимосвязь этически взаимодействующих частей Целого. Любое действие части-индивида в этой жизни Целого несет в себе ценность (или антиценность) поступка и обратное воздействие (награждение или наказание) за данный поступок. Индивидуальная дхарма непрерывно испытывает действие и формируется под влиянием других дхарм. Человек помещен в среду, границы которой непрерывно контролируются, а действия индивида непрерывно получают нравственную оценку. Кроме того, границы этого Целого не подчинены метрическому значению – они там, где есть специфика любой дхармы, где есть жизнь части-индивида.

Таким образом, универсальность всеединой связи как ядро ценностных положений в буддизме имманентно содержит в себе интенцию отвержения доктрины мироотказа и миропрезрения, догматически закрепившуюся за буддизмом. Напротив, развертывание

2.3. Ценность «другого» в буддийской системе взаимозависимого всеединства

онтологических постулатов об универсальности связи по-новому перестраивает как антропологическую, так и социальную программы буддизма, позволяя им наращивать энергетический потенциал общественных отношений.

Большой ценностно-смысловой заряд, раскрывающий нравственный характер связи, заложен в понятиях дана и каруна. «Дана» (как «дар», «подношение») лежит в основе взаимодействия миров, различных по своему социальному статусу: мир сангхи и мир простых мирян, мир сакрального и мир профанного. Дана фиксирует именно характер связи между этими мирами, придавая этическую ценность каждому из этих миров. В подношении нуждаются оба: как субъект профанного, так и субъект сакрального миров. Дана скрепляет как их самобытное бытие, так и их выход по отношению друг к другу, в ней они проявляют свою социабельность и свою индивидуальную субстанциальность. Дающий «дана» приобретает психологическую уверенность в праведности избранного бытия, накапливает дхармический капитал, позволяющий ему с надеждой ожидать будущего благополучия. В свою очередь, монах, принимающий «дана», наделяет подношение символической чистотой, освещает бытие мирянина и закрепляет свое собственное присутствие в мире как справедливое в существующей иерархизации социума.

Если дана фиксирует само наличие нескольких неравных по своему назначению миров и необходимость их взаимодействия, то каруна, понимаемая как сострадание и сочувствие всему живому, фиксирует должный тип связи от высшего, сакрального по отношению к низшему, профанному. Учитывая концепцию «бодхисаттвы», нужно заметить, что совершенный человек, находясь почти в нирване, откладывает свое последнее усилие ради помощи нуждающимся. Протягивая руку человеку, попросившему помощи, бодхисаттва еще раз акцентирует внимание на моральном космосе – его антропокосмической миссии в деле всеобщей перестройки сознания и освобождения человека. Нравственный смысл действий бодхисаттвы заключается именно в том, «чтобы вовлечь живые существа в благотворную ауру его совершенства; акт передачи заслуг, сакрализирующий всякую связь между людьми, есть маленькое претворение большого архетипического действия бодхисаттвы»⁽¹⁾. Бодхисатвический пример способствует переориентации «эгозамкнутых» мыслей и чувств «с себя на других»⁽²⁾.

(1) Большая заслуга в исследовании «Сутры Лотоса» принадлежит современным авторам Д. Икеда, А. Н. Игнатович, С. Д. Серебряному.

(2) Далай-лама XIV. Этика в новом тысячелетии. М., 2006. С. 232.

Фиксация горизонтальных и вертикальных связей в социуме, основанных на буддийских ценностях, не должна создавать впечатление, что стратационная градация не позволяет ему быть мобильным. Напротив, личностные отношения, построенные по принципу патрон-клиентных, фиксируют то обстоятельство, что индивид может выявить свои бесконечные творческие потенции лишь через связи с другими. Свое самобытное «я» индивид может проявить и обнаружить через другого. Трансцендирование самобытия в Другую «самость», в «другобытие» есть процесс энергичной «сшивки» антропологических фрагментов в единое социальное полотно. В этой «сшивке» происходит не только встреча с Другим, но и открытие своего Я, своей потенциальной «самости», стремящейся к актуализации. Ведь до этой встречи готового «Я» вовсе нет и не существует – оно латентно упаковано в хрупкой, изменчивой соматике.

Здесь и проявляется герменевтическая «хитрость» пустоты буддизма. Мадхьямики-прасангики доводят это понятие до логического завершения, но не с тем, чтобы превратить пустоту в тотальность, а с тем, чтобы тотально акцентировать идею пустотности от самобытия, чтобы любое мнимое самосущее, включая «Я», не имело и могло осознать бесстатусность притязаний на онтологический базис. Пустота пустоты означает, что нет этой пустоты, которая существует сама по себе и не может обладать субстанциальной основой. «Сама пустота пуста от истинно существующей пустоты»⁽¹⁾. Пустота существует лишь во взаимодействии с проявлениями и помогает понять чем мы не являемся, притязая на самосущность Я. Но признавая пустотность как исходный момент, мы вступаем на истинный концептуальный путь открытия пустотности исходной пустоты, и тем самым открываем для себя глубину тотальной взаимозависимости всего сущего и отсутствия самой пустоты в бесконечных материальных процессуальных сцеплениях, где Я может рассматриваться как один из множественных звеньев цепи жизни⁽²⁾. Только с этих позиций открывается простор видения себя, кем мы не являемся, но можем быть. Противоположная же позиция скрывает перспективу духовного роста человека, его самостроительства, указывая на заранее приготовленный масштаб его Я. Я же должно быть «открыто» самим человеком, но не иначе как посредством других.

(1) Чандракирти. Буддийское учение о Пустоте. Введение в мадхьямику. М., 2009. С. 269.

(2) Duerlinger J. Indian Buddhist Theories of Persons. N/Y. 2006. P.142–204.

2.3. Ценность «другого» в буддийской системе взаимозависимого всеединства

Поэтому мотивационная потребность в другом занимает высшие ярусы в структуре духовного мира буддизма. Только в другом или в других проявляется ценность Я. Здесь значима доминанта на другого как важнейший фактор в самоопределении Я, потому что оно, взятое в качестве самого по себе, в сфере автономности, – не полное, не завершённое и во многом ещё только потенциальное, и потому это я должно стремиться найти другого, чтобы в нём обнаружить, раскрыть свое я и довести его до полной актуализации. Поэтому можно сказать, что персональное Я возможно лишь через совокупность трансперсональных отношений, в которые помещены действия личности. Для актуализации своего индивидуального, личностного бытия индивиду нужно непрерывно вступать и активизировать энергию трансперсональных взаимодействий с целью приобретения все больших и больших кармических заслуг, накапливая багаж добрых дел. Человек, находясь в профанном мире, полным повседневных и мелочных забот, знает, что его социальный статус и гарантия свободы измеряется обилием социальных связей, а своим деятельным со-участием в помощи других он включен в число клиентов в распространении энергии каруны. Это даёт основание в формировании следующей потребности – потребности в харизме с целью расширения её до покровительственного статуса в социальной иерархии.

Эта расширяющаяся вселенная «патрон-клиентных» отношений социума с полным основанием относится и к самому государству, функция которого сосредоточена не на самом производстве материальных благ, а на их распределении. Чем большее число клиентов попадает в эту функцию распределения, тем справедливее и нравственно чище становятся субъекты государственного управления. Сам принцип непрерывного нарастания дхармического производства уравнивается принципом производства социальных связей как гаранта здорового нравственного климата здесь-и-теперь существующего социума.

Буддийская идеология в корне не принимает ту идеологию, которую условно можно назвать идеологией без человеческих отношений, которая на первое место поставила сначала «атом-индивида», а потом заменила его «атомом-вещью», расширив лишь до «атома-общества», где автономизация самостоятельных начал доминирует над другими. Здоровая свежесть буддизма в современном мире как раз и проявляется в том, что на место расщепляющих тенденций он стремится поставить ценность взаимосвязи отношений. «Не человек живет,- акцентирует Икэгути Экан,- а человеку дают жить. По-

няя это, уже невозможно стремиться только к собственному счастью, не думая о других»⁽¹⁾.

Потребность в высшем смысле жизни, Абсолюте опредмечена в буддизме потребностью в иерархической зависимости. Чувство иерархии – важнейший показатель социального движения потенциальной личности. Личность не завершена, но она наполнена энергичным стремлением завершить себя в других, в них найти свое смысловое личное присутствие в мире. Человек уходит, но его личное бытие ощущается во всем, что его окружало; – во всех и в каждом в отдельности, с кем он общался непосредственно или опосредованно – все обнаруживают действие его личностного уникального присутствия – бытие его Личности. И каждый последующий шаг тех, кто ощутил на себе его прикосновение, есть шаг не одинокого человека, вступившего в социальную бездну, а шаг сообщительный, совместный и потому, надежный и уверенный.

Трансперсональная «другодоминантность» буддийских социальных связей создаёт то диадическое ядро, которое аккумулирует в себе энергию интимно сакрального, направляя её как в вертикаль «патрон-клиентного» отношения, так и на поиск нового Другого, тем самым втягивая в орбиту духовного космоса всё новых и новых агентов диалогического общения. Таким образом, интеллектуальная Сеть буддийского диалогического общения всё время расширяет своё творческое пространство и наращивает число личностного участия в этом мировом транскультурном пространстве⁽²⁾.

(1) Икэгүти Э. Подвижник огня. М., 1996. С. 259. Социальная детерминация не исключает, а предполагает уникальное, личностное начало в бытии. «Эта теория особым образом показывает безусловную ценность и святость каждого индивидуума, безотносительно к нашим видимым успехам или видимым всем поражениям, величю или падению»,- заключает современный исследователь буддийского гуманизма. См.: Икеда Д. Верить в человека. СПб., 2004. С. 233.

(2) См.: Коллинз Р. Социология философии. Глобальная теория интеллектуальных изменений. Новосибирск, 2002. С. 507–512. К сожалению, следует отметить, что фундаментальное, «глобальное» и во многом «прорывное», исследование Р. Коллинза содержит «родимые пятна» европоцентрической традиции историко-философских концептов, исключающих значение русской философской мысли в развитии личностных, экзистенциальных, антропологических и антропокосмических аспектов мировой философской мысли. Осознанная или же неосознаваемая элиминация русского фрагмента мировой ноосферы по сути не может претендовать на глобальность.

Раздел 3.

Вариативность «природы» человека

3.1. Бытие человека: от приоритета предметности к приоритету энергийности

Овеществленность сознания означает известную инверсию, когда в нем «на место вещи становится человек, на место человека – вещь». Это оборачивание (метаморфоз идентичности) человека в ценностном сознании связано с тем, что общественные отношения прикрыты вещной оболочкой. Человек – предметное существо, его бытие, отношения к миру, к другому человеку опосредовано «метой», культурой. Его ценностное сознание как выражение этих отношений, соответственно, тоже предметно. Культурная мета, форма отношений, являясь, вместе с тем, и вещью, может заслонить для осознания сами живые отношения живых людей, сконцентрировать энергию их захваченности («вожделения», любви) миром на символе (знаке) как вещи. Такое ценностное фокусирование жизненной энергии (деятельной способности) на самом теле символа (знака) является социокультурно обусловленным фетишизмом. Предметность сознания чревата возможностью его овеществления, фетишизацией символа (знака).

Если придерживаться культуроцентристской версии происхождения человека и его сознания, то проблески сознания предчеловека возникают именно с того момента, когда элементарно обработанная биотически нейтральная (абиотическая) вещь начинает систематически привлекать внимание становящегося человека. Обусловленное групповым эффектом, усилиями становящегося социума систематическое сосредоточение внимания на неживой вещи (например, на обрабатываемом камне) во внешнем мире поднимает человека над предметами биотической инстинктивной захваченности, а во внутреннем формирующемся мире – над самими инстинктами. Неживая обрабатываемая вещь, таким образом, оказывается основой трансцендирования инстинктивного бытия предчеловека и рефлексии над этим бытием. Она знаменует собой дистанцирование предсознания возникающего человека от безраздельной поглощенности живой природой. Внимание к биотически нейтральной вещи задает дистанцию человека в отношении жесткой зашоренности становящегося сознания только биотически значимым содержанием мира, что доминирует в жизни животного. Человек открывается для универсального (сознающего) отношения к миру, возникает «просвет».

Излагаемая здесь логика становления человека близка концепции зарождения «элементарной социальной связи» В. И. Плотникова. Вместе с тем, эта концепция содержит некоторые до определенного времени неявные ходы мысли, которые могут быть эксплицированы следующими рассуждениями.

Развитие цивилизации закрепляет, усиливает и систематически воспроизводит во все более расширяющемся масштабе это удаление человека от непосредственно природного, биотического, инстинктивного бытия. Соответственно, сознание, его ценностная составляющая формируется под мощным влиянием абиотического содержания культуры. Неживой культурно сформированный предмет (вещь) может выступать и часто в реальной истории людей выступает предметом ценностно обусловленной групповой или персональной идентификации и может стать предметом раздора, ссоры, войны, приводящих к гибели живых людей. Фетишистское идентифицирование с неживым вещным бытием как ценностью оказывается предельной культурно обусловленной основой истребления «неценного» живого человеческого бытия. У этого чудовищного извращения бесконечное множество форм проявления. Например, денежный эквивалент может фокусировать на себе энергию ценностного сознания людей до такой степени, что «люди гибнут за металл». Преступления против жизни и здоровья человека, связанные с корыстными мотивами, являющиеся неотъемлемой чертой нашей повседневности, говорят о том, что проблема преодоления овеществленности сознания и самосознания не потеряла актуальности.

Насущным является онтологическое обоснование перспектив развития сознания, как с его предметной, так и энергийной стороны. Понятно, что подобно тому, как неживая вещь, будучи предметом систематического внимания, обеспечила, в конечном счете, освобождение от инстинктивного регулирования жизни и переход к ее сознательной регуляции, проблема овеществленности сознания современного человека может быть решена на пути поисков такой предметной основы, которая бы выполнила роль «отрицания отрицания» теперь уже по отношению к цивилизационному преобладанию идентификации человека с неживой вещью. Людям предстоит вернуться к доминирующему преобладанию своей идентичности с живым человеческим бытием, сохраняя при этом завоевание их культурного становления – разумную дистанцию сознания и самосознания по отношению к инстинктивному бытию. Проблема заключается в том, чтобы обнаружить реальное возникновение значащего случая (основы, примера, эталона) радикального преодоления овеществлен-

ности сознания и взять его в качестве основания культивирования, воспроизводства. Наш подход, опирающийся на идею обратной зависимости предметной и энергийной сторон сознания, позволяет концептуально, методологически реконструировать этот случай в его основных чертах.

«Здесь Родос, здесь и прыгай!» Основа, на которой может свершиться такое преодоление, должна трансцендировать, выводить за любую предметную ценность, любое ценностное отношение, она может представлять собой с предметно значимой стороны только не-ценность. Отрицательность по отношению к биотическому (живому) была в процессе становления человека у абиотического (неживого). Теперь отрицательность (негация) возникает уже по отношению к доминированию абиотического в ценностном сознании (по отношению к ценностной персональной идентичности человека с вещью). Основа, выводящая за овеществленное ценностное сознание, должна быть с предметной стороны таким предметным «пустяком», который бы олицетворял абсолютную ценностную не значимость, ценностную нейтральность. В то же время, эта основа оживотворяющей и обновляющей персональной идентичности не может не быть живым реальным человеком, с которым совпадает (идентичен) ценностно-незначимый предметный «пустяк». С ценностной точки зрения абсолютным предметным «пустяком» является то, что по-русски обозначается словами «ничто», «нетость», «просто не». Когда Сократ («олицетворенная философия») говорит «я знаю только то, что ничего не знаю, но другие не знают и этого», он, думается, утверждает, что знает о роли слова «не» в человеческом бытии. А его даймонион как раз и есть это неопределенное «не», которое, отговаривая от какого-нибудь поступка, ничего определенного не советует. Сократ, реальный живой человек, историческая личность совпадает (идентичен) в пределе со своим даймонионом, с ценностно нейтральным предметным «пустяком», с «просто не» (Гегель). Это предметный «пустяк» (даймонион), являющийся, по сути, действительным философским именем Сократа. Он приостанавливает энергию Эроса (вожделения, захваченности, увлеченности чем-либо, любви) человека. Он создает внутреннюю предметную «плотину» для нее, «задерживает вождение», отделяя энергию любви от какого-то бы ни было определенного предмета, и, в силу своей предельной предметной «пустяковости», зачастую не позволяет человеку обнаружить прикованность всей полноты ее энергии к себе. Между тем, именно с этого слова, с усвоения его значимости начинается сознательный самоконтроль личности, «культурный человек – тот, кто может сказать себе «нет»».

Крайне показательным является заявление Сократа о том, что он, будучи во многом несведущим, является непревзойденный знатоком одной «совсем небольшой» науки – науки любви. Сократ в беседах с людьми посредством философского ничтожения предметной составляющей сознания (того, что мы любим) выдвинул на первый план энергичную составляющую: то, что мы любим. Любим, прежде всего, вообще, «универсально» (П. Тейяр де Шарден), что и является ценностно-образующим основанием предметного сознания. Открытие собеседником Сократа этого обстоятельства выступает моментом его духовного рождения как цели майевтики. После этого духовного рождения все частные предметно определенные «любви» взвешены в эфире этой универсальной, предметно не-определенной энергии любви, т. е. духа. Последующее развитие философски рефлектирующего сознания, так или иначе, конституировалось этим найденным при возникновении философии основанием. В нашу эпоху – эпоху, возможно, «нового «осевого времени»» – требуется довести концепцию основания до предельной ясности.

Современное ценностное сознание в перспективе своего развития неизбежно становится аксиологическим, погоня за ценностями сменяется погоней за с-мыслом (В. И. Плотников), т.е., – за со-бытием предельных любви и мысли (ноосфера). Аксиологическое отношение предполагает в качестве основания согласия опирающуюся на универсальную любовь рефлексию над любой ценностью, претендующей захватить сознание человека. Эталонное «не», объективно совпавшее (идентифицированное) в качестве имени с человеком, – мифологическая основа грядущего преодоления овеществленности ценностного сознания.

Эталонные, культурные формы (указывающие на мир культурные средства), которые участвуют в формировании, как чувственного образа мира, так и абстрактного мышления, осваиваются индивидуальным человеком в ходе его образования («образовывания», «приобщения к образу»), а возникают в ходе исторического развития всего человечества как фиксированные указатели, выделенные и воспроизводимые формы отношений человека к миру. Любой указатель отсылает к «другому», на которое он указывает, поэтому только рассмотрение совместного бытия указателя и указываемого фиксирует (для человека) само бытие чего бы то ни было. В бытии чувственного сознания, в чувственной мыслительной форме (восприятии, представлении) существуют два полюса: внешняя вещь и культурный эталон, с которым она соотносится. Полюс внешней вещи – это полюс единичности чувственного образа (чувственной мыслительной фор-

мы), полюс культурного эталона – это полюс всеобщности. Общность (всеобщность) указывающего культурного эталона – результат «миллиардноразового повторения» найденных отдельным человеком фигур практического действия людей с миром на протяжении их истории. Из этого следует, что «живая жизнь» человека, его переживание бытия мира пульсирует между названными двумя полюсами мыслительной формы, являясь либо более частной, либо более общей. Все внешние чувства человека, свидетельствующие о чувственном бытии, опосредованы культурными эталонами. Эта же зависимость характерна для возникновения и бытия внутренних чувств, опосредованных эталонными образами культуры данного народа (бытие образов «прекрасного», «возвышенного», «доброего» и т.д.). Тем более, это характерно для абстрактного мышления, которое опосредовано исторически выработанным языком (словом, речью).

Осознание бытия уже на уровне материального мира, таким образом, указывает на тот факт, что человек, его персональная идентичность живет между двумя полюсами: природой и культурой, полюсом единичного и полюсом общего (в пределе – всеобщего). Наличие общего полюса культуры в человеческом сознании делает человека свободным по отношению к «сущему», к конкретности его непосредственного бытия. И наоборот, наличие полюса единичного в сознании делает бытие человека свободным по отношению к общему полюсу культуры. Персональная идентичность человека – это «бытие – между», «осужденное на свободу».

Культура как универсальная указывающая мета, представляющая человеку мир как предмет («перед метой»), внутренне различена на четыре группы, массива средств (орудия, символы, знаки, предельно универсальные знаки), которые задают человеку соответствующие предметные горизонты (предметности) мира и представляют собой порядки возрастания универсальности предметного бытия человека.

Во всех предметностях развитие их содержательных противоречий проходит стадии тождества-различия, противоположности и собственно противоречия (вплоть до универсальной противоречивости мира – хаоса). Поскольку предметное бытие людей во всех отмеченных уровнях сопряжено с их речью (монолог, диалог), постольку противоречивость мира может предстать, в конечном счете, именно как противоречие, в пределе – хаос речей (энергия). В духовном бытии человека, захваченного целостным миром, в этой связи может возникнуть энергийно – предметный эффект: предельная вспышка индивидуальной жизненной энергии (событие духа), обу-

словенная крайним внутренним накалом борьбы «противо-речей», духовный хаос. Спасаящим от внутренней энергии универсального хаоса, выходом за него является общезначимый философский рынок («скачок») в окончательный порядок, рождаемый самим объективным противоречием, в котором едины все без исключения «противо-речи». Знаки-универсалии («бытие-небытие»), которые выражают предельную (философскую) мыслительную форму, объективно синтезировавшую в себе все предметности, фиксируют не только раздвоение единого в становлении, но и – единство раздвоенного – само «не» как имя единства контрадикторных речей. «Не» – словесная точка поворота к единству мира, предельное конституирующее основание согласия во внутреннем и внешнем бытии людей.

Предметность чувственно-определенного сознания задается чувственно – определенными культурными средствами. Уровень развитости этого сознания сопряжен с уровнем овладения индивидом разнообразием культурно-вещественного опосредования. Предметностью чувственного сознания является орудийно-заданный (орудийно опосредованный) объект, вещи внешнего мира как «сущее». Через символизирующие культурные средства, проходит «эстафета истончения» предметного бытия мыслительных форм, предметной определенности персональной идентичности и нарастания неопределенности энергии переживания этого бытия человеком. Между предметно – определенными витальными, деятельными влечениями одного порядка и витальными, деятельными влечениями, связанными с предметностью другого порядка, существуют рефлексивные «зазоры». «Истончение» предметности, нарастающая утрата бытийной определенности, универсализация продолжается в символическом сознании человека, в котором «эталонирующей» инстанцией выступают символы. Эта предметность сопряжена с фокусированием значительно большей жизненной энергии (деятельной способности) человеческого индивида, поскольку задействует его витальные влечения универсальностью более высокого порядка, чем это делают другие чувственные созерцания. Мы трактуем символ как схематическое изображение (образ, представление) предмета, которое сохраняет свою чувственную похожесть на предмет даже в самой абстрактной форме. Символ трактуется нами в «восходящем» и «нисходящем» значении. Сущность знака – в чистом указании, а сущность символа – в чистом представительстве (Г-Г. Гадамер). Предметность, задающуюся символом, условно назовем предметностью-2 (П²), в отличие от предметности орудийно-опосредованного вещественно-чувственного сознания, которая, соответственно, вы-

ступает предметностью-1 (П¹). Переход сознания от символа к знаку как «эталонирующей» инстанции связан с тем, что на место образа становится, прежде всего, слово. Знак утрачивает чувственную похожесть на предмет, который подвергается обозначению. Предмет становится в этом смысле «сверхчувственным» и выводит сознание человека и его персональную идентичность на уровень предметности-3 (П³). «Продуктивная память производит, следовательно, соединение созерцания с представлением, и притом свободное соединение, в котором прежнее отношение, когда в основе представления лежало созерцание, перевернуто. В этом соединении, осуществляемом продуктивной памятью, чувственное наличное бытие не имеет само по себе никакого значения, оно имеет здесь только то значение, каким его наделяет дух – (подчеркнуто мной – А. Б.)»⁽¹⁾. Как видим, Гегель отмечает два направления движения по предметным слоям бытия: восходящее и нисходящее. От созерцания к представлению – восходящее направление, и от духа к представлению – нисходящее.

Гегель подводит читателя к процессу разрыва сознания с образом через слово: «Конкретное представление по сути дела превращается словом – знаком в нечто безобразное, отождествляемое со знаком». «Образ умерщвляют, и слово заменяет собой образ»⁽²⁾. Слово (речь) очищает предметное бытие персональной идентичности человека от чувственного материала, от образов и вместе с тем гипертрофированно выделяется для человека среди явлений мира, поскольку замыкает на себя совместное переживание бытия мира, делает свою «мимолетность», воздушность, пластичность его наиболее адекватной формой обнаружения. «Чистота» совместного переживания бытия как идеализированной энергии обусловлена уровнем абстрактности общего (всеобщего) полюса мыслительной формы. Знак, порывающий со всякой аналогией, со всякой похожестью на предмет, доводит бытие персональной идентичности до качества «несмешанности» с миром (о ней по отношению к «уму» говорил, например, Анаксагор), до отделенности от мира («мудрое от всего отделено» – Гераклит).

Соответственно, изменяется и качество связанности жизненной энергии влечений (любви) человеческого индивида. Ее предметность становится «сверхчувственной», неопределенность энергии мыслительной формы вновь возрастает. Таким образом, выход персональ-

(1) Гегель Г. В. Ф. *Философская пропедевтика*// Гегель Г. В. Ф. *Работы разных лет в 2-х томах. Т.2.* – М.: Мысль, 1971. С. 191.

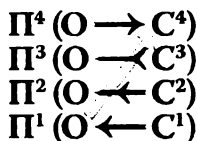
(2) Гегель Г. В. Ф. *Философская пропедевтика*// Гегель Г. В. Ф. *Работы разных лет в 2-х томах. Т.2.* – М.: Мысль, 1971. С. 192.

ной идентичности человека в сверхчувственную сферу мы связываем с переходом от символа к знаку как культурно эталонирующей инстанции. Знак утрачивает чувственную похожесть на предмет, который подвергается обозначению, и выводит идентичность человека на уровень бытия предметности-3 (Γ^3). На этом пути предметность персональной идентичности вбирает в себя противоречивость бытия человека в знаковом мире. Противоречивость мира осуществляет в сфере сознания человека предметную универсализацию, которая схватывается человеком с помощью все более отвлеченных средств. Это необходимо для удержания нерушимости бытия. Логика «истончения» предметности не останавливается и на абстрактной определенности знаково-информационного поля, она ведет к постановке вопроса о предельных границах этого поля и попытке эти границы обнаружить. Есть ли среди всех знаков такой знак, который, оставаясь знаком, не означал бы более никакой предметности, был бы непредметен по предмету? Предметом его являлась бы «непредметность». В соответствие с этим обстоятельством универсализируется, с одной стороны, предметность базы рефлексии, размышления человека над бытием его жизненного мира, с другой стороны, возрастает неопределенность и фокусированность интенций его сознания, «энергичность» последнего. «Исчезающая предметность» (К. Ясперс), рассматриваемая как тенденция противоречивого развития, связанная с универсализацией социокультурных средств отношения к миру, присуща каждой исследуемой предметности, имеющей свою противоречивость. Она характеризует собой предел исчерпания определенности той или иной предметности. Исчерпание определенности бытия всех предметностей вместе с их составляющими выражается предметностью-4 (Γ^4).

Человек в его персональной идентичности относится к перечисленным предметностям мира не нейтрально, он в них заинтересован, захвачен, «вождедеет» их, потому что они составляют предметную основу его бытия и его идентичности. Если мы не задумываемся над словами, с помощью которых мы выражаем наше заинтересованное (идентифицирующее) отношение к миру, то язык выдает самую глубинную тайну бытия словом «люблю». Чем выше персональная идентичность человека поднимается по уровням своего предметного противоречивого бытия, чем меньше становится его зависимость от бытия объекта, от полюса единичности, тем больше становится зависимость его идентичности от бытия средства, от культурной формы, от полюса общего. Отсюда следует, что идентифицирующая предметно противоречивая энергия любви человека в принципе мо-

3.1. Бытие человека: от предметности к энергичности

жет развиваться (возвышаться, сублимировать) от поглощенности бытием предметности-1, т. е. конкретной (единичной) жизненной ситуацией, до поглощенности предметностью-4, абстрактной всеобщей значимостью идеализированного указателя, идеала. Соответственно, возможно и осознание предельно предметной идентичности бытия человеческого «я» с философской универсалией, в которой человек становится идентичным неравенству самому себе. Его «я» становится в точке предметности-4 идентичным небытию себя как частного, разнородного, противоречивого сущего, т.е., тождественным единственной в данный момент предметной определенности слова «не», которое фокусирует энергию его любви к миру в нераздельное единство. «Не» как предельная безотносительная мысль выводит любящее бытийное переживание мира человеком за любую его противоречивость (в пределе – антагонизм, хаос) и становится предельно любящей мыслью, идеалом, вестью о любви, во что бы то ни стало, независимо от бытия любой предметной определенности. Старинная эллинская мудрость «Познай (узнай) себя и ты познаешь (узнаешь) мир» предполагает эту предметную идентичность человеческого «я» с «не» как с точкой поворота человека к миру в целом, к универсуму. Само по себе это слово значимо именно только как бытийная точка поворота ко всему, к универсуму. Но поскольку без него (без слова «не», «нетость») человек не может преодолеть противоречивого предметного содержания и выйти к идеалу согласия («мир да любовь»), постольку оно должно быть осознанно и с положительной предметной стороны, со стороны его бытия как Слова вообще. Человека всегда влечет будущее, которое является бытием «еще-не» (Э. Блох), которое еще только слово «не», единственная предметность, фокусирующая всю энергию его устремленности в будущее.



Строение предметного бытия
как основания возвышения энергичности
и персональной идентичности человека

На месте острия всех четырех стрелок предполагается человеческое «я», идентифицирующая устремленность которого показана направленностью каждой стрелки. Острие стрелок на уровнях P^2 , P^3 все больше отодвигаются от объекта (O), внешней и внутренней природы. Это отодвигание выражает нарастание независимости,

свободы человека от природных, социальных, речевых определенностей предметных мыслительных форм. На уровне предметности-4 (П⁴) острое стрелки поворачивается в обратную сторону, к предельно универсальному «апофатическому» культурному средству, к слову «не» («нетости»), как точке персональной идентичности человека с бытием как таковым, с миром вообще, с единством его бесконечного многообразия. Диагональная стрелка изображает возвышение энергии любви от захваченности чувственно-предметным миром (П¹): «Мы любим плоть, и цвет ее и запах» (А. Блок) до захваченности идеалом энергии универсальной любви: «Любовь, что движет солнце и светила» (Д. Алигьери), любви как таковой, вообще (П⁴). Эта сублимация (возвышение) выступает существенной предпосылкой бытия человека и возрастания порядков универсальности его персональной идентичности. Диагональную стрелку можно трактовать как «вид сбоку», а ее «вид спереди» предстает как кольцо предметностей, по которым выходит за универсум с помощью предельного слова персональная идентичность человека и затем как целостное бытие нисходит в универсум в обратном порядке предметностей.

Только с помощью универсалий «небытие» и «бытие» человек получает предельное, предметное отношение к миру, идентичность с ним и универсальным образом может пережить энергию связи всего со всем в мире, энергию Эроса как такового. Основательную разработку проблемы преобразования Эроса в интересующем нас ключе бытия предприняли в свое время русские философы А. Ф. Лосев («Эрос у Платона»), Б. П. Вышеславцев («Этика преображенного Эроса»). Последний отмечает, что З. Фрейд, который внес фундаментальный вклад в рассматриваемую проблему, скорее, строит свое учение не на идее сублимации (возвышения) энергии любви, а на профанации бытия платоновского Эроса. Впрочем, известно, что точка зрения самого З. Фрейда претерпела трансформацию, а К.-Г. Юнг, Э. Фромм и другие его последователи по-своему эволюционировали в сторону по-платоновски интерпретированного бытия Эроса. Тенденция развития бытия индивидуальности современного человека с позиций концепции предметностей человеческой жизни и его сознания предполагает, что сублимация (возвышение) энергии универсальной любви все более выходит за гетерогенное (разнородное) бытие цивилизации и возникает проблема новой меры, всемирного бытийного ориентира и предельной точки бытия персональной идентичности. Ясно, что подобно тому, как золото в свое время стало всеобщим указателем, эквивалентом, мерой стоимости, фетишистски овеществив энергию универсальной любви капиталистически

3.2. Исторические формы развития противоречия «человек–мир»

развивающегося человечества, новая бытийная, предметная мера с необходимостью выразит современную сублимированную энергию универсальной любви.

Думается, ничего из предпочтительных предметностей прошлого мира не в состоянии уже адекватно выразить собой универсум энергии жизненных влечений (любви) и бытие персональной идентичности современного человека. На первый план при современной идентификации выходит бытие стандартов потребления, которые стремительно преодолеваются, трансформируются во все более развитые. Идет конкуренция этих внешне – предметных мер идентичности, стандартов потребления («брендов») и соответственно человек попадает в лабиринт персональных идентичностей. Не в полной мере осознана тщетность усилий в этом направлении и люди по-прежнему пытаются расширить свое бытие в этих предметностях до масштабов универсума, т. е. идти путем предметных крайностей в развитии персональной идентичности, дать духу неадекватную предметную форму. Между тем, в наше время критическому осмыслению и преодолению следует подвергнуть сам приоритет предметной стороны бытия человека.

3.2. Исторические формы развития противоречия «человек–мир» в духовной деятельности

Ждали Годо, а пришел Маркс. Пришел и каким-то странным образом, руководствуясь какими-то до конца не ясными мотивами, взял и объединил материалистическую философию, политэкономия и социалистическую теорию. В результате такого рода «скрещивания» появилась «выкованная из одного куска стали» революционная теория пролетариата. Потом, что-то изменилось в человеческой истории и эта «теория» потеряла свою революционную актуальность и перешла в разряд обыденного академического знания. Все это так – реальная история людей, казалось бы, расставила все по местам в этом странном и запутанном деле. Однако же и сегодня мы напрямую сталкиваемся с рядом проблем нашего духовного и практического развития, которые отнюдь не сегодня возникли, и которые впервые попытался решить Маркс. Решал он их так, как позволяли ему исторические условия того времени. Но, поскольку он был первый, то в относительно незамутненном разными историческими обстоятельствами виде, ему удалось в генетически-исходной и, в этом смысле, достаточно «чистой» форме, воссоздать некоторый «атом», «первоначало» развития новой истории человеческого духа и практики его исторической материализации. С нашей коллективной

помощью и в угоду привходящим историческим обстоятельствам, марксизм канонизировал «триединство» обновленного человеческого духа и окончательно и бесповоротно закрепил за ним статус революционного субъекта оживляющего с помощью идеологических заклинаний столь же революционного практического субъекта. В результате Маркс покинул марксизм.

Для нас, громогласно восседающих сегодня на пепелище марксистского тоталитаризма, как и для всех иных очевидно ясно, что марксизм как теория и практика всепобеждающих побед остался в прошлом. Но, что-то в нем есть такое, что не только живо сегодня, но и раздвигает границы будущего. Это «что-то» – конкретно-исторический опыт Маркса по решению двух взаимосвязанных проблем, которые с тех давних времен абсолютно не потеряли своей актуальности. Более того, по ходу истории их значимость только возрастает.

Так случилось, что Маркс был вынужден искать ответы на не им поставленные вопросы: как, на каких основаниях можно воссоздать разрушаемую отчуждением целостность духовной деятельности человека и обеспечить тем самым качественное обновление логики ее исторического развития; каким путем и с помощью каких средств можно преодолеть отчуждение духовной деятельности от практической и воссоздать их обновленное историческое тождество? В каждой из этих проблем есть всеобщее и особенное историческое содержание. Нельзя их разорвать, но и свести одно к другому невозможно. Невозможно! Но, марксизму это удалось. Он просто вытеснил «всеобщее» содержание тех исторических проблем, которые в конце предыстории оказались на авансцене человеческой истории. Он оставил лишь то, что он оставил. И это нечто пролетарское умерло вместе с ним.

На понятном нам «марксистском» языке проблема целостности духовной деятельности была сформулирована Марксом адекватно для того времени как проблема единства философии, политэкономии и теории социализма. Забегая несколько вперед, замечу, что в особенной форме эта проблема отражала некое существенное напряжение в развитии духовной деятельности как таковой и выражала необходимость воссоединения в единое целое на новых исторических началах «расчлененного» посредством отчуждения на «составные части» духовного производства (философии), познания (политэкономии) и духовного труда (социализма). Столь же адекватно и в такой же конкретно исторической форме Маркс сформулировал и вторую, интересующую нас проблему – проблему возвращения духовной де-

тельности в породившее ее лоно практики и обновление с помощью их универсального тождества логики развития целостного исторического мира. Если перевести и эту проблему на язык марксизма, то она будет звучать следующим образом: как, на каких основаниях можно соединить революционную практику и революционную теорию пролетариата?

В данной статье меня не будет интересовать ни марксизм, ни Маркс. И если я сейчас о них вспомнил, то исключительно потому, что мне интересна та «точка» в истории, те проблемы, которые в этой точке оказались в запредельной форме сконцентрированы, которые сделали ее началом большого исторического взрыва, началом развития новой истории, как человеческого духа, так и практического дела. И интересна мне эта историческая «точка» не в своем будущем развитии вплоть до полной и окончательной победы советского тоталитаризма, а совсем даже наоборот – как закономерный и естественный «конец» предшествующей истории. До марксизма и Маркса, оказывается, тоже была история и именно ее «логические» проблемы они сообща решали, также как, впрочем, и проблемы выхода из нее. Вот эта – «предшествующая история», а также особая логика ее практического и духовного самообоснования и будет предметом нашего исследования в данной статье. Если мы сумеем эту логику адекватно теоретически реконструировать, может быть, тогда мы сможем понять и оценить тот духовный подвиг, который от имени и по поручению отнюдь не пролетариата, совершил Маркс, показав нам всем как можно и нужно решать глубоко метафизические проблемы человеческой истории.

Духовное и практическое бытие человека. В философии хорошо известно, хотя и недостаточно концептуально осмыслено, что противоположностью идеального является материальное. Противоположностью чего, в таком случае, является духовное? Духовное очень тесно и непосредственно связано с практикой человека, но его действительной онтологической основой является, на наш взгляд, целостный исторический мир, в котором для человеческого духа нет никаких тайн и запретных тем. Духовное погружается в этот мир, превращая тем самым сознание человека в универсальную силу исторического развития, в двух конкретно-всеобщих формах: бытийных и рефлексивных. С их помощью, с одной стороны, оно обеспечивает становление конкретного тождества истории и сознания, с другой стороны, оказывается необходимым и достаточным, относительно независимым условием исторического самоопределения осознанной практической деятельности человека. В истории фило-

софии это противоречие всегда рассматривалось как субстанциональное противоречие развитие духовного – как противоречие духа и души. Возникает закономерный вопрос, что же в таком случае является действительной противоположностью духовного, духа и души — история или практика?

Если на этот вопрос отвечать кратко, то можно сказать следующее: противоположностью духовного может быть только историческое развитие практики.

Воссоединив дух и душу, человек создает богатый и многокрасочный образ целостного исторического мира. Единство истины (тождества бытия и мышления), добра (тождества человека и человека) и красоты (тождества человека с самим собой и с миром) превращает «имя человеческое» в смысл бытия, а человека возвышает до понимания сути исторического мира. С помощью истины, добра и красоты духовное становится действительным началом и источником развития мира человека посредством не уничтожения бездуховного, а утверждения такой формы целостного бытия исторического мира, которая является предельной основой и универсальной рефлексивной структурой его системного движения. Возвышая историю до практики, духовное опосредует превращение практического в системное качество исторического мира. Одухотворяя практику светом истины, добра и красоты, дух человеческий и душа человека «погружаются» в онтологические основания бытия, диалектически взаимопроникают, обогащая и возвышая друг друга, при этом реальный смысл их совокупного бытия становится смыслом жизни каждого человека.

Духовное «открывает» сознанию безграничный мир исторического развития практики и полагает сознание человека в качестве важнейшей и системообразующей константы практического обоснования истории. Духовное «открывает» не только исторический мир сознанию, но и исторический мир сознания — практически действующему человеку. Оно опосредует историческое развитие практики, становление человека субъектом практической деятельности и характеризует способность человека быть самим собой, отражая внутреннюю логику исторического самообоснования его универсально-предметного и уникально-смыслового бытия. Духовное единство людей — это единство не только одинаково понимающих мир, но и болеющих душой за него. Оно возникает там, где происходит практическое самообоснование исторического процесса, где мир и человек взаимодействуют между собой как практически равноправные партнеры. Тем самым, духовное превращает целостный

3.2. Исторические формы развития противоречия «человек–мир»

мир в меру саморазвития человеческого сознания. В этом смысле оно существует относительно независимо от практики и в большей степени связано с реальным историческим процессом — формами и способами исторического самоопределения человека в мире. Духовное как бы «замыкает» человеческое сознание на себя, «объединяет» в конкретное тождество его «бытийность» и «рефлексивность», что является одним из важнейших условий самоопределения человека в мире. С другой стороны, оно является и универсальным способом самообоснования мира в системе идеальных отношений человеческого сознания. «Представляя» историю в формах осознанного бытия, духовное с необходимостью полагает пределы мира в качестве границ сознания. Но поскольку пределы мира практически обоснованы, постольку и границы сознания обозначены практически. Различие практики и «духа — души» проявляется, таким образом, в том, что духовное рефлексивно «открывает-закрывает» исторический мир сознания, а практика — «продельвает» то же самое, но не рефлексивно, а бытийно, созидая, в конечном итоге, континуум исторических форм развития осознанного бытия человека.

Виды духовной деятельности: познание, духовное производство, духовный труд. Системообразующим началом и основополагающим принципом метафизики сознания (взаимодействия практической и духовной деятельности) является диалектическое единство деятельности, общественных отношений и, собственно, сознания. Их взаимосвязь опосредует процесс исторического самоопределения сознания, логику исторического и практического обоснования деятельной природы духовного.

Духовная деятельность является не чем иным, как деятельностью самого сознания, суть которой — в отражении объективной реальности. Она осуществляется в определенных общественных условиях, которые сами по себе ее не порождают, но являются необходимыми предпосылками ее осуществления. Данный вид духовной деятельности мы традиционно называем познанием. Являясь источником развития сознания, познавательная деятельность «не исчезает» в многообразии произведенных продуктов — разнообразных систем знания. Она воспроизводится и обновляется в нем, что в конечном итоге приводит к появлению специфической духовной деятельности, которую большинство исследователей определяют как духовное производство. Мы считаем, что духовное производство особым образом связывает деятельность сознания и сознание, опосредуя их связь своеобразными системами идеальных отношений. В результате деятельность сознания становится осознанной, сознание — способным

создавать собственные формы развития. Особую роль в процессе развития духовного производства выполняют общественные отношения, которые являются не просто условиями осуществления осознанной деятельности сознания, но универсальной формой обновления этой деятельности. Духовное производство оказывается производством сознания в определенной общественной форме. Оно не является, как познание, источником деятельности сознания, но играет роль своеобразной меры развития его качественной природы.

Еще одним важнейшим видом духовной деятельности, выступающим в качестве предельного основания развития сознания, является духовный труд. Понятие «духовный труд» самое туманное среди тех, которые фиксируют и объясняют взаимосвязь сознания и духовной деятельности. Его, по нашему мнению, следует отличать от понятий «самосознание» и «рефлексия», которые в последнее время очень часто используются для определения сущности процесса «погружения» деятельности сознания в собственные основания развития. Самосознание «обращено» к деятельности сознания, но в нем оно выделяет лишь те элементы, структуры, генетические и системные связи, которые характеризуют собственно сознание, рефлексия же, напротив, — обращается к соответствующим формам и способам деятельности сознания и фиксирует собственно деятельностьную составляющую сознания. В отличие от самосознания и рефлексии духовный труд представляет собой специфическую форму исторического самоопределения деятельной сущности сознания и способ превращения ее в предельное основание развития целостного духовного мира человека. Осуществляется этот процесс посредством сознательной деятельности над деятельностью сознания. В результате духовного труда общественные формы сознания становятся логикой отражения, превращаются в систему идеальных (общественных) отношений сознания и оснований его развития. Духовный труд (сознательная деятельность сознания над деятельностью сознания) — это способ изменения осознанного отражения мира в соответствии с логикой исторического и практического самоопределения сознания.

Одним из важнейших критериев различия познания, духовного труда и духовного производства является функция, которую они выполняют во взаимоотношении практической и духовной деятельности. Познавательная деятельность — это способ исторического восхождения от практической к духовной деятельности. Посредством духовного труда целостная духовная деятельность «погружается» в собственные практические основания развития. В форме духовного производства она «возвращается» в реальный мир практическо-

3.2. Исторические формы развития противоречия «человек–мир»

го взаимодействия человека с историей природы и историей людей. Отличаются эти виды духовной деятельности друг от друга и «произведенными» продуктами. Результатом познавательной деятельности является знание. Продуктом духовного производства — общественная форма сознания. Духовный труд суть основание развития единства знания и общественной формы сознания. Он «производит» и воспроизводит идеальные отношения сознания и знания, определяет логику осознанной деятельности сознания.

Познание, духовное производство и духовный труд — субстанциональные виды духовной деятельности. Будучи специфической формой единства сознания, деятельности и общественных отношений, они опосредуют сложную и противоречивую взаимосвязь практической и духовной деятельности. Практика «входит» в постоянно развивающийся и обновляющийся мир духовного посредством исторического самоопределения каждого из выделенных видов духовной деятельности, и, что очень важно, вследствие становления их системной взаимозависимости. Отсюда двойственность существования познания, духовного производства и духовного труда как видов духовной деятельности и форм развития духовного. Отсюда и двойная детерминация процесса развития исторической природы сознания: посредством практической и духовной деятельности.

Возвращаясь вновь к проблеме взаимоотношения практической и духовной составляющей сознания, мы хотели бы заметить, что духовная деятельность любого вида представляет собой специфический способ развития и разрешения противоречия практического и духовного. Но только их единство может быть достаточным основанием для установления действительно диалектических связей между практическим и духовным миром человека.

Противоречие практического и духовного становится не в процессе познания мира или самопознания личности, а на основе и в результате специфического взаимодействия познавательной деятельности, духовного труда и производства. Для того, чтобы оно возникло, развитие целостной природы духовной деятельности должно достигнуть определенного уровня. Воспроизводство же этого противоречия оказывается опосредовано процессом «саморазвития» предельной сущности духовной деятельности, постоянно развивающимся единством познания, духовного производства и труда. Противоречие практического и духовного разрешается, его историческая природа обновляется в процессе становления конкретно-всеобщей меры качественного взаимопроникновения основных видов духовной деятельности. Эта мера и есть своеобразный масштаб развития

единства целостной природы и сущности духовной деятельности, который «задает» конкретно-историческую направленность развития человеческого сознания.

Противоречие практического и духовного осуществляется и развивается лишь тогда, когда целостная природа, сущность и специфическая направленность развития духовной деятельности диалектически взаимопроникают, т. е. тогда, когда становится, воспроизводится и обновляется особая система исторических связей познавательной деятельности, духовного производства и духовного труда.

«Предшествующая история» (предыстория) духовной деятельности. Не претендуя на исключительную полноту исследования, окончательный характер выводов, мы бы хотели в форме теоретической гипотезы зафиксировать некоторые тенденции развития предыстории духовного, роль различных видов духовной деятельности в процессе исторического становления духовного мира человеческой культуры.

В период предыстории духовная деятельность, как и практическая, развивалась по законам отчуждения.

В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» К. Маркса читаем: «Вся история отчуждения и все устранение отчуждения есть не что иное, как история производства абстрактного, т. е. абсолютно-го мышления, логического спекулятивного мышления»⁽¹⁾. Анализируя в «Немецкой идеологии» теоретическое содержание идеалистического понимания истории, Маркс и Энгельс подробно исследовали логическую структуру «идеологического метода», которым пользовались в целях мистификации отношения исторического и духовного мыслители предыстории. Классики марксизма выделили три основных приема «спекулятивного кружения на собственном каблуке:

№ 1. Мысли господствующих индивидов, — притом господствующих в силу эмпирических оснований, при эмпирических условиях и в качестве материальных индивидов, — надо отделить (курсив наш. — В. Л.) от самих этих господствующих индивидов и тем самым признать в истории господство мыслей или иллюзий».

№ 2. В это господство мыслей надо внести некий порядок (курсив наш. — В. Л.), надо доказать существование некоей мистической связи между следующими друг за другом мыслями. Достигается это тем, что они рассматриваются как «самоопределения понятия» (возможно, это потому, что мысли эти действительно связаны друг с другом при посредстве своей эмпирической основы, и еще потому, что, взя-

(1) Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 42, С. 157.

тые только как мысли, они становятся саморазличениями, различиями, которые порождены мышлением).

№ 3. Чтобы устранить мистический вид этого «понятия», определяющего самого себя, его превращают (курсив наш. — В. Л.) в некое лицо — «Самосознание» — или же, чтобы показать себя заправским материалистом, в ряд лиц, являющихся в истории представителями «понятия», — в «мыслящих», в «философов», в идеологов, которых, в свою очередь, определяют как творцов истории, как «совет стражей», как господствующих»⁽¹⁾. С помощью этого метода, который «разлагал», «извращал» и фетишизировал противоречивое единство практики и сознания, идеологи того времени пытались «придать своим мыслям форму всеобщности, изобразить их как единственно разумные, общезначимые»⁽²⁾.

Что делает процесс развития духовной деятельности в условиях «предшествующей истории» исторически непрерывным и целостным? С одной стороны, единое основание — противоречие человека и мира, с другой — все те же универсальные механизмы спекулятивного отчуждения. Имея в виду в первую очередь эти два обстоятельства, мы и рассмотрим вопрос о конкретно-исторических формах развития духовной деятельности в эпоху предистории.

«Спекулятивными» границами развития духовной деятельности в условиях предистории были Миф и Логос.

Миф и Логос — это специфические формы развития деятельности сознания в условиях господства отчуждения. Способы отчуждения самодеятельной природы сознания, извращения и мистификации взаимосвязей деятельности сознания с историческим миром и его практической сущностью. В процессе исторического изменения этих форм происходило отчуждение сознания от реальной практики, превращение мышления в субстанцию и субъект обновления мира. Важнейшим итогом развития единства Мифа и Логоса в условиях предистории было становление «отчужденного образа отчужденного мира», превращение человеческого сознания в спекулятивный субъект — субстанцию мира.

Миф в условиях предистории — это особым образом «одухотворенная» практическая деятельность, важнейший момент развития духовной культуры, отчуждающий человеческое сознание от реальной истории, мистифицирующий их связь; универсальный способ «представленности» исторической действительности мыслящему человеку, граница реальности сознания, которую бытие полагало само-

(1) Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 3. С. 48–49.

(2) Там же. С. 47.

му себе, предел развития духовных сил и ресурсов действительного индивида.

Логос — это духовная деятельность, посредством которой в условиях предьстории происходит самоотчуждение человеческого сознания от его практической сущности. Это универсальная форма «представленности» человека миру, способ его утверждения в историческом мире в качестве необходимого элемента мироздания, та граница, которую полагал миру мыслящий человек, т. е. предел развития мира как осознанного бытия. Миф и Логос возникают как две различные системы детерминации развития человеческого сознания. Миф отчуждает духовную деятельность от практической, а Логос полагает субстанциональность саморазвития духа и производящей его деятельности. В пределах их взаимодействия рождается и развивается спекулятивная природа абстрактного, абсолютного мышления, духовного мира человека предьстории.

Античный тип духовной деятельности: Миф и Логос. Античный Миф возникает как форма тождества человека и исторического мира, способ «представленности» исторической реальности человеческому сознанию. Универсальной формой его развития в античную эпоху было созерцание.

Будучи формой развития мифа, созерцание начиналось с вещи как «единораздельной цельности» и заканчивалось ею же. Исходный и конечный пункт этого процесса «соединяла» деятельность сознания, в рамках которой «чувственно-воспринимаемые вещи были не только законченными фигурами, но еще и непрерывно менялись, т. е. находились в таком сплошном становлении, что часто терялись даже и их четко очерченные границы»⁽¹⁾. Созерцание — не только принцип феноменологического «вещизма», но и «континуальной, текучесущностной или диффузно понятийной функции мышления»⁽²⁾. Таким образом, в античности оно не только отражало мир как целое, но и само существовало как целокупное сознание. В последующей истории исходная мифологическая целостность созерцания была разрушена. Для Канта созерцание, хотя и было чувственной формой познания, но все же априорно данной: «Посредством этой формы созерцания предметы познаются с помощью категорий только как вещи в их явлении, а не такими, каковы они суть сами по себе; без созерцания они вообще не познаются, но, тем не менее, мыслятся; если же не только отвлечься от созерцания, но даже исключить его, то нет оснований полагать, что категории вообще сохраняют какую-либо

(1) Лосев А. Ф. Типы античного мышления // Античность как тип культуры. С. 81.

(2) Там же. С. 83.

3.2. Исторические формы развития противоречия «человек–мир»

связь с объективной реальностью»⁽¹⁾. Гегель достаточно жестко противопоставлял истинное созерцание, которое «схватывает субстанцию предмета во всей ее полноте»⁽²⁾, созерцание как исключительно чувственное сознание. Для марксизма выходом из мифологического круга мистифицирующей реальность философской традиции было обращение к практике — действительному источнику, основанию и критерию истины. Появилась реальная возможность объяснить историческую природу созерцания, однако, к сожалению, вместе с созерцательной философией в марксистской традиции за бортом аналитического исследования оказалось и само созерцание универсальная деятельная способность человеческого сознания.

Для созерцающего человека историческая действительность предстала в формах духовной предметности: Космос, Человек, Истина. Каждая из них особым образом «отождествляла» мир и человека. Космос — универсальная форма развития исторической природы мира и человека. Человек — мера тождества в Космосе природного и божественного.

Истина — способ уравнивания Космоса и Человека в сущности. Античный Миф отождествлял человека и мир в их непосредственной данности. Античный Логос полагал их тождество опосредованно, отчуждая Миф, интеллектуально осваивая умопостигаемый мир. Универсальной формой рефлексивного «разложения» античного Мифа был интеллект — способ «представленности» человека миру, конкретно-всеобщая форма тождества законов развития предельной сущности человеческого бытия и исторического мира.

А. Ф. Лосев, отмечая своеобразие античного мышления, подчеркивал, что его мифологическая форма и суть не оставались неизменными, они постоянно подвергались аналитической разборке и рефлексии. В результате возникал образ не просто чувственно-материального, но умопостигаемого мира, который одновременно существовал и как универсальная форма рефлексии античного мифологического сознания, и как способ его саморазрушения. Если созерцание было связано в основном с развитием феноменологического и континуального типа античного мышления, то интеллект — с изменением диалектического и диалектико-мифологического.

Эти два типа мышления наиболее полно выражали логику рефлексивного самоопределения мифологического сознания в наличных структурах практики и истории. С одной стороны, интеллект

(1) Кант И. Трактаты и письма.— М., 1980. С. 578.

(2) Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: Т. 3. С. 277. Т. 1. С. 156. М., 1970.

соединял «текучесущностный и нетекучеописательный метод»⁽¹⁾ духовного постижения мира, с другой стороны — отрицал их рефлексивную связь и утверждал субстанциональное тождество умопостигаемого мира с самим собой. Более важным, нежели рефлексия над мифом, его интеллектуальная «разборка», является обратный процесс — интеллектуальное самоопределение мифа «во всей своей целостности, т. е. таким, каким он был до рефлексии и вместе с тем таким, каким он стал после»⁽²⁾. Интеллект решает эти проблемы посредством субстанционального отождествления материи и идеи, рационального обоснования мифа, в результате чего он осуществляется в действительности «как предельно обобщенное тождество вещи, способной проводить работу, и той идеальной цели, которую эта работа достигает»⁽³⁾.

Если Миф в формах созерцания полагал абсолютное тождество человека и мира в сознании путем их абсолютного противопоставления в действительности, то Логос посредством интеллектуальной деятельности превращал человека в субъекта духовного творчества, носителя универсальной способности знать мир и делать свое знание необходимым миру, т. е. полагал абсолютное различие мира и человека в сознании путем их отождествления в реальности. Космос, Человек, Истина тождественны в сущности, но они различны как ступени самоутверждения интеллекта в мире. Космос — это целостный мир интеллектуальной деятельности. Человек — его сущность. Истина — всеобщность ее проявления в целостном мироздании человеческого духа.

Античный тип духовной деятельности становится как целое в процессе движения от Мифа к Логосу. В этой направленности его исторического изменения наиболее полно выражена логика формообразования духовной деятельности того времени: становление созерцания, интеллекта, отношений между ними. Сущность же духовной деятельности возникает в результате совершенно обратного процесса: от Логоса к Мифу. Здесь рождается интеллектуальное созерцание — способ универсального постижения духовным практического, форма исторического самоопределения сущности духовного мира человека античной эпохи.

Интеллектуальное созерцание не есть простое, механическое соединение созерцания и интеллекта. Оно становится как форма сущностного снятия их противоречивого единства на специфиче-

(1) Лосев А. Ф. Типы античного мышления // Античность как тип культуры. С. 94.

(2) Там же. С. 97.

(3) Там же. С. 98.

ском предметном и проблемном материале, в процессе движения от Логоса к Мифу. Оно возникает как универсальный способ разрешения ключевого противоречия мироздания между идеей и материей. Данное противоречие не могло быть разрешено ни созерцанием, ни интеллектом в силу того, что они были лишь «частичными» формами проявления целостного сознания античного человека. Только посредством Логоса античный Миф «утверждал», что «нет и не может быть логического различия между идеей вещи и самой вещью»⁽¹⁾. Интеллектуальное созерцание античного человека — это духовный аналог, логическая структура реальной диалектики Мифа.

Забегаю несколько вперед, можно отметить, что в Новое время, в связи с анализом проблемы рефлексии вопросы о различии разума и рассудка, сознания и самосознания, интеллектуальном созерцании вновь оказались в центре внимания философов⁽²⁾. Гегель считал, что «когда созерцание определяется как интеллектуальное, то это может означать лишь мыслящее созерцание»⁽³⁾. Критикуя «философию непосредственного знания» (субъективный идеализм), которая утверждала, что «не только с мыслью о боге, но также в созерцании с представлением о моем теле и внешних вещах неразрывно связано определение их существования»⁽⁴⁾, Гегель подчеркивал, что положение Декарта о неотделимости мыслящего «я» от бытия абсолютно верно, если иметь в виду, что связывающая их простая форма созерцания является формой мышления. А если нет? Кант, по мнению Гегеля, был субъективным идеалистом потому, что в его философии «я» (познающий субъект) доставляет как форму, так и материал сознания: «форму в качестве мыслящего и материал — в качестве ощущающего»⁽⁵⁾, т. е. исходным пунктом критической теории было не мыслящее созерцание, а созерцающее мышление, основанием развития которого был не разум, а опыт. И Кант, и Гегель, в сущности, отождествляли интеллектуальное созерцание исключительно с познавательной деятельностью, что существенно ограничивало продуктивность их поиска и вело, в конечном итоге, к появлению двух прямо противоположных способов объяснения природы данной формы духовной деятельности.

(1) Лосев А. Ф. Античная философия и общественно-исторические формации: Два очерка // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 13.

(2) Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т., Т. 1. М., 1974, С. 277.

(3) Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 1. М., 1974, С. 187.

(4) Там же. С. 189.

(5) Там же. С. 159.

Двигаясь от Логоса к Мифу, интеллектуальное созерцание осваивает собственные основания развития. Превращается в системообразующий вид духовной деятельности. Оно потому выполняет эту функцию, что, во-первых, возникает как граница абсолютного отличия духовного от практического (от Мифа к Логосу) и, во-вторых, делает эту границу мерой абсолютного тождества духовной и практической деятельности (от Логоса к Мифу). Соединяет воедино две различные системы детерминации развития духовной деятельности данного типа: практическое обоснование и духовное самоопределение.

В системе развития духовной деятельности античности интеллектуальное созерцание выполняло двойную функцию. Будучи одним из видов духовной деятельности, оно в то же время являлось основанием самоопределения ее целостной природы. Выражая логику движения от Логоса к Мифу, выступало в качестве универсального способа «погружения» античного сознания в собственные основания развития. Генетическая и системная двойственность существования античной духовной деятельности, вероятно, не случайна. Она выражает логику проникновения механизмов отчуждения в систему развития исторической природы сознания. Созерцание и интеллект устанавливали различные формы тождества человека и мира. Интеллектуальное же созерцание не просто полагало их существенное различие, но буквально разлагало противоречие на абсолютно отличные друг от друга противоположности. Для того чтобы объяснить, почему и как это происходило, необходимо помнить, что созерцание и интеллект устанавливали тождество человека с миром исключительно в сознании. Поэтому, когда интеллектуальное созерцание пыталось синтезировать созерцание и интеллект, оно соединяло то, что не может быть соединено в принципе — тождество человека с миром в сознании и их реальное практическое различие в действительности. В результате такого рода «синтеза» происходило отождествление человека с сознанием, а мира — с исторической реальностью. В результате оказывалось, что человек и мир существуют в двух абсолютно различных «мирах», а интеллектуальное созерцание есть та граница, которая, соединяя, на самом деле абсолютно их различает. Системообразующий характер интеллектуального созерцания проявлялся не в том, что оно соединяло человека с миром, а совсем, наоборот — в том, что оно специфическим образом синтезировало две такие универсальные формы развития сознания, как Логос и Миф. Развиваясь в конкретно-всеобщей форме интеллектуального созерцания, единство Логоса и Мифа «разлагало» истори-

ческий процесс на абсолютно отличные друг от друга компоненты: человека и мир. «Разложение» противоречия Мифа и Логоса было универсальным механизмом отчуждения исторической природы сознания в то время.

Средневековый тип духовной деятельности: Истина и Вера

В результате взаимодействия античного Логоса и Мифа появилось не только созерцание и интеллект, но и специфическая форма их универсального синтеза — интеллектуальное созерцание. В последующие эпохи эти три вида духовной деятельности продолжали существовать и развиваться. Конечно, они существенно изменялись и качественно обновлялись. В условиях средневековья произошло своеобразное «оборачивание», в результате которого интеллектуальное созерцание превратилось из высшей формы развития человеческого духа в подлинное основание самоопределения системного единства духовной деятельности. Фактически этот процесс происходил и в античности по мере того, как Логос осваивал Миф. В Средние века его формы существенно обновились, а это, в свою очередь, привело к тому, что качественно иными стали способы развития созерцания и интеллекта.

В принципе Средние века и Новое время можно рассматривать как один этап в развитии духовной деятельности, ибо предельным основанием ее в эти периоды было интеллектуальное созерцание. Менялись формы его проявления, способы их взаимодействия, а также принцип организации системного единства видов духовной деятельности, но неизменным оставалось то, что эта деятельность развивалась исключительно из самой себя. В Средние века и в Новое время Логос и Миф развивались как взаимопроникающие противоположности единого сознания, поэтому и не было третьей, синтезирующей формы. Ее «замещало» интеллектуальное созерцание – предельное основание их взаимопревращения, которое обеспечивало, в том числе, и обновление формы отчуждения духовной деятельности. Постигая Мир, человек «погружается» в Миф с помощью Логоса. Затем, или сразу же, в Логос с помощью Мифа. Это основной закон развития духовной деятельности в Средние века. Для средневекового мыслителя Логос — это Истина (интеллект), а Миф — Вера (созерцание).

Истина и Вера в системе духовной культуры Средневековья суть не только состояния, но способности и специфические духовные действия. Они были универсальными формами реализации средневекового символизма, тем средоточием «ленных» идеальных отношений, взаимодействие которых духовную жизнедеятельность чело-

века средневековья делало целостной. Истина выражала пределы его мира, а Вера была способом их действительного человеческого бытия. В качестве средств «погружения» в эти пределы Вера достаточно активно использовала не только научное и обыденное знание, но и художественный образ, эмоции, нравственные нормы. С их помощью она устанавливала символическую связь между идеями о мире и самим миром. Отождествляла идеи и мир в сущности. Создавала единый, но достаточно сложный по иерархии мир человеческого духа.

Преимущественное значение в развитии духовности той исторической эпохи имела Вера. Она существовала как способ отбора и форма трансляции Истины, средство ее бесконечного исторического самоопределения. Миф-Вера полагал не только принцип развития Логоса-Истины, но и пределы его изменения. В качестве таковых он утверждал Бога и Душу. Сопричастность Богу делала жизнь человека истинной. Превращала многообразие форм его жизнедеятельности в истину мироздания. В Душе человек обретал необходимость и законосообразность собственного бытия. Вера в бога делала его равным Богу, превращала его душу в истинный предел действительного человеческого (божественного) существования.

Патристика решала задачу духовного обоснования единства Мифа и Логоса путем экзегетического анализа текстов Библии. Отбора из многообразия преданий истинного Слова божьего, которое и являло собой меру тождества Истины и Веры. Идентифицируя свое мышление с архетипами Библии, представители средневековой патристики воспроизводили систему идеальных отношений в новых исторических условиях, формировали такое общественное сознание, которое по форме было Истиной, но, в сущности — Верой. Для схоласта в отличие от представителей патристики важно было доказать реальность Слова божьего, что они и делали, превращая бытие Бога в Истину мира. Руководствуясь принципами геоцентризма, креационизма, провиденциализма, схоласт обожествлял человека и мир, превращал их тождество в истинный образ Бога. Так же, как и патристика, будучи этапом развития духовной деятельности средневековья, схоластика лишь транслировала духовное, в расширенных формах воспроизводила его архетипы, полагая истину бытия в Боге, а бытие истины в верующей Душе. Соединяя Бога и Душу, патристика устанавливала истинность Веры, схоластика утверждала веру в Истину.

В античности возникают целостная духовная деятельность, специфическое единство познания, духовного труда и духовного производства. В Средние века ключевое значение для развития духовной жизни имели процессы воспроизводства духовной деятельности.

3.2. Исторические формы развития противоречия «человек–мир»

Посредством взаимопроникновения Логоса и Мифа интеллектуальное созерцание из универсальной формы синтеза превратилось в основание развития исторической природы сознания этой эпохи, что и сделало возможным воспроизводство целостной духовной деятельности.

Как мы уже отмечали, этот процесс происходил в два этапа, которые отличались главным образом тем, что по-разному раскрывалась общая направленность развития Истины и Веры: патристика устанавливала истинность Веры, а схоластика — веру в Истину. С другой стороны, процесс самоопределения интеллектуального созерцания в качестве предельного основания развития целостной духовной деятельности был опосредован воспроизводством двух достаточно устойчивых традиций античной философии: платонизма и аристотелизма. Их существование приводило не просто к утверждению принципа самообоснования духа и души человека средневековья, но и посредством развития противоположности реализма и номинализма, креационизма и пантеизма, мистицизма и схоластики — к формированию системного единства символических идеальных отношений сознания. Платонизм и аристотелизм — две конкретные исторические, взаимопроникающие формы развития духовного производства, превращающие духовную деятельность данного вида в системообразующее начало ее целостного развития. Интеллектуальное созерцание никогда бы не стало основанием развития сознания, если бы не появились механизмы расширенного воспроизводства единства Истины и Веры, с помощью которых человек средневековья «погружался» в Логос. В античности функцию системообразующего начала и основополагающего принципа развития и воспроизводства духовной деятельности выполнял духовный труд, в Средние века — духовное производство (единство платонизма и аристотелизма).

Обнаружив пределы развития сознания в тождестве мира и Бога, тела и души, человек средневековья пытался соединить их. Найти Бога в Душе, возвысить Душу до Бога. Эту задачу он решал с помощью Истины и Веры. В античности Логос возникал из Мифа, а Миф был продуктом развития Логоса. Порождая друг друга, они, с одной стороны, отождествляли мир и человека, с другой — формировали универсальный принцип (интеллектуальное созерцание) «разложения» данного противоречия практической проблемы.

Изменение способов взаимодействия Логоса и Мифа, происходившее в процессе обновления истории при переходе от рабовладельческого к феодальному обществу, было связано с качественным преобразованием механизмов развития отчуждения. Нам представляется,

что в Средние века системообразующим был процесс оборачивания и извращения этих противоположностей. Богатейший конкретно-исторический материал по проблеме извращения и оборачивания отношения Логоса и Мифа, Истины и Веры собрали и проанализировали в своих работах И. Хейзинга, А. Я. Гуревич. Совершенно справедливо подчеркивал И. Хейзинга, что в Средние века «жизнь была проникнута религией до такой степени, что возникала постоянная угроза исчезновения расстояния между земным и духовным. И если, с одной стороны, в святые мгновения все в обыденной жизни посвящается высшему, с другой стороны, священное постоянно тонет в обыденном из-за неизбежного смешения с повседневностью»⁽¹⁾.

Истина и Вера отождествляли человека и мир по-своему. Патристика и схоластика, платонизм и аристотелизм устанавливали такие способы их взаимопроникновения и взаимообращения, что человек становился равным миру (Богом) либо превращал мир в системообразующее качество своего бытия (Душу). В том и другом случае человек не выходил за пределы своего сознания. «Оборачивание» Истины и Веры в сознании вело к извращению отношения человека и мира, к мистификации любой практической проблемы. Система духовного производства Средневековья воспроизводила в расширенных масштабах два разнонаправленных процесса извращения исторических проблем практики — платонизм и аристотелизм.

В сущности, они были тождественны, а по форме представляли собой различные способы одного и того же механизма отчуждения — извращения противоположностей. Интересно, что взаимодействие этих процессов, в основании которого лежал один и тот же механизм отчуждения, означало в конечном итоге отсутствие какого-либо направленного изменения духовной деятельности. Отсутствие направленности развития наряду с символизмом и доминирующим значением духовного производства, пожалуй, является важнейшим качеством духовного мира человека той эпохи.

Духовная деятельность Нового времени: Опыт и Разум. В духовном мире человека Нового времени Логос существовал уже не как Интеллект или Истина, а как Разум. Соответственно Миф развивался в форме Опыта. Посредством Разума человек делал мир тождественным себе, посредством Опыта он уподоблялся миру. Отношение Разума и Опыта не было раз и навсегда данным — оно постоянно развивалось. Этот процесс осознавался в антиномичных формах сенсуализма и рационализма, выполнявших в духовной жизни той

(1) Хейзинга И. Осень средневековья: исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. — М., 1988. С. 170.

эпохи ту же функцию, что платонизм и аристотелизм в Средние века, т. е. служивших способом расширенного воспроизводства определенных «матриц» духовной деятельности. Бэкон понял связь Логоса и Мифа как отношение схоластического мышления и Опыта, Декарт — разумного мышления и Метода («внутреннего» опыта). Кант попытался найти меру их тождества во взаимосвязи практического и теоретического Разума. Гегель предпринял попытку определить Опыт и Метод в качестве внутренних пределов развития Разума вообще.

Духовная деятельность Нового времени попыталась «вырваться» из узких рамок наличного человеческого сознания, «выйти» в мир реальной практической жизнедеятельности людей. Отождествив душу и опыт, субъективный идеализм создал духовный аналог целостного исторического мира. Но, абсолютно подчинив объективную реальность произведенному субъективному продукту, он извратил их действительную связь. Создал абсолютно непроницаемый для внешнего практического действия мир духовной субъективности.

Иначе решал эту же задачу объективный идеализм. Отождествив дух и разум, он создал мир, который был духовным аналогом многообразия исторических отношений человека к природе и другим людям. В отличие от субъективного идеализма, пытавшегося обосновать пределы развития сознания исходя из самого сознания, объективный идеализм полагал всеобщие и универсальные пределы мира в качестве действительных границ сознания. С помощью принципа тождества бытия и мышления он подчинил многообразие действительных отношений человека спекулятивному единообразию абсолютного духа. Если субъективный идеализм так и «не дошел» до реальной практики, то объективный идеализм с помощью всеобщих абстракций «перепрыгнул» через практическую сущность истории. Но в том и другом случае духовная деятельность не выходила за пределы самодостаточного бытия сознания.

Характеризуя направленность развития духовной деятельности на практику, сенсуализм утверждал первенство чувственного Опыта, рационализм — сверхчувственного Метода. Сенсуалисты видели разгадку всех тайн в субъективном, а рационалисты — в объективном (абсолютном) Разуме. Материалисты Нового времени ввели в отношении Опыта и Разума систему опосредующих звеньев (природа, природа человека), утверждая тем самым первенство чувственного опыта. Идеалисты, напротив, использовали такие опосредующие звенья, которые способствовали обоснованию субстанциональности Метода («сверхчувственного» опыта). Материалисты и идеалисты того времени, хотя и в разных формах, воспроизводили одну и ту

же логику развития сознания, названную в последующем фетишистской и наиболее ярко представленную в концепции идеалистического понимания истории.

По нашему мнению, фетишизм наряду с разложением и извращением является механизмом отчуждения сознания от практики и действительного мира. Он задает определенную направленность развития духовной деятельности. Если в античности основным был процесс перехода от Мифа к Логосу, в Средние века — не ограниченное ничем, кроме самого сознания, взаимообращение Мифа и Логоса, то в Новое время преобладающим оказалось движение от Логоса к Мифу. Фетишизм должен был обеспечить постоянное воспроизводство этого движения, превратить его в естественно-исторический закон развития целостной духовной деятельности. Но в действительности все было иначе. Фетишистское сознание Нового времени отражало процесс изменения места и роли человека в мире. Выражало принципиальную невозможность достижения такого состояния истории, когда человек будет ее субъектом. Фетишизм разрывал и извращал отношение Опыта и Разума, превращал их в относительно самостоятельные формы развития духовной деятельности, с помощью которых она «утверждала» свое превосходство над практической деятельностью. Спекулятивное сознание Нового времени превращало сознание в демиург исторического процесса. Абсолютно подчиняло практическую деятельность духовной, отчуждало человека от истории. Господство спекулятивного сознания не только не способствовало действительному разрешению практических проблем, но наоборот, разрушая единство человека и мира, делало решение этих проблем в принципе невозможным, так как для того, чтобы решить их, необходимо было диалектически соединить в целостный исторический процесс духовную и практическую деятельность. Спекулятивный разум разрушал их связь, в лучшем случае, превращал практику в практический разум или же — абсолютно игнорировал ее как «грязно-торгашескую» деятельность.

Ключевую роль в фетишизации сознания играл такой вид духовной деятельности, как познание. В Новое время познавательная деятельность приобрела статус системообразующего принципа для целостной духовной деятельности. Развиваясь по законам отчуждения, познание превращалось в способ самообоснования целостной духовной деятельности и средство разрушения ее единства с практической деятельностью. Оно не только объединяло все другие виды духовной деятельности, но, что особенно важно, задавало единую направленность изменения целостной исторической природы со-

знания. В Средние века интеллектуальное созерцание было основой самоопределения духовной деятельности. В Новое время произошло отрицание отрицания. В процессе обоснования исторической природы сознания интеллектуальное созерцание вновь, как и в античности, стало формой существования целостной духовной деятельности – из предельного основания превратилось в универсальную форму обновления. Если в античности оно было формой бытия единства познания, духовного труда и производства, то в Новое время — формой направленного развития их взаимосвязи. Различие принципиальное, ибо во втором случае не практика, а собственное основание духовной деятельности становится способом самодвижения сознания. В этом — «сила» и «слабость» сознания той исторической эпохи. Тождество интеллектуального созерцания и познания («входа» и «выхода» системы развития духовной деятельности) было системообразующим принципом и формой движения единства духовного труда (познающей себя истины) и духовного производства (познающего себя абсолютного духа). Познание было «окном», через которое сознание осознавало мир, а мир — сознание. Оно было «окном» в практику. Познание не могло не быть таковым, но в силу действия механизмов отчуждения, которые лежали в основе отождествления познавательной деятельности и интеллектуального созерцания, оно превращалось в спекулятивное, абсолютное, абстрактное мышление — отчужденный образ отчужденного мира. В плену спекулятивного сознания находились все без исключения мыслители этой эпохи независимо от того, были они материалистами или идеалистами, познавали мир с помощью эксперимента, или рефлексии, желали изменить мир или, напротив, оставить все как есть.

* * *

Описать на нескольких страницах историю, впрочем, как и логику развития духовной деятельности, в принципе невозможно, да мы и не пытались это сделать. Наша задача намного скромнее. Мы попытались выделить основные формы развития и разрешения противоречия «человек — мир» в системе духовной деятельности в эпоху предыстории (Миф и Логос). Понять, какие виды духовной деятельности в ту или иную историческую эпоху лежали в основании развития духовного (духовный труд—в античности, духовное производство — в Средние века, познание — в Новое время); вычленить основные формы развития противоречия Мифа и Логоса (созерцание и интеллект, истина и вера, опыт и разум). Раскрыть логику взаимодействия

сторон данного противоречия в античности (разложение), Средние века (извращение), Новое время (фетишизация). Речь в данном случае идет не столько о решении проблемы «исторических типов» развития духовной деятельности, сколько о раскрытии противоречивого содержания исходной теоретической гипотезы, более объемном видении ее логической структуры. Без такой проработки исходной гипотезы приступать собственно к исследованию исторического материала — значит совершать серьезную методологическую ошибку.

3.3. Человек и его природа в философии Канта

Ты должен сделать добро из зла,
потому что его больше не из чего сделать.
Роберт Пенн Уоррен,
американский писатель

В 1975 году в издательстве Уральского университета вышла в свет книга с неброским названием «Социально-биологическая проблема». Чуть ниже стояло: материалы спецкурса. Этот подзаголовок как бы снижал научный статус работы — мало ли учебных пособий выходило тогда на философском факультете. Да и сам предмет работы — проблема человека — не был новым и не обещал открытий.

Но действительное значение этой книги можно оценить только в контексте философского процесса следующих двух десятилетий. Пораженные идеологической аберрацией теоретического зрения, советские философы отмахивались от упреков Сартра в том, что марксисты подменяют реального человека всеобщей общественно-политической схемой, растворяя его в «ванне с серной кислотой», и заполняют неизбежно возникающие при этом пробелы «павловским психологическим абсурдом»⁽¹⁾. Проблема, тем не менее, сохранялась, и это была отнюдь не проблема человека. Люсьен Сэв сформулировал ее следующим образом: «Кажется очевидным, что еще в настоящее время в отношении теории личности, соответствующей историческому материализму, в самом деле имеется реальный пробел. Это весьма существенный факт. И не кажется безрассудным предположить, что именно этот пробел является одновременно и — если считать его случайным и временным — причиной бесконечных попыток «дополнить» марксизм в более или менее спиритуалистической перспективе спекулятивным гуманизмом, и — если, напротив, его считать структуральным и окончательным — одной из причин

(1) Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. Paris. 1969. P. 37, 58. Цит. по: Сэв Л. Марксизм и теория личности. М., 1972. С. 47.

антигуманистической интерпретации, которая в пределах структурализма приводит к отрицанию и теоретической законности понятия «человек», и теоретической обоснованности всякой «психологии», в пользу нового прочтения Фрейда»⁽¹⁾.

Речь здесь шла не только о противостоянии «гуманистической» (Роже Гароди) и «структуралистской» (Луи Альтюссер) интерпретаций проблемы человека. Казалось бы, чисто внутренний спор между различными течениями во французском марксизме получил неожиданное отображение в той политико-идеологической ситуации, в которой существовала тогда советская философия. Столкновение «гуманизма» и «структурализма» на советской почве было не просто методологическим сопровождением, аккомпанементом дискуссии о «двух Марксах», «раннем» и «зрелом», как в европейском марксизме. Это столкновение стало точкой разлома, свергнувшего советскую философию в шизофреническое состояние, выхода из которого так и не нашлось.

Болезнь эта протекала в форме постепенно углубляющегося и разрастающегося кризиса существования советской философии, обусловленного ее институциональным овеществлением (идеологизацией). Симптомами кризиса были: многолетние, ничем не завершающиеся дискуссии по различным поводам; распад системы философского знания на теоретически и методологически самостоятельные анклавы (дисциплины); принципиальная несовместимость диалектического и исторического материализма, формально соединяемых только посредством союза «и»; антиномический образ философии как «царицы наук» и одновременно – как одной из рядовых научных дисциплин, подчиняющейся общим закономерностям процесса научного познания. Фактическая аннигиляция предмета философии была только выражением того обстоятельства, что советская философия оказалась чужеродной среди культурных форм, своего рода пришельцем в мире культуры. И как только иссякло действие идеологии – того «идейного центра», который, по выражению А. В. Луначарского, должен был возвышаться над действительностью, подтягивая ее вверх⁽²⁾, – стало очевидным, что место философии в нашей культуре занимал некий духовный «морок», чистая, лишенная предметного содержания форма, составляющая непререкаемый принцип философствования. Существо этого принципа заключалось в утверждении первенства социальной идеи перед любой предметностью, перед реальной действительностью в самом общем смысле этого

(1) Сэв Л. Марксизм и теория личности. С. 48–49.

(2) См.: Луначарский А. В. Литература нового мира. М., 1982. С. 283.

слова. На беспочвенный характер идей, которыми с самого своего возникновения руководствовалась русская интеллигенция, указывали ее критики: Н. Н. Страхов, авторы сборника «Вехи», Г. В. Флоровский, Г. П. Федотов⁽¹⁾. В советской философии этот принцип «беспочвенности» получил вид и значение риторической фигуры «общего места»⁽²⁾. Обращение к риторической традиции стало средством «привязки» советской философии к культуре, но ценой ее была архаическая тенденция к дегуманизации как философии, так и культуры. «Человек» рассматривался в советской философии и литературоведении с инженерно-технологической точки зрения, как тип, подлежащий конструированию и серийному производству. Массовая пропаганда – литература (и искусство вообще) – школа: таковы цеховые подразделения идеологической машины как фабрики по производству «нового человека», *homo ideologicus*. Облака мифов – литературных, художественных, философских, научных, – окутывавшие социальную реальность, были почвой, в которую вращал этот человеческий тип; в ней находил он свое онтологическое «место», призвание и оправдание.

Была ли возможность найти в многоуровневом (идеология – литература – философия – наука) и междисциплинарном (биология, антропология, психология, педагогика, философия, литературоведение) теоретическом пространстве, сложившемся вокруг проблемы человека, не зараженное идеологическими предписаниями предметное поле для ее объективного исследования? Скорее интуитивно, чем осознанно, подчиняясь требованиям идеала научности, В. И. Плотников обратился к вопросу о соотношении биологического и социального. Во-первых, по своему содержанию этот вопрос выходил за сложившиеся границы предметной области проблемы человека. Благодаря этому представители естествознания могли затрагивать широкие философские вопросы, не покидая профессиональной почвы⁽³⁾. Уже одно это обстоятельство обещало известную свободу в постановке целей и задач исследования. А во-вторых, этим открывался доступ к «точному знанию, которое как будто прямо работает

(1) См.: Флоровский Г. В. Евразийский соблазн // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского зарубежья: В 2-х тт. Т. 1. М., 1994. С. 315–324; Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // Судьба и грехи России: В 2-х тт. Т. 1. СПб., 1991. С. 67–72.

(2) «Общее место – инструмент абстрагирования, средство упорядочить, систематизировать пестроту явлений действительности, сделать эту пестроту легко обозримой для рассудка» (Аверинцев С. С. Риторика как подход к обобщению действительности // Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981. С. 16).

(3) См.: Плотников В. И. Социально-биологическая проблема. Свердловск, 1975. С. 4.

на нужды мировоззрения»⁽¹⁾. И, наконец, в-третьих, входя в область социально-биологической проблематики, вы находили «множество противоречивых подходов, гипотез и концепций, нуждающихся в целостном анализе»⁽²⁾.

Но, перечислив эти «во-первых», «во-вторых» и «в-третьих», я понял, что опроверг только что высказанное предположение об интуитивном характере обращения В. И. к социально-биологической проблеме. Риторическая логика «общего места», несмотря на кажущуюся однозначность установок, допускала широкое разнообразие «точек зрения», обуславливая их право на существование ритуальным признанием исходного принципа, что давало легальную возможность самостоятельного научного поиска без особой оглядки на идеологическую цензуру. Предлагаемый им подход – природа человека – был направлен на принципиальное изменение системы координат, или парадигмы, задававшей первичную ориентацию научного поиска. Этот подход обещал доступ к естественнонаучному знанию, заключавшему в себе возможность нового, то есть неидеологического, рассмотрения общественной жизни. Можно ли, например, дать хоть какую-то идеологическую оценку следующему случайно выхваченному пассажиру из книги: «За пределами наследственно обусловленных и индивидуально уточненных образов (пищи, опасности и др.) весь остальной мир для данного животного существует лишь как фон, на котором происходит его жизнедеятельность. Между объектами, составляющими фон, для данного животного различия уже не существует, даже если бы один из них был королем, а другой – всего лишь капустой»⁽³⁾. Я думаю, что для советского идеолога это рассуждение заключало в себе не больше смысла, чем известная «глокая кудра» или теорема Пифагора. Содержит ли угрозу для политического режима утверждение, что квадрат гипотенузы равен сумме квадратов двух катетов? Вместе с тем отсылка к названию повести О. Генри заключает в себе подсказку: речь идет и о социальных различиях, которые в соответствии с логикой «общего места» также можно отнести к «фону» индивидуальной жизнедеятельности. И предмет анализа здесь – не только животное «вообще», но и социальное животное – человек. А тогда уже недалеко до вывода, что идеология внеположена природе, а потому в «природе» человека нет места для классовых или идеологических качеств и свойств, совокупность которых должна со-

(1) См.: Плотников В. И. Социально-биологическая проблема. Свердловск, 1975. С. 4.

(2) Плотников В. И. Указ. соч..

(3) Там же. С. 75.

ставить искомым тип нового человека, человека коммунистического общества. В этом контексте сам замысел нового человека выглядел как нечто ненаучное, противоречащее естествознанию, в частности, генетике, которой в 1960-е годы «вернули» (!) статус науки.

* * *

Насколько оправдан этот подход для современной философии, свободной от идеологических заданий? Размышления над этим вопросом с неизбежностью приводят нас к Канту, в частности, к тем идеям относительно природы человека, которые он высказал в работах критического периода – «Основание метафизики нравов», «Предполагаемое начало человеческой истории», «Критика способности суждения», «Антропология с прагматической точки зрения».

Кант для меня – просто философ, входящий в узкий круг избранных – Платон и Аристотель, Августин и Фома, Бэкон и Декарт, Спиноза и Лейбниц... Кто еще? Это прежде всего человек, решившийся на интеллектуальный переворот в теоретической ситуации, которая отнюдь не выглядела кризисной. Напротив, систематизированная и упорядоченная Христианом Вольфом, философия стала благонамеренной и позитивно настроенной компаньонкой культуры, получая широкое распространение в университетах, образованном обществе и даже – в светских кругах. С этого времени университетский профессор философии – почтенный и уважаемый в городе человек, с которым сверяют не только часы, но и направление мыслей. Поддавшись общему настрою, Кант мог бы остаться ординарным профессором провинциального университета, расположенного на самом, как тогда казалось, краю Европы. Не профессиональные, а человеческие, экзистенциальные мотивы двигали им, когда после долгих размышлений он ступил на новый путь. Я еще раз подчеркиваю, что именно экзистенциальный выбор сделал Канта тем, кто на равных вошел в узкий круг людей, о которых можно сказать словами Пушкина: «Нас мало избранных, счастливцев праздных, / пренебрегающих презренной пользой, / единого прекрасного жрецов». «Счастливец праздный» – художественное преувеличение, которое трудно отнести не только к Канту, но и к Моцарту, казавшемуся, на первый взгляд, воплощением спонтанного извержения гениальности. За этой гиперболой стоит другая мысль – о назначении человека, о свободе, которая невозможна в мире, где труд разлучен с удовольствием, сведен к нескончаемой погоне за пользой.

Для Канта философствование – не что иное, как способ быть человеком в тех (каких?) условиях, когда иной способ существования чреват катастрофой. Не больше и не меньше. Тем более что эта иная жизнь кажется подавляющему большинству естественной и не нуждающейся в переменах. «Счастливец праздный» не противостоит миру повседневности, человеческому быту. Формулы противостояния уже позднее выработают немецкие романтики – поколение Вертеров, переживших разочарование результатами французской революции, так много обещавшей в начале. Новый путь Канта внешне выглядит как поворот к прошлому, к традиции схоластики с ее тяжеловесными трактатами, богословскими штудиями и соответствующим образом жизни – уединение, отвлечение от мирских забот и интересов, служение долгу. Он кажется живым воплощением протестантской этики⁽¹⁾ с ее культом труда как высшего служения, как призвания, которое человек должен услышать и исполнить. Этот поворот находит свое выражение и в самой личности Канта: «Великие духовные перемены, происходившие в философе в продолжение второй половины семидесятых годов, коснулись если не его характера, то внешней манеры высказываться и, во всяком случае, способа изложения его сочинений. Легкий, изящный поток его речи становится скованным, ее свежесть и наглядность, ее искрящийся юмор уступают место сухой деловитости, тщательно обдуманному языку со множеством ограничительных оговорок, со вставленными друг в друга предложениями, и лишь время от времени встречается тяжеловесное выражение, полное пафоса и достоинства. Во всем существе Канта в этот период обнаруживается строгая и суровая серьезность, ригористический взгляд на жизнь; из остроумного доцента, легко и охотно вращающегося в обществе, он превратился в размышляющего в одиночестве профессора. Отныне вся его жизнь была посвящена развитию и академическому преподаванию его собственной системы»⁽²⁾. В этом повороте к прошлому и в перемене личности философа проступает его уход от века Просвещения, по видимости – в прошлое, по сути – в то самое хайдеггеровское ничто, из которого усилиями творческого гения, в неподдающемся логическому расчленению акте трансцендентального единства апперцепции возникает нечто. – «Ты должен сделать добро из зла, потому что его больше не из чего сделать». –

(1) Можно предположить даже, что не Кант был продуктом протестантской этики, но что последняя сама как идеальный тип была сконструирована неокантианцем М. Вебером после Канта и на его примере.

(2) Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2-х т. Т. 2: От Канта до Ницше. М., 2000. С. 19–20.

С помощью этой формулы, рожденной в XX веке, можно попытаться если не понять, то – угадать потаенный смысл того, что происходило с ним и – в нем.

Век Просвещения был царством утилитарности, сам возведенный в культ философский рационализм был только утонченным выражением здравого смысла; опыт был границей разума и подтверждением его права на существование. Человек со всеми чувствами и способностями, данными ему от природы, человек как таковой – только абстрактное, не имеющее качества тело, локковская *tabula rasa*, на которой разум и опыт отдельными штрихами наносят контур человеческой личности, его социальное лицо. Вот что говорит об источниках нравственного чувства человек, которого считают одним из отцов французского Просвещения: «Конечно, наша любовь к отечеству – это урок, преподанный разумом, а не врожденное качество. Воспитание и привычка, обязанности и польза, а не инстинкт привязывают нас к нему. Тем не менее любовь к отечеству столь необходимо насаждать, и процветание всех наций, как и величие некоторых, в такой мере от этого зависят, что ораторы своим красноречием, а поэты энтузиазмом постарались превратить это нравственное требование в источник страстей. Но примеры, которые находим в истории и которые живость описания и справедливые похвалы или порицания историков сделали еще более яркими, дадут гораздо больший и продолжительный эффект, чем декламация или песня, или сухие этические рассуждения чистой философии. Короче, беседовать с историками – значит находиться в хорошем обществе... Потому мы, видимо, и извлекаем немалую пользу из этого собеседования, что готовимся к собеседованию с самой жизнью. [...] Помимо того, что мы начинаем знакомиться с человечеством заблаговременно и приносим с собой в мир и мирские дела такой образ мыслей и склад ума, которые помогут нам лучше использовать жизненный опыт, изучение истории имеет еще и то преимущество, что совершенствование, осуществляемое с ее помощью, распространяется на более широкий круг явлений и обеспечивается за счет других людей, тогда как совершенствование, являющееся результатом личного жизненного опыта, ограничено более узкими рамками и достигается лишь нашими собственными усилиями»⁽¹⁾.

В известном смысле лорд Болингброк является антиподом Канта. В отличие от кенигсбергского профессора он отшельник поневоле: только политические страсти виной тому, что он покинул Лондон, оставил пост государственного секретаря, второго человека в пра-

(1) Болингброк Г. Письма об изучении и пользе истории. М., 1978. С. 17.

вительстве Англии, и вынужден был уединиться в поместье близ Орлеана. Он сделал предметом интеллектуальной моды обращение к истории, в которой видел нечто более высокое и значительное, чем природа, – цивилизацию, мир, устроенный в соответствии с принципами разума. Опыт и извлекаемая из него польза, понимаемая как возможность избегать ошибок прошлого, – вот прагматическая основа для человеческой нравственности, истоки которой не в Боге и не в природе (естественная мораль философов XVII в.), а в этом средоточии между «небом» и «землей», между абстрактно-отвлеченным и чувственным – в культуре. И еще одно важное отличие Болингброка от Канта – убеждение в том, что личный опыт и индивидуальные усилия в деле нравственности стоят заведомо ниже общественного воспитания. А из этого убеждения уже вытекает и широко распространенное во времена идеологического господства недоверие к возможностям личности. Но начало это недоверие берет в идейно-нравственных постулатах Просвещения.

* * *

От каких идейных предпосылок вынужден отталкиваться Кант? С одной стороны, XVII век с его апелляцией к естественному состоянию, к природе, а с другой – сопутствующее Просвещению историческое движение. Но выбора между ними нет, поскольку между этими крайностями – пропасть, в которой исчезает проблема человека.

Кант опирается в исходном пункте своих размышлений на положение, что отнесение сущности человека к области культуры, а не природы в противовес натуралистическому подходу философии XVII в. еще ничего не решает по существу дела. Не в этом видит он суть проблемы. За Бэконом и К^о (а к этой компании можно отнести также Спинозу и, с определенными оговорками, Декарта) есть известная правота, когда они отвлекаются от вопросов культуры, истории и т. п. при философском подходе к проблеме человека. Бэкон прямо выдвигает тезис о научной «неполноценности» историографии, ее несоответствии стандарту научной рациональности, на основе которого строилась и новоевропейская философия. Выделенные им «идолы сознания» имеют несомненное гуманитарное происхождение, относятся к формообразованиям культуры. Заявленное Бэконом отвлечение философии от культурного (исторического, гуманитарного) контекста соответствует духу этого времени. В соответствии с новым стандартом рациональности и парадигмой науки-философии было

неизбежным исключением всего субъективного (человеческого, пристрастного, оценочного, психологического) из состава (содержания) предмета науки-философии и ее категориального и методологического инструментария. Парадоксально, что сама культура, ее образ были поставлены под сомнение в процессе становления новоевропейской культуры. Неважно, что отвергаемый Новым временем образ культуры был средневековым, такой подход способствовал разрушению стержня культуры – традиции и обусловил тенденции к «беспочвенности» и нигилизму в ее позднейшем развитии. К числу саморазрушительных тенденций культурного процесса можно отнести и богоборчество, перерастающее в атеизм.

Все это – результат выбора, осуществленного на пороге XVII в. Немалое воздействие на этот выбор оказал театр Шекспира, который в своих исторических хрониках объемно и выразительно показал, что история есть трагическое зрелище человеческих несовершенств, и тем самым поспособствовал своеобразной компрометации истории, человеческих страстей в глазах людей, искавших принципы нового порядка. Результаты такого поиска мы видим в «Новой Атлантиде», наследовавшей «Утопии» другого лорд-канцлера, Томаса Мора; для него характерно поэтически-трепетное отношение людей начала XVII в. к знанию, надежды на его конструктивную роль в установлении рационального мироустройства, не только политического, но и социального.

Итак, суть проблемы человека лежит в иной плоскости, нежели соотношение «природы» и «культуры», поскольку для Канта и то, и другое – конструкция человеческого разума («разум предписывает природе ее законы»), точка зрения на мир. Особенность и существенное в содержании каждой из точек зрения определяются эпохой, временем – тем, в чем это время оказывается отрицанием прошлого, проблематизирующим настоящее в его ключевых определениях, узловых структурно-смысловых точках и придающим настоящему характер эпохи.

Чему на смену приходит Новое время, что является его отрицаемым прошлым? – Средневековье, представлявшее собой огромную культурную эпоху продолжительностью почти в тысячу лет. По отношению к нему Возрождение – только завершение господствующей тенденции Средних веков, выставившей на передний план человеческий тип рыцаря. Рыцарь выступает здесь в качестве семиотически насыщенной социальной и культурной роли, в форме которой реализовывалась присущая данному обществу совокупность прав и сво-

бод человека⁽¹⁾. Й. Хёйзинга в первую очередь подчеркивал решающее культурное воздействие рыцарства как жизненного уклада еще долгое время после того, как оно утратило свое первенствующее значение в качестве социальной структуры⁽²⁾. В средневековой культуре рыцарь был образцом служения религиозной идее – крестноносец, посвятивший жизнь служению Деве Марии, освобождающий от неверных Храм Господень («Жил на свете рыцарь бедный...»). Эта идея была культурным контекстом и границей рыцарства.

Титанизм, взятый не только с его парадной, но и обратной стороны, есть специфическое продолжение рыцарства по другую сторону указанной границы. Возрождение является своего рода культурным экспериментом, в ходе которого осуществляется оборачивание ведущей культурной формы Средневековья. Вместо религиозного служения, подвига «рыцарь» наделяется новым заданием и новой ролью – ролью человека, претендующего на творение нового мира и вступающего, тем самым, в соревнование с Творцом. Областью такого противоборства поначалу было искусство (именно поэтому я называю Возрождение экспериментом), но скоро оно вышло за эти узкие пределы – политика, война, великие географические открытия и завоевание Нового Света, Африки, Индии, Полинезии, фаустовская наука и многое другое. Этой смене ролей сопутствовало перетолкование «рыцаря» по мерке античного философа-мудреца. Для последнего были характерны две черты: во-первых, избранность, связанная с особым статусом философа как посредника между народом и властью, а во-вторых, наличие в структуре личности второго, трансцендентального Я («даймона»), что делает мудреца посредником уже между двумя мирами – высшим миром и повседневностью⁽³⁾. В силу этого титанизм заключает тенденцию к субстанциализации индивидуальности человека-творца и в своем итоговом выражении есть не что иное, как своеволие, возведенная в закон индивидуальная воля. Эта воля представляет собой в принципе ничем не ограниченный поток страстей-аффектов, бывших экзистенциально-психологическим сопровождением творческого акта. По словам А. Ф. Лосева, «...здесь, несомненно, сказался стихийный индивидуализм эпохи, эта уже обнаженная от всяких теорий человеческая личность, в основе своей аморальная, но зато в бесконечном своем самоутверждении и в сво-

(1) См.: Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 214–216.

(2) См.: Хёйзинга Й. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 1988. С. 61–63.

(3) См.: Скоробогачий В. В. Анти-Сизиф, или Человек в зеркале философии. Екатеринбург, 2008. С. 50–51.

ей ничем не сдерживаемой стихийности любых страстей, любых аффектов и любых капризов доходившая до какого-то самолюбования и до какой-то дикой и звериной эстетики»⁽¹⁾. Спонтанность, вулканическая неудержимость творческого всплеска, абсолютная свобода самовыражения стала субстанциальным содержанием своеволия человека-титана. Своеволие в титанизме получило определенную завершенность и цельность, превратилось в эстетически оформленный феномен. «Она (эта эстетика – Авт.) была аморальной и звериной в своем предметном содержании, но она же обладала всеми чертами самодовлеющей значимости, необычайной красочностью и выразительностью и какой-то, если выражаться кантовским языком, небывалой целесообразностью без всякой цели»⁽²⁾.

Получивший в Возрождении культурную санкцию, феномен своеволия стал тем негативным ферментом, который ускорил разложение средневекового мира и буквально заполнил переходную полосу, предварявшую наступление Нового времени. Шекспировский театр дал галерею человеческих типов, олицетворявших те или иные грани этого феномена – от Ричарда III до Эдмонда, побочного сына графа Глостера из «Короля Лира». Преодоление своеволия было условием возможности Нового времени, но вместе с тем этот феномен составил непосредственную предпосылку Нового времени, заняв ключевое место в его основаниях и оказав существенное влияние на формирование нового образа человека и переопределение прежней формулы человеческой свободы. «...Та свобода, оборотной стороной которой оказывается освобождение от веры в Откровение, не просто вообще притязает на некое Необходимое, но притязает на него так, что человек сам от себя каждый раз полагает это Необходимое и обязывающее. Это Необходимое определяется среди прочего и тем, в чем нуждается человеческое самоутверждение, т. е. целеустремленностью и высотой, – тем способом, каким человек отныне представляет себя и свое существо. Новая свобода есть – в метафизическом видении – приоткрытие всего диапазона того, что впредь человек сам сознательно сможет и будет себе полагать в качестве необходимого и обязывающего. В реализации всего диапазона видов новой свободы состоит суть истории Нового времени. Поскольку в эту свободу непременно входит самодержавное право человека на самостоятельное определение целей человечества, а такое самодержавное право в сущностном и категорическом смысле требует власти, постольку впервые лишь в истории Нового времени в каче-

(1) Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 120.

(2) Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 121.

стве этой истории самоуполномочение власти становится основополагающей действительностью»⁽¹⁾. В этой объемной выдержке мы находим своеобразное задание, исполнением которого будет новая культурная эпоха и будущая философия от Бэкона до Канта. Именно в кантовских конструкциях автономии индивида и категорического императива новая свобода найдет способы своего осуществления.

* * *

В силу того, что Новое время не только отрицало феномен своеволия, но в переработанной форме включило его в качестве одного из оснований, возникали огромные трудности в преодолении парадигмы человека, какой она сложилась задолго до XVII в. В ее основе лежал теоцентристский образ человека. Его суть не в том, что человек есть творение Бога, а в утверждении акцидентальности⁽²⁾ человеческого индивида. В этом тезисе переплелись два мотива – возрожденное в конце XV – начале XVI в. античное представление о подчиненности человека стихийной силе Судьбы⁽³⁾ и августинианская доктрина предопределения, которая, в свою очередь, сама имеет очевидные античные – неоплатонические – корни. Большое влияние на актуализацию августинианских идей оказал протестантизм, радикальный у Кальвина, умеренный у Лютера⁽⁴⁾. С другой стороны, складывающийся

(1) Хайдеггер М. «Европейский нигилизм»// Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С.119.

(2) Акциденция означает случайное, несущественное, изменяющееся, преходящее. Акцидентальное обычно противопоставлялось субстанциальному, или существенно (Аристотель. Метафизика, V 30, 1025a 14–30). Согласно Фоме Аквинскому, акциденция – это «вещь, природа которой должна быть в другом» (Сумма Теологии., III 77, 1ad2). В отличие от схоластики Декарт и Гоббс отрицают существование «реальных» акциденций, взятых сами по себе, вне субстанций. Спиноза заменил акциденцию модусом как единичным проявлением субстанции.

(3) Античное представление о судьбе как стихийной силе получило новое рождение в эпоху Ренессанса. См. об этом у Макиавелли в «Государе» (гл. XXV). Не менее важно то обстоятельство, что именно в эпоху Ренессанса получил развитие индивидуализм в лице стихийной индивидуальности человека-художника. Обратная сторона титанизма, отмеченная Лосевым, как раз и обнаруживает эту зависимость человека от стихийных сил. В данное время эти силы расцениваются как внешние, в отличие от XX века, когда Фрейд перетолковал их в виде внутренней первоосновы личности, но – природной, то есть данной человеку от рождения и неподвластной его воле. Их влияние можно заблокировать, но очистить от них внутренний мир человека – невозможно.

(4) «Религиозный индивидуализм Реформации обусловил повышенный интерес к проблеме предопределения. Лютер возрождает паулинистско-августиновский стиль

ся в новоевропейской культуре образ человека испытал воздействие новых космологических представлений о бесконечности Вселенной и множественности миров, систематически развернутых и обоснованных в ньютоновской механике. Философским аналогом механики Ньютона, способствовавшим превращению этой научной концепции в картину мира, была онтологическая этика Спинозы. В этом идейном контексте теоцентристская парадигма человека предстала в обновленном виде, суть которого Сартр характеризует с помощью тезиса о предшествовании сущности человека его существованию⁽¹⁾. Парадоксально, но именно тезис о случайности человека (предваряющий экзистенциалистскую категорию заброшенности) стал основой эссенциалистской концепции человека в Новое время.

Большое значение для закрепления тезиса об акцидентальности человека имел титанизм Возрождения и модель абсолютистской власти, сложившаяся под его воздействием. Акцидентальность человека и абсолютная власть (древневосточного царя-перводвигателя вселенной или макиавеллевского князя-титана – Цезаря Борджа) – дополняющие и предполагающие друг друга понятия. Эта «недостаточность» человека нашла свое закрепление и в концепции естественного права, получившей широкое распространение благодаря протестантизму. Складывающаяся на ее основе политическая философия исходила из трактовки естественного состояния человека как войны всех против всех. В качестве выхода из естественного состояния Гоббс рассматривал учреждение государства, верховной власти абсолютного типа.

Точки зрения «природы» и «культуры», последовательно разрабатываемые философами Нового времени, суть только ракурсы, в каких феномен своеволия предстал в виде дозволенных культурой категориальных форм «необходимости» и «свободы воли». Чаще всего точку зрения «природы» выводят из «технической потребности», которая, по словам Энгельса, двигала науку быстрее, чем десяток университетов. Грядущая промышленная революция, к которой апеллирует Энгельс, может рассматриваться как причина лишь *post factum*,

религиозного психологизма, оценивая католическую концепцию «заслуги» как кощунственное торгашество и выдвигая против нее теории несвободы воли и спасения верой. Еще дальше идет Кальвин: он доводит учение о «двойном» предопределении (предопределении к спасению и предопределении к осуждению – Готшалк, ок. 805–ок. 865 гг., идеи, признанной тогда же еретической) до тезиса, согласно которому Христос принес себя в жертву не за всех людей, но только за избранных» ([Аверинцев С.] Предопределение // Философская энциклопедия: В 5 т. М., 1967. Т. 4. С. 358).

(1) См.: Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 321–323.

задним числом. Гораздо важнее влияние протестантской революции (Голландия, Германия, Англия), которая принесла с собой установку на рациональную аскезу, ставшую основой методически продуманного, организованного и последовательно осуществляемого жизненного уклада⁽¹⁾. Этот уклад стал призванием человека, который видел высший смысл существования в предприимчивости и рациональной организации труда⁽²⁾. Техника как инструмент и как воплощение системной рационализации жизненного мира, а не природа как таковая, не естественное состояние человека – вот действительный источник точки зрения «природы». Понятие природы как символа рационально устроенной системы стало только наименованием новой социальной и культурной позиции, противостоящей стихийной индивидуальности, в безмерности притязаний которой отчетливо проступало богоборчество, а массовым проявлением было разложение морального, политического и социального порядка. «Глубоко коренящиеся религиозные интересы того времени настоятельно требовали в своих косвенных следствиях систематического, рационального и эмпирического изучения Природы ради прославления Бога в трудах Господних и установления контроля над растленным миром. [...] Превознесение силы разума в пуританском этосе – базирующееся отчасти на понимании рациональности как средства обуздания страстей – неизбежно порождало сочувственную установку в отношении тех видов деятельности, которые требовали постоянного применения строгих рассуждений»⁽³⁾.

Сдвиг от точки зрения «природы» к точке зрения «культуры» начался практически сразу же в работах Декарта⁽⁴⁾. Продолжением этого в XVIII веке стали работы Вико и Юма, занявшихся проблемами истории, развития цивилизации и т. п. С декартовского «Рассуждения о методе» берет начало не только обсуждение проблемы свободы воли как первый шаг на пути преодоления тезиса об акцидентальности человека, но начинается реабилитация культурных, моральных, религиозных и психологических факторов познания и поведения человека, благодаря которым оказывается возможной свобода чело-

(1) См.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 153–155.

(2) См.: там же. С. 193.

(3) Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М., 2006. С. 797–798, 803.

(4) Насколько это связано с тем, что Декарт – католик, проживший, правда, значительную часть жизни (с 1621 по 1650 гг.) в протестантских странах, в Голландии и Швеции, и имевший плохую репутацию не только в ортодоксальных религиозных кругах Франции, но и среди протестантских богословов Голландии?

века и прочная связь его с миром, с основами бытия. В этом смысле XVII и XVIII века нельзя рассматривать как время однозначного доминирования «естественной» концепции человека, это было время противоборства двух точек зрения, двух моделей человека. Весь XVIII век заполнен спорами о свободе воли, «за» и «против». Правда, философское обоснование второй из этих моделей сдерживалось слабым – по сравнению с науками о природе – развитием наук о духе. По этой причине точка зрения «культуры» долгое время складывалась как бы в тени точки зрения «природы», осваивая те области духовного пространства, которые та ей снисходительно уступала.

Результат такого компромисса представляет собой философия Гегеля, осознанно исходившего из спинозовского решения проблемы свободы и необходимости. Вступая в XIX век, пережив период «Бури и натиска», мечты и разочарования романтиков, безумства и преступления против человечности, вызванные французской революцией и наполеоновскими войнами в самом центре Европы, он уже не мог следовать инерции и игнорировать наполненный страстями мир человеческой субъективности. Наблюдая своего кумира вблизи, в оккупированной французскими войсками Йене, Гегель пишет во введении к «Феноменологии духа»: «Все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект»⁽¹⁾. Через два десятка лет, в лекциях по философии истории он настаивает, что история невозможна вне и помимо страстей, что она наполнена ими и ими же и движется, что только через действие страстей проявляется в истории объективный дух, логика и закономерность⁽²⁾. Эта заведомо неполная и двусмысленная реабилитация страстей⁽³⁾ после всего сказанного по этому вопросу Бэконом и Спинозой подтолкнула Гегеля к выводу, что история как осуществление идеи свободы во времени представляет собой процесс выявления сущности человека, что свобода есть субстанция духа и человека.

Но если сущность человека субстанциальна (является субстанцией по отношению к индивиду-акциденции), то даже ее трактовка как свободы, как истории (то есть как «культуры») накладывает печать кажимости и случайности на самого человека, взятого в реальных обстоятельствах его жизни. Случайность, по Гегелю, находит

(1) Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1994. С. 9.

(2) См.: Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993. С. 75–85.

(3) В «Фаусте» Мефистофель при первом появлении так представляет себя: я часть той силы, что творит добро, всему желая зла. Подход Гегеля к проблеме страстей во многом подобен гетевскому. Страсти являются несомненным злом, они, быть может, даже вызваны дьявольскими искушениями, но без них неосуществима идея свободы.

себе свободное поприще и в природе, и в духовном мире, и поэтому не следует приписывать происходящему даже в сфере духа форму необходимости и закономерности⁽¹⁾. И тогда огромные пласты культуры, истории, человеческой повседневности оказываются за границами научного рассмотрения («случайное – враг науки»), предмет которого сводится к логической схематике, дополняемой историческим волюнтаризмом – выведением на передний план исторического процесса великих, всемирно-исторических личностей. Вместе с этим наступает эра конструирования идеологий – того инструмента, с помощью которого великая личность, возглавляющий партию вождь перестраивает общество и исторический процесс по законам Разума. В этом волюнтаризме пробивает себе дорогу идея современного гуманизма (не путать с гуманизмом Возрождения), настаивающего на суверенном праве человека на творчество, в котором-де и обнаруживается и реализуется его «сущность» (как культура, как дух).

Одно из направлений нового гуманизма составляют идеи «философского коммунизма» (Фейербах) и гуманизма, соединенного с натурализмом (ранний Маркс). Появление подобного рода идей свидетельствует, что вместе с точкой зрения «культуры» получает широкое распространение ощущение, что «мир катится не туда», что он не просто несовершенен, но – болен и болен неизлечимо. Потому необходимо пересоздание, точнее – новое творение мира, нужен новый Творец. Эти тезисы находим у молодого Маркса, требующего переустройства мира по законам красоты; на этом настаивает и Фейербах, обращающий Бога-Творца в фикцию, в иллюзорный продукт человеческого сознания и предмет культурного творчества. Фейербах ставит на место «старого» Бога-Творца – творца нового в лице родового человека. В этой замене уже просвечивает вывод: «Бог мертв!», сделанный позднее (Ницше). Поэтому утверждение, что культура есть сущность человека, сущность в смысле *essentia*, выражает по сути убеждение, что человек и общество переживают процесс негативного развития, декаданса, упадка и разложения, что история есть путь к болезни и смерти. Особенно сильны эти мотивы у Ницше, и Шпенглер просто придал вид научной аргументации этому убеждению, ридал ему квазитеоретическую форму концепции локальной цивилизации.

Если точка зрения «природы» рождала оптимистический взгляд на историю и человека, то точка зрения «культуры» обуславливает тенденцию к мировоззренческому пессимизму и даже – нигилизму.

(1) См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 319–320.

Между механицизмом стоящих на точке зрения «природы» и волюнтаризмом тех, кто встал на точку зрения «культуры», существуют различия, порой существенные, но отражающие различия эпох. В первом случае это эпоха становления технически ориентированной рациональности, организации и системного подхода, следствием (но не причиной) чего стал новоевропейский капитализм. На ступени машинного производства техника поглощает человека, а рациональная организация, которая в явном виде представлена в машинном производстве, является матрицей для любых общественных процессов и явлений, включая и человеческую жизнь. Примером этого служат известное сочинение Ламетри, взгляды на человека Дидро и в целом – концепция природы как Системы (Лаплас). Машинная рационализация общественной и человеческой жизни порождает бунт против машин – вот чем эта эпоха знаменуется и заканчивается. Говоря о бунте, я имею в виду не только английских луддитов, крушивших фабричную технику, но и романтическую литературу первой четверти XIX в.: «Франкенштейн» (Мэри Шелли), «Песочный человек» (Э. Т. А. Гофман).

Во втором случае моделируется ситуация выхода человека из непосредственного процесса производства, когда человек преодолевает код Машины⁽¹⁾ и получает возможность ставить более высокие цели, чем производство утилитарных, необходимых для воспроизводства жизни вещей, и тем реализовать свою сущность и духовное предназначение. Первый проект подобного рода мы находим в «Феноменологии духа» Гегеля, а в отчетливой форме об этом говорил К. Маркс в известном фрагменте о царстве свободе из третьего тома «Капитала»⁽²⁾. Выход человека из мира машин как раз и означает наступление царства Разума, предваряемого волюнтаризмом вождей и идеологий как основных инструментов революционного слома старого порядка и установления нового. При этом Маркс говорит

(1) «У каждой цивилизации есть свой скрытый код – система правил или принципов, отражающихся во всех сферах ее деятельности, подобно некоему единому плану. С распространением индустриализма по всей планете становится зримым присущий ему уникальный внутренний план. Он состоит из системы шести взаимосвязанных принципов, программирующих поведение миллионов» (Тоффлер Э. Третья волна. М., 2002. С. 92–93). Эти принципы – стандартизация, специализация, синхронизация, централизация, максимизация, централизация (См.: там же. С. 93–117).

(2) «Свобода в этой области (материальное производство – В. С.) может заключаться лишь в том, что коллективный человек, ассоциированные производители рационально регулируют этот свой обмен веществ с природой, ставят его под свой общий контроль, вместо того чтобы он господствовал над ними как слепая сила...» (Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.25. Ч. 2. С. 387).

об определяющей роли материальных отношений и условий для человеческого целеполагания и исторического действия, но только применительно к обществам старого порядка, к царству необходимости. Напротив, в царстве свободы на передний план выходит разумная воля коллективного, сверхиндивидуального субъекта – своеобразной материализации в человеческой массе гегелевского объективного духа: «Общественное бытие, до сих пор казавшееся людям как бы дарованным свыше обществом и природой, становится их собственным, свободным делом. И только с этого момента люди начнут вполне сознательно сами творить свою историю, тогда как приводимые ими в движение общественные причины будут иметь в значительной и все возрастающей степени желаемые действия. И это будет скачком человечества из царства необходимости в царство свободы»⁽¹⁾. Следует отметить, что сам Маркс в интеллектуальном и культурном отношении во многом оставался человеком предшествующей эпохи. Но его русские последователи, Богданов и Ленин, точно ухватили исторический смысл и идейный потенциал учения Маркса и подняли статус революционной идеологии и вождя на самый высокий уровень.

* * *

Таков социокультурный и философский контекст, в общих чертах определяющий личную ситуацию Канта. Глядя на нее с внешней стороны, мы видим, что вслед за Просвещением и Юмом⁽²⁾ он движется в русле точки зрения «культуры». Но этот поворот не связан в его случае с переменной субстрата – «природы» («естественного») на «культуру» («искусственное»), «материи» на «дух». Фундаментальный факт, от которого должна отталкиваться философия, – это человек. Простая перемена субстрата без принципиального изменения подхода к человеку только умножает проблемы и усугубляет кризис старой метафизики. А это означает далее, что необходим пересмотр оснований самой метафизики, того способа философствования, который

(1) Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 228.

(2) Рассматривая проблему влияния на Канта со стороны Юма, следует иметь в виду не только определенные аспекты гносеологии последнего (предпочтение, отдаваемое опыту перед спекуляцией, склонность к релятивизму в толковании истины, агностицизм по поводу «последних причин», критика субстанциализма). Юм – автор восьмитомной «Истории Англии», что в немалой степени предопределило своеобразие его теории познания.

сложился в течение предшествующего столетия. Словом, это двойная задача, и только решение каждой из них, во взаимосвязи с решением другой, способно вывести философию из тупика, который уже в конце XVIII в. был обозначен двумя фигурами – Робеспьера и де Сада. Обе они символизировали невозможность двигаться старыми путями и были по-своему предугаданы Кантом.

Кант отказывается от выбора между «природой» и «культурой», от историцистского истолкования их как отдельных и самостоятельных образований, ступеней цивилизации, соотносящихся друг с другом как высшее (настоящее, гражданское состояние как собственно история) и низшее (прошлое, естественное состояние как предыстория). Для него это две равно необходимые стороны человеческой жизни как особого бытия-в-мире. По существу, Кант вводит новое понятие – понятие человеческой природы, под которой понимается характерный только для человека способ существования, именно и только для человека как представителя специфического вида *Homo sapiens*, человек разумный. Человеческая природа не является составной частью природы как таковой и не тождественна ей по сути. Точно так же она не совпадает с «культурой», которая рассматривается – в противопоставлении (первой) «природе» – как «вторая природа», очищенная и улучшенная по сравнению с прототипом. Более того, она не может рассматриваться как субстанция человеческой жизни, как некая сущность-*essentia*, предшествующая (хронологически, исторически) и предзаданная (логически, структурно) индивиду, обуславливающая основные мотивы и характеристики поведения, «пороги» и «нормы» реакций на внешнюю среду.

Человеческая природа как таковая выглядит как соединение «природы» и «культуры». «Природа» – это мир естественной причинности, необходимости; она представляет собой способ существования человека в модусе отдельного, как носителя естественных сил (способностей), важнейшей из которых является разум, выводящий человека за пределы естественного состояния. В свою очередь, «культура» – это область целевой причинности, или свободы⁽¹⁾; способ суще-

(1) Имманентная, устойчивая связь воли, цели и свободы составляет решающую характеристику человека как разумного существа: «Воля мыслится как способность определять самое себя к действию сообразно с представлением о тех или иных законах. И такая способность есть только в разумных существах. То, что служит воле объективным основанием ее самоопределения, есть цель...» (Кант И. Основание метафизики нравов // Кант И. Лекции по этике. М., 2005. С. 255). И еще: «Воля есть вид причинности живых существ, поскольку они разумны, а свобода была бы таким свойством этой причинности, когда она может действовать независимо от посторонних опреде-

ствования человека в модусе всеобщего. Она представляет собой неприродный образ жизни человека в природе, продолжение дела природы иными (разумными) средствами. Важный аспект культуры – рефлексивность, то есть знание способностей разума и умение пользоваться ими в своих целях⁽¹⁾. Без рефлексии культура была бы невозможной, а достижения разума оставались бы случайными находками, дополнявшими природный образ жизни человека, но не менявшими его первоосновы – следования голосу природы (инстинктам⁽²⁾). Используемое мною выражение «выглядит как» подчеркивает мысль о том, что между «природой» и «культурой» в данном случае нет субстратного различия, различие между ними имеет функциональный характер: это две различные проекции одного и того же⁽³⁾, две различные проекции человеческой природы. И тогда можно предположить ее причин, подобно тому как естественная необходимость была бы свойством причинности всех неразумных существ – определяться к деятельности влиянием посторонних причин» (там же. С. 269).

(1) «Склонность приобрести независимость от природных побуждений могла быть лишь самой незначительной, но успех первой попытки, а именно познание своего разума как способности, могущей вывести человека из узких границ, в которых существуют все животные, был очень важен и имел решающее значение для образа жизни» (Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 46).

(2) Для Канта инстинкт предпочтительнее разума с точки зрения жизненной (природной) целесообразности: «Если бы в отношении существа, обладающего разумом и волей, истинной целью природы было сохранение его, его преуспевание, – одним словом, его счастье, то она распорядилась бы очень плохо, возложив на его разум выполнение этого своего намерения. В самом деле, все поступки, какие ему следует совершать для этого, и все правила его поведения были бы предначертаны ему гораздо точнее инстинктом, и с помощью его можно было бы достигнуть указанной цели гораздо вернее, чем это было бы сделано при помощи разума» (Кант И. Основание метафизики нравов. С. 230).

(3) Эта особенность кантовского мышления отмечается и другими исследователями: «С учетом сказанного в несколько ином свете предстает и знаменитый дуализм Канта в его трактовке человека, выразившийся в разделении и в противопоставлении как бы «двух природ» в человеке как существе, одновременно принадлежащем двум мирам: феноменов и ноуменов. [...] Человек в качестве ноумена и человек как феномен не могут рассматриваться не только как два разных «человека» и как две составные «части» единого существа, но и как два самостоятельных «начала» в нем. [...] По этим причинам термин «дуализм», поскольку он применяется к различению двух «способов представленности» человека в критической философии Канта, действительно не самый удачный: вместо функциональных и определенных перспективой различий «в человеке» он провоцирует на поиск в человеке того, чего у Канта нет, а именно «субстратного дуализма» разных «начал», «субстанций» (Перов Ю. В. Антропологическое измерение в трансцендентальной философии Канта: Вступительная статья // Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 2002. С. 45–46).

жить, что человеческая природа открывается (и самоопределяется) только в определенной перспективе, исходным пунктом которой является реальный индивид, то есть человек, взятый в реальных обстоятельствах его жизни.

Тема человека возникает у Канта в «Критике способности суждения». Сначала он отмечает, что «между областью понятия природы в качестве чувственного и областью понятия свободы в качестве сверхчувственного лежит необозримая пропасть»⁽¹⁾. Затем, исходя из положения о фундаментальности принципа свободы для мироздания⁽²⁾, он заключает, что должно существовать основание для единства двух миров, благодаря которому принцип свободы распространяется и на мир природы: «понятие свободы должно сделать действительной в чувственном мире заданную его законами цель, и, следовательно, природе должно быть возможно мыслить таким образом, чтобы закономерность ее формы соответствовала по крайней мере возможности целей, заданных ей законами свободы»⁽³⁾. Иными словами, речь идет о том, что «...предметы природы надо понимать так, как если бы они были сделаны человеком, как если бы они были результатом искусства, техники»⁽⁴⁾. Эту же мысль Кант повторяет в другом месте: «... пока совершенное искусство не отождествляется с природой, что и является конечной целью нравственного назначения человеческого рода»⁽⁵⁾. Суммируя вышесказанное, можно сделать вывод, что за образом природы как целесообразного без цели стоит человек с его способностью суждения. Способность суждения, то есть способность мыслить особенное как подчиненное общему, опирается на онтологическое основание, которым является человек как самостоятельное, разумное и автономное существо. Но посредством рефлектирующей способности суждения, играя, как бы не всерьез человек в своем воображении раскрывает возможные пределы развертывания данных ему от природы задатков. Способность суждения вообще означает подведение данного отдельного – человека – под некое в данном случае пока еще отсутствующее общее, которое должно создать. По существу это означает выявление потенциально-

(1) Кант И. Критика способности суждения. М., 1994. С. 46.

(2) «Имманентный принцип мира – свобода. Назначение человека состоит, следовательно, в том, чтобы добиться высшего совершенства посредством своей свободы» (Кант И. Основание метафизики нравов. С. 221).

(3) Кант И. Критика способности суждения. С. 46.

(4) Библер В. С. Век Просвещения и критика способности суждения. Дидро и Кант // Западноевропейская художественная культура XVIII века. М., 1980. С. 174.

(5) Кант И. Предполагаемые начала человеческой истории. С. 53.

го в его максимально развернутом виде, осуществляемое не по извне заданным, а по самим же этим человеком полагаемым правилам: «Рефлектирующая способность суждения, которой надлежит подниматься от особенного в природе к общему, нуждается в принципе – из опыта она его заимствовать не может... Подобный трансцендентальный принцип рефлектирующая способность суждения может дать себе как закон только сама; она не может взять его извне...»⁽¹⁾. Как говорил Пушкин, художника следует судить по тем законам, какие он сам для себя устанавливает. Деятельность способности суждения осуществляется как художественное творчество, как искусство, даже не являясь таковым в узком специально-профессиональном смысле слова. Здесь можно отметить, что важнейшим продуктом творчества выступает не столько произведение, сколько сам творческий акт, возвышающий художника над ним же самим, каков он здесь и теперь, в исходной точке, предшествующей культурному взрыву.

Так вот, человеческая природа есть то, что существует в перспективе, исходную точку которой составляет наличный человек, взятый в его реальных обстоятельствах, а конечная остается неопределенной: это своего рода производная от суммы творческих усилий, пропущенных через «сито» суждения вкуса. Человеческая природа существует как восхождение по вертикали духа, у которого (восхождения) нет ни плана, ни маршрута, ни графика движения. Она не может быть чем-то ставшим и законченным, она находится в процессе становления, конечные результаты и подлинный масштаб которого могут только угадываться в артефактах культуры и творческих актах, которые вспыхивают как звезды на небе. Не случайно образ звездного неба так много значил для Канта.

* * *

Это изменение в подходе к человеку шло параллельно с изменением способа философствования. Кант заменяет ключевой вопрос старой метафизики «что есть истина?» на другой вопрос: «как возможна истина?» Вместо что – как, вместо есть – возможна. Назначение философии – не разработка конститутивных идей, составляющих в своей совокупности нормативно заданную картину мира и тем самым предписывающих человеку определенный взгляд на мир и на себя самого. Идея сущности человека, понимаемой как *essentia*, как субстанциальное начало, предопределяющее существование индивида-акциденции во всех его основных чертах, является

(1) Кант И. Критика способности суждения. С. 50.

целиком конститутивной. Назначение философии – разработка регулятивных идей, указывающих конечную цель. Условия, средства и способ достижения цели определяет сам человек, решающийся вступить на этот путь. К числу регулятивных, несомненно, относится и кантовская идея (понятие) человеческой природы.

В гносеологическом плане понятие человеческой природы аналогично разработанной Кантом в «Критике чистого разума» теоретико-методологической конструкции под названием вещи-в-себе (вещи самой по себе). Вещь-в-себе представляет собой горизонт познания, она не заключает в себе истины как чего-то готового, что рано или поздно будет открыто. Истина не складывается заранее, в божественном Уме, не является трансцендентным знанием, поскольку относится к категориям мира конечных вещей и существ. Поэтому философия не может оперировать понятиями божественного промысла, провидения, перекаладывая ответственность за исполнение своего назначения (призвания) на высшую инстанцию. Для этого и наделен человек изначальной способностью к разуму. Истина принадлежит пути человека к свободе, важной стороной которого является работа разума, познание; истина становится, складывается по крупичкам в этом пути-восхождении. И чувство свободы является, может быть, самым достоверным выражением и подтверждением истины. Когда Кант в одном из предисловий к «Критике чистого разума» говорит, что он ограничил притязания разума на трансцендентные знания, чтобы освободить место вере⁽¹⁾, он только подчеркивает, что, во-первых, трансцендентное есть предмет не познания, а веры, а во-вторых, что разум, познание не исчерпывают смысла человеческой жизни, не подменяют ее (как это случилось с доктором Фаустом), а подчинены целям, выбранным самим человеком в качестве закона его существования, закона его свободы.

В известном смысле Кант является предтечей ряда направлений современной философии, намечая экзистенциальный сдвиг. Положение об автономии индивида кладет запрет на введение – даже в виде гипотезы – предположения о сущности-эссенции человека, ибо способность человека к самозаконотворчеству делает ее чем-то излишним. Человек самостоятельно строит свою жизнь, кроит и перекраивает намерения и планы вслед за изменением обстоятельств и условий, в преодолении которых он вынужден двигаться к намеченной цели. Человек, в отличие от других животных, сам создает свой образ жизни, не только следуя требованиям природы (потребности, нужда и огра-

(1) См.: Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 24.

ниченность условий существования), но в большей степени – своему разуму.

Понятие человеческой природы указывает на присущую индивиду от рождения возможность стать «человеком», то есть не только биологическим, но и нравственным (в терминологии XVIII в.) существом⁽¹⁾. Это становление человеческого в человеке – путь, на который он должен вступить свободно и сознательно и который он должен самостоятельно пройти до конца, принимая на себя всю полноту ответственности за конечные итоги. Но отрыв от природной основы, когда человек встает на собственный путь, порождает в нем неизбывное чувство страха и тревоги⁽²⁾. Здесь надо отметить совершенно экзистенциалистские положения Канта:

– страх и тревога, вытекающие из заброшенности человека, но не силой судьбы вызванной, а случившейся в силу собственного выбора, совершенного по своей воле, на свой страх и риск;

– стояние на краю пропасти, обозначающее глубину совершенного сдвига, онтологического по своим последствиям: осевое время, линейное развитие как восхождение человека к неизвестному, ввысь, к вершинам духовного совершенства;

– необратимость акта свободного выбора, меняющего онтологическую структуру мира, а не только психологию человека, искусившего свободы, отказа от предустановленного порядка; соблазн автономии.

Становление человеческого в человеке – не одноактное, не разовое событие, но – процесс; причем процесс экзистенциальный: каждый человеческий индивид на протяжении всей жизни предназначен к осуществлению свободы как призвания быть/стать человеком. Принципиальна эта тождественность между быть и стать, означающая, что путь человека к себе самому нескончаем и незавершен, так

(1) Общая формула этого становления, его направленность как движения человека к себе самому была имманентна самому духу Просвещения: «... переход из дикости чисто природного существования в состояние человечности, от подчинения инстинкту к руководству разумом, – одним словом, переход из-под опеки природы в состояние свободы» (Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории. С. 50).

(2) «За минутным удовольствием, которое это замеченное преимущество могло ему доставить, должны были тотчас последовать страх и тревога: как ему, не знающему еще ни скрытых свойств, ни возможных последствий вещей и явлений, применять на деле свою вновь открытую способность? Он стоял как бы на краю пропасти; ибо вместо единичных предметов своих желаний, которые ему до сих пор указывал инстинкт, он вдруг увидел эти предметы в бесконечном количестве, а в выборе их он еще нисколько не мог ориентироваться; и из этого однажды испытанного состояния свободы ему теперь невозможно было вновь возвратиться в положение зависимости (при господстве инстинкта)» (там же. С. 46–47).

же как непознаваема вещь-в-себе, – то, что еще не попало в поле человеческого опыта, не стало его предметом. Более того, всякая остановка на этом пути чревата неизбежным и быстрым восстановлением первоосновы индивидуального существования в состоянии свободы – человеческого зла. Становящиеся массовыми в 1790-е годы проявления человеческого зла находят символическое выражение в виде двух фигур – Робеспьера и де Сада, каждый из которых на свой лад опытным путем доказал отсутствие предела человеческого падения. Своеобразное заигрывание с доселе запретным явлением, которое мы находим в искусстве и философии (гетевский Мефистофель, гегелевская диалектика отрицательности, марксов коммунизм как завершенное отчуждение человеческого в человеке), привело в посленаполеоновскую эпоху к культурной легитимации зла и выходу на поверхность европейской и русской жизни нигилизма.

Кант как будто предвидел возможность подобного развития событий, когда отметил, что если мы видим в истории осуществление назначения человеческого рода – поступательное шествие к совершенствованию, переход от худшего к лучшему, то прогресс рода не имеет того же значения для индивида⁽¹⁾. Дело в том, что история в ее родовом измерении, как она изображена, например, в «Идеях к философии истории человечества» Гердера, представляется как осуществление цели природы, предполагающей поступательный рост блага. Но история в ее человеческом измерении не заключает в себе никакой гарантии восхождения, кроме доброй воли самого человека⁽²⁾. Но как совместить эту надежду на добрую волю человека с тем обстоятельством, что первые шаги его по пути к свободе рождают преступления и зло? «До пробуждения разума не было ни повеления, ни запрещения, следовательно, не было и преступления; когда же он стал заявлять о своем существовании – как ни слабы были его первые выступления – и столкнулся с животностью и всей ее силой, то должны были возникнуть страдания и, что еще хуже, пороки просвещенного разума, совершенно чуждые состоянию невежества и, следовательно, невинности. Первым шагом из этого состояния в нравственном отношении было, таким образом, падение; в физическом отношении следствиями этого падения, следовательно, было множество дотоле неизведанных жизненных невзгод. История природы, таким образом, начинается с добра, ибо она произведение Божье; история свободы – со зла, ибо она дело рук человеческих. Индивидууму, который в пользовании своей свободой считается только с самим собой, это

(1) См.: Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории.. С. 50.

(2) См.: Кант И. Основание метафизики нравов. С. 231.

изменение нанесло ущерб; природа, которая в цели, преследуемой ею относительно человека, имеет в виду род, – выиграла»⁽¹⁾.

Вывод Канта о том, что мир свободы берет начало в способности человека к злу, с определенными оговорками можно отнести к общей линии политической антропологии, намеченной Макиавелли и Гоббсом. Но эти оговорки существенны, ибо они меняют подход к решению возникшей проблемы. Предшественники Канта усматривали источник зла в человеческом неразумии; задачу исправления зла они считали прерогативой верховной государственной власти, отводя ей роль арбитра, опекуна, воспитателя. Это – идея легального насилия как меньшего из зол. Отсюда недалеко до идеи полицейского государства, берущего на себя обязанность просвещения граждан, устраняющего неразумие как главный источник зла. Идеология, дисциплинарные практики, дискурс позднее стали основными инструментами политического контроля над девиантным поведением человеческой массы. Согласно же Канту, государство не может быть гарантом справедливости и блага в обществе. Дело в том, что государствам, как и отдельным индивидам, присущ антагонизм, или недоброжелательная общительность, в рамках которого стремление к полной свободе и вытекающая отсюда взаимная неуживчивость постоянно наталкиваются на принципиальное ограничение – необходимость общения с себе подобными⁽²⁾. Таким господином, который сломил бы своеволие индивида (индивидов) и подчинил его общепризнанной воле, при которой каждый может пользоваться свободой, является, с его точки зрения, только человеческий род⁽³⁾.

Но эту роль господина для самого себя, по мнению Канта, человеческий род может играть только в отдаленном будущем, в границах всеобщего правового гражданского общества – такого состояния, при котором станут возможными не только полное осуществление свободы каждого, но также союз народов и общее соглашение между государствами, предваряющее вечный мир⁽⁴⁾. До того как человечество подойдет к этому состоянию, основной силой, принуждающей верховную государственную власть к соблюдению прав и свобод граждан, является война⁽⁵⁾. Война есть проявление общесоциально-

(1) Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории. С. 50.

(2) См.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Философия истории: Антология. М., 1995. С. 60, 63.

(3) См.: там же. С. 62.

(4) См.: там же. С. 61, 63–64.

(5) «Однако эта культура, тесная связь государств для взаимного содействия достижению каждому благосостояния, – разве они могли бы существовать, разве поль-

го антагонизма в отношениях между государствами, неизбежное при данном уровне нравственного развития человечества и реализующее цель природы относительно человека. Скрытый до поры до времени оболочкой цивилизации милитаристский дух новоевропейской культуры становится конкретно-историческим основанием, ограничивающим своеволие государства, его стремление к абсолютной власти, и вынуждающим его вступать в диалог с гражданским обществом.

Вообще мысль о том, что современный мир пропитан насилием, ложью, лицемерием, что расцвет наук и искусств только углубляет разрыв между внешним блеском цивилизации и ее неприглядной сутью, была за тридцать лет до Канта высказана Ж.-Ж. Руссо⁽¹⁾ и нежданно для последнего получила всеобщее признание. За внешней эпатажностью высказывания на деле скрывалось вполне традиционное, уходящее еще в Средние века представление о тесной связи между культурой и пороками; представление, санкционированное католической церковью и получившее второе рождение в протестантизме, поставившем во главу угла идеал мирской аскезы. Наследуя своему знаменитому земляку Кальвину, Руссо клеймит современное ему общество как «скопище искусственных людей и притворных страстей, которые суть продукт этих новых отношений (неравенства, – В. С.) и не имеют никакого действительного основания в природе»⁽²⁾. Но к чему привела французская революция, вожди которой вдохновлялись лозунгами равенства и свободы, французский философ, в отличие от Канта, так и не узнал. Впрочем, Кант еще до этих драматических событий понял, что идеализация прошлого не сулит ничего хорошего для настоящего и будущего, поскольку заключает в себе идею быстрого прихода нового. Но сама эта идея даже реальный

зовалось бы население даже той долей свободы, которая, хотя и при весьма ограничительных законах, все-таки еще остается, если бы эта вечно угрожающая война не вынуждала верховных правителей государств к этому уважению человечества? [...] Итак, на той ступени культуры, на которой человечество еще стоит, война является неизбежным средством, способствующим его прогрессу, и только (Бог ведает когда) при достижении нами наивысшего предела последнего постоянного мир мог бы быть для нас благодетелем, и только при этом условии он был бы единственно возможен» (Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории. С. 56,57).

(1) «Науки и искусства, таким образом, обязаны своим происхождением нашим порокам [...] Успехи наук и искусств ничего не прибавили к нашему истинному счастью, ...они испортили наши нравы и нанесли ущерб чистоте вкуса» (Руссо Ж.-Ж. Рассуждение по вопросу: способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов? // Об общественном договоре. М., 1998. С. 37, 48).

(2) Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении неравенства // Там же. С. 137.

проект обращает в утопию, средством осуществления которой рано или поздно, независимо от намерений вождей революции, становится террор, который, по словам Робеспьера, должен идти рука об руку с добродетелью. В концепции революции, будь то французская или русская, террор занимает место принципа, подкрепляющего добрую волю, придающего ей действенность. Террор – это категорический императив любой революции.

Еще не ощутив на опыте последствий подобного нетерпения, пусть даже сопряженного с нравственным негодованием и протестом, Кант отрицает идею быстрого прихода нового, поскольку в ее основе лежит надежда на случайное стечение обстоятельств⁽¹⁾. С его точки зрения, движение к новому – эволюционный процесс восхождения от животности к человечности, в котором основная роль отводится самому человеку, вынужденному с помощью собственного искусства развивать «в этом кажущемся диким беспорядке вполне закономерную первоначальные задатки»⁽²⁾. В отличие от своих последователей-радикалов, сделавших ставку на счастливый случай и (по необходимости) на террор, Руссо избирает третий путь – возврат к природе, к естественной простоте отношений, поскольку не верит ни в возможности человека, ни в «мудрость путеводной нити природы» – той природы, к которой он апеллирует в поисках выхода из ситуации, которая кажется ему – если рассматривать эту ситуацию в исторической перспективе – безвыходной⁽³⁾.

Решающую особенность кантовского подхода к проблеме человека, его природы и исторических перспектив составляет реализм, основанный на опыте, предполагающий тщательное теоретическое обоснование положений и вместе с тем оставляющий место воображению как способности мыслить предмет в модусе возможного. Отыскание пределов, образующих ориентиры целеполагания и практического действия, развернутое впоследствии М. Вебером в методологическое понятие идеального типа, является теоретико-познавательной основой мышления, адекватного историческому

(1) «Счастливый случай, который вряд ли произойдет когда-нибудь!» (Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. С. 64).

(2) Там же.

(3) «Или мы предпочитаем признать, что в итоге всех этих действий и противодействий людей вообще ничего не получится, по крайней мере, ничего разумного, что все останется, как было раньше, и что поэтому нельзя заранее сказать, не подготовит ли нам в конце концов несогласие, столь естественное для нашего рода, ад крошечный, полный страданий, на какой бы высокой ступени цивилизации мы ни находились, именно тем, что человечество, быть может, вновь уничтожит варварскими опустошениями самое эту ступень и все достигнутые успехи культуры...» (там же).

процессу. Не случайно последующее развитие философии будет временем становления различных версий философии истории, так или иначе основывающихся на определенной трактовке природы человека: гегелевское «самосознание», столкновение (борьба) которого с другим является условием осуществления идеи свободы; марксовские «действительные индивиды», взятые в процессе непосредственного производства их жизни; неокантианская «историческая индивидуальность», для которой условием существования является отнесение к ценности; ницшевский «сверхчеловек», гуссерлевский «жизненный мир индивида».

Концепция природы человека в послекантовское время является теоретико-методологическим «нервом» философии, обуславливая как системную взаимосвязь ее различных аспектов (дисциплин), так и социокультурную динамику философии как системы знания и как способа (способов) философствования. Опыт коперниканского переворота в философии, совершенного Кантом, может быть уроком для современной отечественной философии в ее поисках мировоззренческих ориентиров, логических и методологических техник и процедур исследования, но в первую очередь – в определении экзистенциального смысла философствования как способа существования человека в постсоветской реальности.

3.4. Кумулятивное развитие человека

Введем понятие кумулятивная структура. Кумуляция понимается в дальнейшем как повторение истории в структуре. Вместе с тем кумулятивная структура предполагается, согласно нашей гипотезе, как единственная структура предполагающее саморазвитие системы, которая на этой структуре строится. Особенность кумулятивной структуры наслаивание одного слоя организации на другой, при этом происходит двойной процесс, с одной стороны, новый уровень структуры воспроизводит старый, по схеме, но не приоритетам, с другой стороны, иерархия старого уровня снимается и заменяется инверсией связей ранее иерархичных. Кумуляция сопровождается тем, что ранее четкое подчинение одних элементов структуры другим становится более сложным, а подчас обращается, тот, или то, что ранее подчинялось, теперь подчиняется так, что не дает проявиться тому, чему оно подчинялось. Потребность в голоде удовлетворенная заранее остается как подчиняющая себе все первичная поведение потребность, но если поведение человека построено на предвосхищение этой потребности, то удовлетворение чувства голода проис-

ходит задолго до ее включения, да и само чувство голода уже существенно отличается от потребности в пище.

Кумулятивная структура означает, что способ формирования новой структуры идет методом кумуляции. Первичная кумуляция просто воспроизводит старую структуру, но между старой потребностью и ее удовлетворением ставит некую вторую сигнальную систему, которая заранее сообщает о состоянии организма, что и дает время предвосхитить появление потребности в мотивационной структуре. Кумуляция сохраняет старую мотивацию, но создает перед ее действием посреднические сигнальные системы, которые позволяют структуре реагировать заранее и иначе. Возникнув, кумуляция преобразует поведение существа, которое перестает реагировать непосредственно, оно реагирует символично, опосредовано. Отдельная реакция уровня потребности и уровня мотивации нового типа, показывают, что более архаичная реакция более эффективна, она требует меньше психических затрат, она быстрее и надежнее, но для определенной ситуации. Для усложненной ситуации старый тип реагирования слишком непосредственен, новый же происходит эффективнее в целом, системно, хотя отдельная реакция старого эффективнее. Старая система не позволяет развиваться, новая предполагает развитие. Кумуляция становится методом развития структуры.

Вспомним принципы развития религиозной и научной системы знаний. Эти системы знаний имеют разные источники, что в целом спорно, и разные принципы воздействия на человека. То, что написано в Евангелии для христианина важнее и ценнее, чем то, что дано позже как интерпретация написанного. Чем ближе к нам во временном плане высказывание, тем менее оно достоверно, и в итоге развитие идет надстраиванием нового смысла в контексте старого. Развитие научной системы знаний обратное. То что возникает позже более достоверно, нежели, то что существовало ранее. Например, есть закон Ньютона и Эйнштейна, первый был сформулирован раньше, значит, он менее достоверен и широк, второй возник позже, значит, более точен и отвергает первый. Первый, более древний отбрасывается, а второй, более новый остается. При этом не столь важно, вбирает ли второй все смыслы первого, важнее другое – второй заменяет и соответствует научным экспериментам лучше.

В первом случае мы имеем трансформированную систему кумулятивного развития традиции, во втором случае – структуру машинного развития, осуществленной путем замены устаревшего на новое. Первый случай сохраняет в себе многообразие векторов развития, второй ставит под сомнение достижения прошлого.

Итак, религиозная система знаний еще содержит традиционную структуру развития, когда прошлое включает в своей контекст новое, а научная – нет, она отбрасывает часть прошлого знания, заменяя его новым. В итоге структура научного знания оказывается узка и невариативна в своем содержании. При этом наука все же вбирает самую эффективную часть прошлого в новое. Так что эффективность становится единственным развивающимся фактором науки. В массовой культуре и эта преемственность нарушается. Традиционная культура носит кумулятивный характер, или включает историю в структуру. Кумуляция – это структура включающая в себя разнородные во временном и уровненом плане фрагменты, так что она вбирает в себя со все усложняющейся динамикой новое и связывает его со старым, прошлым. Наука утрачивает кумулятивность в плане многообразия, утрачивает универсальность, подобно тому, как религия отсекает миф со стороны переделов развития, массовая культура утрачивает преемственность вообще, что означает, что вектор развития уже пребывает вне этого массива бытия. Массовая культура есть продукт не развивающийся, он просто результат развития иного, вне этого продукта протекающего процесса.

Если же мы пойдем далее в прошлое, то получим еще более выраженную систему мифа и систему религиозно-традиционного типа. Отличие мифологической картины в том, что тут нет Бога, нет исходного пункта, с которого начинается развитие. Исходный пункт религии – начальное ограничение традиции. Традиция может иметь ограничения в крайних точка, например, вначале и в конце, и в самой структуре. В первом случае традиция отчуждается в пределе, во втором она отчуждается в структуре. Традиция мифа, в отличие от религиозной не имеет начального пункта и может плавно перетекать из одного состояния в другое, это полицентрическая структура рано или поздно представляется как политеистическая структура, хотя с Богом миф оказывается не связан.

Итак, у нас три исторические структуры. Возможно, в период становления человека исходная мифология была иной, она была ориентирована на табу и тотемы, подражанием поведению другим животным. Но если в мифах тотемы – эталон поведения, то тем более собственная природа человека – эталон для подражания, что обуславливает необходимость вначале освоения собственной системы воспроизводства, так сказать перевода ее из физиолого-подсознательного уровня в ритуально-осмысляемый. Повторение отныне становится сознательным, через разум, и при этом несет структуру традиционную, развивающуюся, а относительно границы –

не имеет ее, ориентирована на выявление новых и новых горизонтов собственной природы. Это миф, в нем еще содержится мировоззрение, которое позволяет человеку творить с собой волшебство, в религии это волшебство отдается Богу, отдается посредством создания предельных точек смирения, прощения.

Качество развития вытекает из кумулятивности мира и структуры человека. Это иной тип развития, отличающийся от развития современной техники.

Упор Мамфорда на преимущественное и первичное развитие сознания, знания и осмысления человеком окружающего мира, и в то же время осознание человеком себя и формирование себя самого. Итак, сознание – начало человека, но начало такое, которое останавливает его развитие и становится концом его физиологической эволюции. Человек развивается до тех пор, пока не возникает самосознания. Это самосознание построено кумулятивно, то есть вначале развитие мозга повторяет физиологический, инстинктивный способ воспроизводства человека. Человек как зверь воспроизводится инстинктами. Физиологи часто подчеркивают, что реакция инстинктивная более быстрая и точная, забывая, что в совокупности с разумом разумная реакция предвосхищает и предсказывает реакцию физиологическую. Инстинктивная реакция запускается, когда возникает сильный голод, но еще до этого, с помощью своей сверхчувствительности, человек ощущает приближение голода и реагирует так, что усиливает это чувство и направляет его. У человека есть время, пока голод от состояния появления не приходит в состояние невыносимого гнета над мозгом. Это стояние длится, но реакция не запускается, потому что его тормозит разумная реакция, которая в жизни задолго до запуска инстинкта все удовлетворяет. В итоге человек не испытывает нужды в запуске инстинктивной мотивации.

Физиологически это реализуется путем надстраивания над древнейшей, общей у приматов частью мозга Кору полушарий, которые, во-первых, обладают свойством предраспознавания собственных чувств, во-вторых, способом повторения инстинктивных реакций до запуска самого инстинкта. Так что инстинкт запущенный несколько раз научает человека аналогичным действиям, которые он после этого разыгрывает в коре полушарий, как только появляется слабейший намек на голод. Кора предвидит и предвосхищает и строит на слабые первичные сигналы реакции разумного и управляемого типа. Эффективной этой преддательности приводит к откату инстинктивных программ в подсознание, вплоть до доминирования сознания над ними.

Такая структура коры и действие мозга приводит к тому, что первично разумные действия повторяют инстинктивные и с помощью игры и сна обыгрываются многократно в ситуации, когда давления потребности отсутствует. Разумная деятельность первично возникает на базе и на повторе инстинктивной. Разумная деятельность становится альтернативной системой воспроизводства человека, аналогичной по функциям физиолого-инстинктивной. Она столько полна в отношении архаичных структур и реакций, что и физиологическая, но в основании ее запуска лежит не потребность, которую надо удовлетворить, а сигнал, который некоторое время можно игнорировать, и можно воспроизводить еще до того, как потребность возникает. Так возникает система самомотивации разума. Эта самомотивация в итоге и порождает сознание.

Первичное состояние этой самомотивации таково, что сознания может не требовать, оно опирается на усиленные сигналы от коры, которые предвещают и распознают потребности в самом ее зародыше.

Теперь посмотрим за необычайным совпадением этой параллельной структуры мотивации с детством. Детство возникает именно в человеческом сообществе, когда человек сознательно тормозит физическое развитие ребенка для усиления его умственного развития. Детство – это внешнее выражение и проявление описываемой структуры предвидения, которая соответствует внутреннему развитию мозга.

Можно предположить, что формула детства повторяет формулу отношения разумной и инстинктивной программ воспроизводства человека. Пока ребенок в состоянии детства, программа инстинктивная не задействована, он учится программе разумной. Бросается в глаза новшество детства, первично ребенок получает возможность передвигаться на двух ногах к году, до этого инстинктивные побуждения к передвижению, но на четвереньках, возникают уже в три месяца, но они подавляются, и реализуются в полгода. Тем не менее, это естественная программа, которая затормаживается и вытесняется прямохождением. Так с помощью детства первоначально происходит переход к прямохождению, что повторяет филогенез человека, возникает свободная рука, но потом до двух лет идет интенсивное освоение речи, уже после свободной руки. Ребенок вначале встает на ноги благодаря детству и любви родителей, прежде всего, матери, это первый прорыв, реализованный в филогенезе и повторенный в онтогенезе, а второй прорыв – освоение речи. Видимо эта последовательность воспроизводит стадии формирования человека, но от-

сюда следует, что первоначально человек приобретает большой мозг, который требует рождения младенца, а позже роста мозга после родов. Затем человек переходит к прямохождению, и мозг растет еще быстрее, а вот освоение речи уже происходит без существенных внешних проявлений. Более того, освоение языка только начало мощного символьного обучения ребенка в последующем.

Посмотрим, какова была система воспроизводства человека раньше. Видимо была фаза, когда человек перешел к прямохождению, но еще мозг не рос, и детство протекало 9 месяцев, после чего он становился относительно самостоятельным, его не обучали. Это была стадия, когда сознания и речи еще не было, и человек формировался, причем формировался с ростом мозга. Вторая стадия, когда человек встает на ноги и учит язык, уже предполагает остановку размера мозга, происходит остановка эволюции человека с физиологической стороны. Это разрыв и есть антропогенез, который кончается когда возникает сознание и культура.

Таким образом, новое возникает вначале как воспроизведение старого, новшества, порождаемые большим мозгом на первой стадии не существенны, идет формирование новой параллельной физиологии системы воспроизводства человека, которая закладывается кумулятивно. Это кумулятивное закладывание второй сигнальной системы является самым плодотворным состоянием со стороны развития физиологии человека и его мозга. Пока системы конкурируют и взаимодополняют, во-первых, происходит их взаимоотжествление, во-вторых, идет мощнейшее и самое парадоксальное в животном мире развитие мозга. Этот рост обуславливается биологическим, прежде всего, фактором развития, он предшествует существующей речевой форме культуры, в то время культуры строятся не на языке, а на протоязыке, который видимо был у гоминидов. Между тем это развитие порождает сознание, и параллельная система является моделью формирования сознания. Это протосознание до того момента, пока система настроена на воспроизводство первой системы, а собственно сознание, когда вторая система приобретает самостоятельность. Но приобретает самостоятельность она только после того, как организм оказывается полностью удовлетворен.

Два периода развития предполагают два периода роста мозга, первый до прямохождения, и он потребовал освобождения руки. Второй связан с ростом мозга после освоения прямохождения и от направлен на освоение символического мира. Первый связан с переходом от первой сигнальной системы ко второй, второй – к завер-

шению второй сигнальной системы в полную и независимую среду обитания человека в культуре посредством протосознания.

Структура второй сигнальной системы, как и вся структура психики человека, в этой процессе оказывается синхронной, симметричной, эта кумулятивная структура психики повторяется в структуре мозга и структуре детства. Таким образом, единство внешнего и внутреннего, единство онто – и филогенеза тут закономерность самого кумулятивного принципа развития человека.

Факты развития человека, по словам Мамфорда, предоставляют нам только образы орудий и скелеты, а как восстановить внутреннее психическое развитие человека в его становлении? Безусловно, должен существовать эквивалент в современной культуре, который представляет бытие человека в протосознательном состоянии. Это состояние мы связываем с первичным антропным феноменом. Таких феноменов четыре: любовь, игра, труд, смерть. Они отличаются тем, что независимо от сознания вызывают полное включение человека в процесс переживания феномена. Феномен в этом смысле сохраняет в себе архаическое состояние человека формирующегося, состояние феномена охватывает все бытие человека. Если экзистенция оказывается формой индивидуального переживания и отчужденной в конкретной культуре формой переживания, то феномены – исходной формой переживания человека еще до того момента, как он становится сознательным. Именно из состояния феномена человек переходит в состояние осознания своего положения.

Первое состояние человека, с увеличенным мозгом и свободной рукой, которое еще не оснащено языком – скорее всего, переживалось как феномен, один из четырех названных, или их синтетическое состояние. Речь производит расщепление феноменов и формирует представление о ситуации настоящего времени, которое является базой переструктурирования чувств и мотивов на базе этого настоящего. Сознание это фрагменты феномена, переведенные в ситуацию настоящего. Феномены это протосознательное состояние, связанное с ситуацией одного из состояний феноменов.

Аналогично психическому и духовному состоянию должна формироваться новая система сообщества, первичное сообщество опирается на родственные связи и не оснащено языковыми связями, хотя по структуре оно воспроизводит взаимопомощь и прочие функции стада и племени. Второе сообщество строится иначе, на языке и его центрация уже опирается на сознание выраженное речью. Это состояние будней и праздника. В празднике происходит возвращение к состоянию феноменов, но в умеренной, подразумеваемой сознанием

форме. Ситуация праздника как временный выход за пределы обыденности предполагает отказ от правил ограничения, регулирующих обыденное существование человека. Таким образом, праздник органично и необходимо включен в структуру человека. По сути, праздник означает сознательный временный отказ человека от сознательного взгляда на мир. Западная культура, построенная на ограничении чувств, регулирует их проявление временными моментами прорыва в праздник. В культуре задается возможность для человека возврата к феноменам, как полноте его проживания и воспроизводство феномена в структуре человека. Праздник задает в кумулятивной структуре слой инореальности, вмещающей в себя естественную, с элементами традиционной культуру. Самым ярким примером такого праздника может быть карнавал, как его описал М. М. Бахтин. «Итак, в этом отношении карнавал был не художественной театрально-зрелищной формой, а как бы реальной (но временной) формой самой жизни, которую не просто разыгрывали, а которой жили почти на самом деле (на срок карнавала). Это можно выразить и так: в карнавале сама жизнь играет, разыгрывая – без сценической площадки, без рампы, без актеров, без зрителей, то есть без всякой художественно-театральной специфики – другую свободную (вольную) форму своего осуществления, свое возрождение и обновление на лучших началах. Реальная форма жизни является здесь одновременно и ее возрожденной идеальной формой»⁽¹⁾.

Итак, кумулятивная структура генезиса воспроизводится первоначально в образе жизни, что отражается в физиологии мозга и порождает первый скачок его объема. Это экстенсивный рост размеров, сопровождающийся формированием второй сигнальной системой, которая превосхищает инстинктивное поведение и полностью его заменяет, но при этом обладает принципиально той же структурой в более полной форме. Вопрос, почему такое развитие протосознания приводит к свободной руке? Действительно более разумно предположить, что причиной свободной руки является освобождение рта для речи. Потому что второй скачок объема мозга, уже интенсивный, связан с формированием символической реальности феноменов, которые уже позже в обществе, основанном на языковом воспроизводстве, формируют по аналогии с психикой феномена и протосознания сознательную картину мира на базе представления о настоящем.

(1) Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. Введение [Электр. ресурс] – Режим доступа: http://plutser.ru/nauka/bahtin_vvedeniye

Принцип кумулятивной структуры можно теперь уточнить. Ее главное качество в воспроизводстве нового на базе повторения старого. Что предполагает, во-первых, первичное повторение новым старого, то есть протосостояние нового в системе старого, во-вторых, в последующем использование старого в структуре нового как элементов мотивации. Принцип воздействия таков, по ничтожному, для обычного животного, ощущению голода, кора реагирует, усиливая этот импульс и предвосхищая голод, организует предварительные действия по удовлетворению голода, и тем самым не дает инстинктивной программе запуститься. Аналогичной является структура настоящего, или вторичного феномена в отношении к первичным феноменам. Первичные феномены уже являются сложной и параллельной системой к состояниям физиологическим, тем не менее, они создают новые вектора развития человека, и эти исходные вектора протосознания определяют то, что удовлетворяет человека и его мозг в наибольшей степени. Феномены как первичные антропные состояния, во-первых, работают на удовлетворение витальных потребностей задолго до их появления в сознании и на уровне мотивации, во-вторых, раскрывают естественную для протосознания форму самоформирования человеком самого себя и своего мира. Антропные феномены содержат такие реактивные компоненты, и состояния, достижение которых приводит человека в блаженное состояние.

Мозг испытывает удовольствие не только от первичных потребностей, но и от вторичных потребностей, или первичных феноменов. Это удовольствие синтезируется через действительное удовлетворение как первичных потребностей, по ходу реализации феноменов, так и первичных феноменов, или достижение состояний тела и духа. Физиологические потребности или первичные потребности дают удовольствие даже если они еще не говорят о необходимости их удовлетворения, голод удовлетворяется до того, как стал насущным и даже заметным. Феномен же дает духовное удовольствие, он порождает состояние, в котором человек испытывает удовлетворение не только физиологическое, но и символическое.

Антропный феномен создает деятельностную систему, которая не заиклена на первичных потребностях, а разомкнута. Отныне, как только феномены в мозгу возникают, во-первых, он уже не привязан к первичным потребностям, во-вторых, они все более интенсивно и качественно первичные потребности обслуживают. Дальнейшая мотивация человека в символической форме опирается на феномены, которые удовлетворяют человека помимо первичных потребностей еще и духовно.

Вторичный феномен, или настоящее возникает, по отношению к феноменам, аналогично феноменам, по отношению к потребностям. Настоящее, во-первых, удовлетворяет феномены, или использует их формы, для духовного удовольствия мозга и индивидуальности, во-вторых, реализует удовлетворение первичных потребностей. Для образования своего мира настоящего, последнему необходимо удовлетворять низлежащие уровни лучше, чем те сами себя удовлетворяют. Аналогично феноменам в отношении к потребностям, настоящее удовлетворяет феномены еще до того, как те запускаются. Настоящее превосходит и потребности, и феномены. Потребности в системе феноменов удовлетворяются интенсивнее, поэтому потребности снимаются, аналогично настоящее интенсифицирует феноменальное бытие человека, поэтому проживание в настоящем становится более интенсивным и привлекательным. Эта форма проживания – в сознании. Настоящее представляет собой сознательное соотношение феноменов и потребностей, обстоятельств и процессов, в реальности не связанных, но в сознании управляемых и представляемых как одновременные. Это позволяет сознанию реформировать бытие человека. Феномены проживают то, что происходит вокруг, в том числе и внутри человека, сознание же в состоянии манипулировать окружающим миром, чтобы интенсифицировать это проживание. Человек в сознании проживает более интенсивно и быстро, отчего феномены «заглатываются» в сознание. В современной массовой культуре происходит переинтенсификация феноменов, феномены оказываются настолько пресыщающими, что требуют большого срока релаксации, что отталкивает от сознания в силу его сверхинтенсивности.

Итак, феномены в своей основе содержат сверхчувственность в отношении к потребностям, сознание же сверхсобытийно относительно феноменов.

Собственно культура начинает формироваться на основе проживания феноменов. При этом феномен, находящийся в основании культуры определяет ее динамику и вектор развития. Напомним, что смерть подразумевает безвозвратно утерянное и в ней основание прошлого, в труде – основание будущего, как цель, которая будет трудом достигнута, эти два феномена, соединяясь, создают общее для сообщества бытие рода, которое опирается именно на смерть и труд. Это сообщество настоящее в двух смыслах, оно, во-первых, здесь и сейчас, во-вторых, серьезно и жизненно важно. Смерть и труд задают крайние точки в развитии социума (макроуровень) и определяют развитие индивидуальности (микроуровень). Характерно, что

эти два феномена на микроуровне дают толчок для развития сознания. Смерть и труд «открывают» сознание, проявляют его, как граница в существовании. Это не просто проживание феномена, подобно игре и любви, которые возможны в полном объеме скорее вне сознания, сколько проживание, завязанное на сознании. Смерть для индивидуальности – та точка, с которой он «открывает себя» и начинает формироваться как личность, труд связанный с сознательным целеполаганием, деятельность зрелого человека. Возможно такие же процессы можно разглядеть и в культуре. Здесь можно утверждать, что смерть и труд – это феномены, возникшие позднее, чем феномены игры и труда. Социальное возникает в момент формирования на базе смерти и труда бытового, которое воссоздает к прошлому и будущему еще и настоящее. Игра и любовь оказываются внутри индивидуальности и вне настоящего, они и несерьезны, и где-то не здесь. Опора культуры на феномены игры и любви задает в самой культуре вектор возможного развития. Здесь можно выявить два вектора культурного развития. Один вектор – вектор рациональной культуры, основой которой является смерть и труд, иной вектор задает возможное развитие культуры как воссоздание прошлого в настоящем. Развитие первой культуры определяет техническое развитие, эффективность труда. Второй вектор задает развитие индивидуальности, которая становится основой культуры....

Культура, опирающаяся на настоящее, на примере любви и игры, оттирает феномены как протосознательное регулирование социумом на периферию бытия человеческого рода.

Обобщим принцип развития, с которым связана кумулятивная структура. Итак, кумулятивная структура представляет собой структуру развития, она очень тщательно воспроизводит прежний уровень организации в новом, в силу чего ее развитие имеет стадии уподобления нового старому, а потом новое создает собственную организацию и мотивацию, не зависящую от старой, но не потому, что старая стала не нужна, а потому, что новая превосходит старую и не дает ей проявиться. Старая структура сохраняется в новой, причем дважды, в уподоблении нового и в архаической старой форме, которая оттесняется на периферию организма. Собственно о развитии можно говорить, только если мы имеем кумулятивную структуру.

3.5. Культурная и биологическая эволюция: опыт теоретического взаимообогащения

У Андрея Платонова есть рассказ «В прекрасном и яростном мире». Главное действующее лицо этого рассказа машинист Мальцев – человек, обладающий необычайной способностью воспринимать спектры светового излучения, недоступные обычным людям. Но это обстоятельство как раз и становится для него причиной жестоких жизненных испытаний. От лица рассказчика Платонов говорит: «Я не был другом Мальцева... Но я был ожесточен против роковых сил, случайно и равнодушно уничтожающих человека; я почувствовал тайный, неуловимый расчет этих сил – в том, что они губили именно Мальцева, а, скажем, не меня. Я понимал, что в природе не существует такого расчета в нашем человеческом, математическом смысле, но я видел, что происходят факты, доказывающие существование враждебных, для человеческой жизни губительных обстоятельств, и эти губительные силы сокрушают избранных, возвышенных людей».

В этом утверждении нет никакой мистики, на язык реальности оно может быть переведено следующим образом. Мир – это многообразие, составленное всеобщей взаимосвязью всего со всем, условием возникновения которого является относительное обособление каждого из образующих его начал в существующую для себя, относительно независимую от окружения индивидуальность; возникновение такой индивидуальности всегда связано с нарушением некоего исходного равновесия, что необходимым образом и вызывает обратную реакцию всей окружающей среды на проявление подобной автономной активности. «Обратной силой можно назвать реакцию окружающего мира на всякое выделение из него отдельной части, претендующей на независимость, бросающей вызов целому»⁽¹⁾.

В мире живой природы и в культуре данная закономерность находит наиболее полное и доказательное воплощение, и потому учет её в качестве осознанной мировоззренческой установки создает возможность продвинуться в решении некоторых актуальных проблем культурной и биологической эволюции.

Начнем с эволюционного аспекта в науках о живом, где в последние десятилетия были достигнуты такие безусловно впечатляющие на первый взгляд успехи, как расшифровка генома человека, клонирование млекопитающих и др. Однако, если взглянуть на те же результаты менее пристрастно, то они окажутся более скромными.

(1) Лифшиц М. А. Античный мир, мифология, эстетическое воспитание // Мих. Лифшиц. Мифология древняя и современная. М.: Искусство, 1980. С. 76.

В частности, в отношении расшифровки генома человека, одного из наиболее амбициозных научных проектов второй половины XX в., выяснилось, что в данном случае была определена лишь «буквенная», механическая последовательность нуклеотидов в хромосомной цепи человека, но отнюдь не «словесное», органическое единство слагаемых его организменной целостности, и уж тем более не было достигнуто знание того, по каким законам воссоздается живой организм. Вызванное данным обстоятельством разочарование, затронувшее и научные круги, и общественное мнение, а также неполная ясность дальнейших исследовательских перспектив⁽¹⁾ указывают на наличие некоего родового недостатка в представлениях о биологической эволюции и в выстроенной на их основе той программе научного развития биологии, которая была намечена еще в дарвиновский период и полностью реализовалась в XX веке, главным образом по ходу становления и развития генетики. Этот недостаток выражается как аналитически ориентированный акцент на исследовании преимущественно внутренних факторов биологической эволюции (таких, как генетический механизм наследственности и изменчивости живых организмов) при явно недостаточном учете внешней среды в качестве контекстуального условия ее осуществления.

Это означает, что сугубо «объектный» подход классической науки, прочно закрепившийся в современной биологии, не позволяет рассматривать внешнюю среду существования живого как «свое иное» этого живого. Причина – отсутствие в науках о живом таких методологических подходов, которые создавали бы возможность промоделировать взаимосвязь живых организмов и их средового окружения на основе неких единых сквозных принципов.

Выход из этой ситуации видится на путях включения в концепты теоретической биологии «субъектного» фактора, присущего неклассической науке. На роль такого фактора безусловно претендует теоретически представленная культура, в контекстуально однородное пространство которой при таком подходе втягиваются все исследуемые предметы – не только природа в ее внутренних (организменных, клеточных и субклеточных) и внешних (средовых) проявлениях, но и люди (включая исследователей), и сама культура. Тогда мир живого в этой своеобразной призме предстанет не как противопоставленный человеку, но как обращенный к нему, а сам человек проявит себя не как «сторонний наблюдатель», но как субъект, во всех аспектах своего существования «интегрированный» в этот мир: «Здесь

(1) Тарантул В. З. Геном человека: Энциклопедия, написанная буквами. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 267–268.

человек выступает как носитель культуры. Ее объективации – наука, искусство, язык и т. д. становятся той средой, в которой мы наблюдаем человека, иными словами, наблюдаем всю человеческую реальность как конкретное жизненное единство. Культура и должна стать предметом исследования как специфическое выражение этого жизненного единства. Виды и формы ее объективаций должны дать нам материал для суждения о структуре жизненной системы человека в совокупности всех ее слоев»⁽¹⁾. Что и позволит на едином основании проследить взаимосвязь (неуловимую для «объектно» ориентированных подходов) генотипа и фенотипа, организма и среды, вида и биоценоза, биоценоза и биосферы, биосферы и ноосферы, т. е. всех конкретных составляющих биологической эволюции.

Привычнее было бы выразить данное основание на гегелевский манер – через действенность общих законов, «пронизывающих» собой разные уровни организации живого (включая и культуру как активно воспроизводящуюся – живую – реальность). Но при таком понимании не выявляется конструктивный источник их общего эволюционного развития. Искомое же «конструктивное» понимание следует выразить положением: «Живое в процессе эволюции само, т.е. активно производит условия своего существования».

В свете данного положения вид и среда предстают как контекстуальное единство (субстратно однородная целостность), и потому то, что принято называть средой существования вида, противопоставленной ему в качестве чего-то сугубо внешнего, выступает тут одновременно и как условие, и как результат жизнедеятельности вида, т. е. как нечто опосредствованное видом, сугубо внутреннее для него. В этом смысле вид не адаптируется к внешней среде, формируя себя изнутри (как это в конечном счете выглядит во всех версиях эволюционной теории – и у Ламарка, и у Дарвина, и в Синтетической теории эволюции, и в концепциях «самоустремленной эволюции» – у Л. Берга или Тейяра де Шардена), но активно воссоздает ее, ассимилируя и превращая в продолжение самого себя. Среда существования вида – это условия, производимые, воспроизводимые и преобразуемые самой деятельностью этого вида, выступающего как активное начало «одно-родной» – родственной с ним – среды.

С этой точки зрения органическая эволюция в своих конкретных – биологическом и культурном – проявлениях представляет собой процесс, характеризующийся непрерывным усложнением взаимодействия среды и вида, которое можно определять также и как

(1) Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М.: РОССПЭН, 2004. С. 48.

«уплотнение» условий видовой жизнедеятельности, по ходу которого выявляются три возможных варианта дальнейшего существования, одним из которых собственно и становится восходящее – эволюционное – развитие. Варианты эти (на примере биологической эволюции) таковы.

Первый – «распыление» вида в составе его окружения, как бы его «растаскивание» по периметру среды силами избыточных контактов с нею. Это означает, что с какого-то момента вид становится неспособным к дальнейшей переработке результатов собственной активности, к существованию в среде этих результатов, т.е. в среде самого себя. Что и означает на практике вымирание вида, его гибель.

Второй – «инкапсуляция» или «самозамыкание», т. е. ограничение, свертывание контактов вида со средой, перевод их в русло узконаправленного, ограниченного взаимодействия с нею. Это означает снижение активности, переход на более низкий уровень организации. В рамках биологической эволюции воплощением такого варианта являются многочисленные примеры специализации.

И третий, направленный по линии эволюционного совершенствования вариант реализуется как перевод внешней, «средовой» сложности во «внутривидовой» план, что означает формирование у составляющих вид особей более совершенных способов воспроизводства и ориентации в среде, т. е. овладение ею. Данный вариант лежит в русле универсализации вида (например, посредством совершенствования нервной системы или цефализации), которая, собственно и задает траекторию органической эволюции. Вид формируется, переводя внешние (средовые, филогенетически «прожитые» факторы своего существования) во внутренние (организменные, онтогенетические) программы своего развития и освоения среды. Чем выше располагается вид на эволюционной лестнице, тем более сложные «тексты», повествующие об истории средового освоения «свернуты» в нем, закреплены для повторения в онтогенезе особи, и, как следствие, более совершенными являются новые средства освоения (усложнения) среды и более значительными – масштабы её охвата.

Органическая эволюция, таким образом, есть результат преобразования среды ее активным – живым – началом, которое, воздействуя на среду, «уплотняет» ее, пересоздает условия своего существования, справляется с «подпором» этих новых условий («ассимилирует сложность») и само в конечном счете полностью преобразуется в этом процессе – эволюционирует, т.е. образно выражаясь, протискивается в проход между двумя крайними «неудачными» полюсами своей активности (между «распылением», т. е. переусложнением и «самоза-

мыканием», т. е. деградацией сложности), отталкивается от них и так движется вперед и вверх.

Итак, можно заключить, что по сути все виды живого реализуют одну и ту же модель восходящего саморазвития в процессе «уплотнения» среды.

Однако, если субъектный – культуроцентрический – подход позволяет обогатить понимание закономерностей биологической эволюции, то и вытекающие отсюда более конкретные представления о ней создают, в свою очередь, возможность выявить в культурной эволюции новые стороны. Иными словами, принцип взаимодействия среды и ее активного начала вполне может быть распространен на исследование культуры и человека, но – с учетом специфики его проявления в сфере культурной эволюции, ибо при слишком широкой экстраполяции представлений об активном саморазвитии живого могут быть упущены некоторые важные акценты, специфичные именно для культуры. Что в дальнейшем рискует обернуться поверхностными или даже мистическими аналогиями, типа уподобления микрокосмоса – макрокосмосу, человеческого организма – устройству общества и т.д., как это происходит в астрологии или алхимии, а также в концепциях виталистического толка или в разного рода натурфилософских учениях.

Различие биологической и культурной эволюции заключается, во-первых, в том, что биологический мир живого, вне зависимости от качественного совершенства его конкретного уровня, остается селективно разделенным: каждый вид осваивает лишь какую-то более-менее ограниченную часть биосферы, живет и совершенствуется лишь в рамках своего видового пространства. Человек же существует в условиях полноты предельного порядка: его мир – бытие в целом, его «видовое» пространство – весь Универсум, его эволюция – совершенствование исторически данной культуры во всем её объеме. В силу чего человек разумный – это существо универсальное.

Во-вторых, освоение этой полноты всегда выступает для человека как неповторимое, именно ему предназначенное индивидуальное «жизненное задание»: обращая мир «на себя», вырабатывая уникальные, лишь ему присущие способы бытия в культуре и через них – способы «одоления полноты» мира, человек как особь (индивид) отвечает не только за свой род, но и за себя, за свою неповторимую жизненную судьбу, тогда как особь любого животного вида предопределена лишь к тому, чтобы осуществить свой вид, но отнюдь не свою индивидуальность. В силу чего человек разумный – это

существо уникальное. Таким образом, человек как основной агент культурной эволюции представляет собой существо, для которого «смысл жизни имеет не одно, а два измерения – универсальное и уникальное»⁽¹⁾. Что и выступает в качестве одного из базисных факторов, отделяющих культурную эволюцию от биологической.

Данное обстоятельство, безусловно, повышает бытийный статус человека, но столь же неоспоримо усложняет и его жизнь, и процесс культурной эволюции в целом, поскольку сложность задачи «одоления полноты», встающая перед человеком по ходу развития культуры, возрастает в несравненно большей степени, нежели в живой природе по ходу биологической эволюции – и по причине увеличения объема того коллективного опыта, который очередное поколение людей должно осваивать, чтобы каждый его представитель мог стать человеком разумным, и по причине постоянного (вплоть до экспоненциального) ускорения темпов обновления образцов культуры, и по причине исторического обособления человека в качестве самостоятельного социального начала, и по причине многих иных факторов, в которых проявляется последовательное «уплотнение» культуры как «средового вещества» человеческого существования. «Борьба со сложностью» обретает особенно драматические формы в наши дни, в условиях современной культуры, когда формы человеческого самоосуществления не предписываются более традицией, когда конкретный человек проживает свою жизнь в качестве самостоятельной единицы, автономной от какой-либо социальной целостности общинного типа, в силу чего невиданно возрастает напор массива духовных и материальных артефактов, обращенный непосредственно к отдельному индивиду.

Ситуация такого рода еще более 100 лет назад была определена как «трагедия современной культуры», о чем весьма убедительно высказывались Л. Н. Толстой, Ф. Ницше, З. Фрейд, М. Хоркхаймер и Т. Адорно и многие другие мыслители. Весьма пессимистично на перспективы культурной эволюции смотрел Г. Зиммель: «Необозримо растущий запас объективированного духа предъявляет к субъекту целый ряд запросов, будит в нем стремления, исполняет его чувством собственной недостаточности и беспомощности и влетает его в общие отношения, избежать которых в их целом можно лишь путем преодоления отдельных содержаний. Так образуется типичное проблематическое положение современного человека: кругом

(1) Плотников В. И. Жанр в духовной ситуации XX века // Многообразие жанров философского дискурса. Коллективная монография. Под общей редакцией д-ра филос. наук В. И. Плотникова. Екатеринбург: 2001. С. 234.

бесконечное число культурных элементов, хотя и не лишенных значения, но, в сущности все же мало значительных. Своей массой они давят, ибо субъект не в силах ассимилировать каждый из них в отдельности, но также не может отвергнуть и всю совокупность их, так как потенциально они все же принадлежат к сфере его культурного развития»⁽¹⁾.

Эту констатацию следует признать верной, что подтверждается аналогией между теми вариантами биологической эволюции, которые были охарактеризованы выше, и теми перспективами культурной эволюции, которые вытекают из описанной Зиммелем ситуации применительно и к отдельному человеку, и к социальным группам.

В индивидуально-человеческом плане тут можно сослаться на факт преобладания так называемых «болезней цивилизации» в структуре патологии современных посттрадиционных обществ: специфика каждой из двух основных форм этих заболеваний (сердечно-сосудистой и онкологической патологии) дает основания рассматривать их в качестве «неудачных» исходов «борьбы со сложностью культуры», т. е. неверной реализации «жизненного задания» конкретными людьми. С этой точки зрения сердечно-сосудистой патологии подвержен тип людей, реагирующих на сложности современной жизни гиперактивностью, избытком контактов и реакций, приводящим к «распылению»; онкология развивается у лиц, склонных или вынужденных свертывать свою активность сверх некоей присущей им индивидуальной меры, «замыкаясь» в себе; тогда как здоровье сохраняют люди, способные выстраивать свою жизненную траекторию по средней – оптимальной – линии, удерживаясь от уклонения в сторону разрушающих крайностей, т.е. «протискиваясь в проход» по линии «одоления полноты» и дальнейшего самосовершенствования.

Эти же три варианта прослеживаются и на социальном уровне: каждому из крупных социальных образований современности в наши дни открываются следующие перспективы: либо раствориться в котле глобализации, либо замкнуться в границах какой-либо локальной социальной формы (самого разного масштаба и культурологической окраски – от традиционализма до маргинальности), либо (как позитивный, но пока «виртуальный» вариант) сохранить свою специфику на общечеловеческом уровне в составе гармонизировавшегося человечества.

(1) Зиммель Г. Понятие и трагедия культуры // Георг Зиммель. Избранные работы. Киев: Ника-Центр, 2006. С. 101–102.

Осторожный оптимизм по поводу реальности последнего из трех обозначенных вариантов основывается на том положении, что спецификой своего родового – культуруобусловленного – бытия человек предопределен к самосовершенствованию, саморазвитию, к духовной эволюции – эволюции высшего порядка: он может жить, лишь наращивая массив культуры и, сознательно обращая его «на себя», продвигаться вперед; следовательно, даже если масса артефактов постоянно нарастает, это отнюдь не означает, что она рано или поздно обязательно раздавит человека, как это следует, например, из культурологических концепций З. Фрейда, Г. Зиммеля и др. Вывод как раз противоположный: в мире человеческого бытия должен быть какой-то «противоток» однонаправленному нарастающему массиву культуры, и весь вопрос лишь в том, где именно располагаются его регуляторы и что конкретно следует делать, чтобы воздействовать на него.

Вернемся ненадолго к началу работы, где сказано: условием существования индивидуальностей, составляющих в совокупности целое, является некоторое (всегда конкретное) обособление каждой из них от всего прочего многообразия. Живая индивидуальность – такая, которая обладает способностью существовать в составе многообразия, воспроизводя его в себе, т. е. способностью «сопряжения», как выражается Л. Н. Толстой.

«Сопрягать» – такова наиболее общая формулировка закона жизни у Толстого.

Эта мысль приходит Пьеру Безухову при исходе из Москвы, когда он, засыпая на постоялом дворе в Можайске, вспоминает битву на Бородинском поле: «Самое трудное (продолжал во сне думать или слышать Пьер) состоит в том, чтобы уметь соединить в душе своей значение всего. Все соединить? – сказал себе Пьер. – Нет, не соединить. Нельзя соединять мысли, а сопрягать все эти мысли – вот что нужно! Да, сопрягать надо, сопрягать надо!» – с внутренним восторгом повторил себе Пьер, чувствуя, что этими именно, и только этими словами выражается то, что он хочет выразить, и разрешается весь мучавший его вопрос⁽¹⁾.

Таким образом, любое живое образование должно содержать в себе некое упорядочивающее, организующее – «сопрягающее» – начало.

Для человека таким «сопрягающим» началом является смысл. Смысл упрощает для человека и каждую конкретную ситуацию, и мир в целом тем, что сводит задачу «сопряжения» к определенно-

(1) Толстой Л. Н. Война и мир. Том третий, часть третья, IX.

му и единому центрирующему основанию, и так позволяет человеку удержать себя в потоке составляющего мир многообразия. «Бессмысленность» существования потому так опасна, что отсутствие смыслового центра оборачивается неустойчивостью, рыхлостью индивидуальной человеческой жизни, угрозой «распыления» под напором всей массы воздействующих жизненных обстоятельств.

Каким же образом реализуется смысловая сторона человеческого существования?

Прежде всего, человек как представитель такого живого вида, программы существования которого заложены в культуре, т.е. «во-вне» его телесной индивидуальности, является существом «биологически недостаточным» по сравнению с другими живыми видами которые существуют, воспроизводясь «из себя», т. е. на основе врожденной биологической программы. По этой причине человек вынужден компенсировать эту «недостаточность» посредством обучения⁽¹⁾, (которое в данном случае понимается достаточно широко – как процесс «культивирования» через усвоение текстов культуры, представленной совокупностью знаков). Поскольку же «биологическая недостаточность» человека сказывается и в том, что ни один представитель его вида не в силах одномоментно ассимилировать весь объем необходимой культуры, требуется ее фрагментирование, т. е. «рассечение» всего массива знаково представленной культуры на доступные для усвоения фрагменты⁽²⁾, содержание каждого из которых выстраивается вокруг какого-то одного «центрирующего» знака. Такой знак, стягивающий на себя все содержание того или иного фрагмента, и есть смысл, а в усвоении смыслов заключается и суть обучения, и суть всякого понимания вообще, ибо «понять что-то» значит «понять смысл».

В условиях современной культуры «концентрирующая» роль смыслов приобретает особо важное значение. Если в традиционном обществе главным социальным элементом являлась профессионально-семейная община, в составе которой индивид культивировался «естественно», т. е. неформализованным путем, то в современном обществе главным социальным элементом становится отдельный («автономный») индивид, культивирование которого осуществляется «искусственно», т. е. формализованным путем, предполагающим целенаправленное выстраивание смыслов.

(1) Петров М. К. Кризис европейской культурной традиции и ее проблемы. М.: РОССПЭН, 2004. С. 61–62.

(2) Неретина С. С. Петров М. К. // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 3. С. 229.

В составе того текста культуры, который сегодня транслируется индивиду формализованным путем, преобладает наука, точнее, научное знание (что вполне закономерно, ибо наука – главный инструмент универсализации человеческого рода в его современном состоянии). В наши дни само научное знание уже необратимо разделилось на два блока – на естественнонаучную и социогуманитарную составляющие. При этом естественнонаучный блок уже отформализован, т. е. преобразован в смысловом плане: «объектное» научное знание о природе максимально очищено от побочных, вторичных сведений, синтезировано и компактно «упаковано» в 4 фундаментальных теоретических раздела (физика, химия, биология и математика), которые, подобно своеобразным «рассекателям», обеспечивают фрагментирование обращенного к индивиду научно-технического массива культуры с целью его продуктивного усвоения. Блок же «субъектного», социогуманитарного знания в существующем ныне виде не переработан еще в смысловом плане: он чрезмерно, до дробности дифференцирован, крайне велик по объему, содержит в себе множество вторичных, дублирующих друг друга сведений и в таком виде не пригоден для выполнения своей основной – универсализирующей (и в этом плане антропосоздающей) – функции.

Назначение социогуманитарного блока заключается в выработке целостного индивидуального миропонимания – такого, которое создавало бы ориентировку в стремительно расширяющемся универсуме современной культуры и в тем самым выступало бы в качестве реального противовеса тем деструктивно воздействующим на человека узко-специализирующим тенденциям, которые исходят со стороны четко отформализованного и по этой причине получающего перевес естественнонаучного блока, включая все создаваемые при его посредстве компоненты современной техногенной цивилизации (глобальная техносфера, мировой рынок, ТНК, современное государство, бюрократия и т.д.). Поскольку же гуманитарный блок в существующем виде не выполняет свою функцию, то «искусственно» культивируемая личность современного человека все больше зауживается, «селективизируется», что усугубляет наметившийся еще в эпоху промышленной революции разрыв между большим «системным миром» и малым «жизненным миром» (Ю. Хабермас), порождает антропологический кризис в самых разных его проявлениях и продолжает питать все более мрачные прогнозы по поводу современной культуры, в развитии которой уже довольно четко определились обе неблагоприятные перспективы – «распыления» и «замыкания».

Но в этом свете как раз все более ясно контурируется и альтернативная по отношению к этим вариантам перспектива – «проходная», выводящая культурную эволюцию на новый, более высокий уровень. Для ее реализации необходима в сущности лишь радикальная переработка всего теоретически представленного опыта культуры. Конкретнее, это означает принципиально новую систематизацию гуманитарного знания, усвоение которого индивидом через посредство соответствующих «рассекателей» смогло бы создать «противоток» в русле культурной эволюции, превратив стремительно нарастающую по ходу развития культуры волну артефактов в источник сопряжения уникального и универсального, а тем самым – бесконечного развития человеческой личности.

Представляется, что решение данной задачи по силам только философии – единственной из обладающих научным статусом дисциплин, которая способна удерживать весь теоретический массив общечеловеческого опыта в составе единой концептуальной целостности. «Во всех этих переменах на долю философии достается роль амбивалентной духовной силы, порожденной внутренней родовой необходимостью интегрировать разнонаправленные тенденции в историческом развитии форм общественного сознания»⁽¹⁾.

Но что конкретно должна сделать в этом случае философия? – Прежде всего, объединить знание о природе и знание о человеке и обществе на антропологическом основании, представив их как результат единого исторического процесса развития культуры, по определению и сути носящей «антропогенный» характер. С этой эволюционно-исторической точки зрения и естественнонаучное, и социогуманитарное знание выступают в качестве результата научно-теоретического оформления двух аспектов человеческого бытия в мире: статического, «объектного», связанного с природным, устойчивым «фоном» человеческого существования – с одной стороны, и динамического, «субъектного» аспекта, явно подвижного, наглядно изменяющегося в масштабах времени жизни и отдельной человеческой личности, и конкретного поколения – с другой стороны. Оба аспекта историчны, оба «культуропродуктивны», оба теоретически представлены в общественном сознании, но – в разном качестве, и прежде всего по той причине, что для первого вида теоретически выраженного опыта уже более 150 лет назад были выработаны эффективные «рассекатели» и созданы соответствующие дисциплинарные «резервуары» в виде «наук о природе», а для второго этот исторический момент наступает только в наши дни. Главной задачей

(1) Плотников В. И. Ук. соч. С. 231.

философии поэтому становится «сжатие» всей совокупности наличного знания в целостное мировоззрение с последующим выстраиванием конкретных способов его фрагментации и трансляции индивиду для продуктивного продолжения культурной эволюции.

Тем самым на философию возлагается задача онтологической значимости. Представляется, что решение этой задачи ей вполне по силам.

Таковы выводы, вытекающие из рассмотрения биологической и культурной эволюции, опыт сопоставления которых представлен в настоящей работе.

Заключение

Признание многомерности мира равнозначно утверждению проблемы понимания в качестве одного из важнейших вопросов современной онтологии. Разные измерения мира (разные миры?) не связаны между собой непосредственно, если говорить о смысловом аспекте их существования. Проблема понимания, таким образом, оборачивается онтологической задачей: найти способы или пути перехода (перепада?) из одного измерения мира в другое. В свою очередь, эта задача оказывается не просто одним из вопросов, составляющих современную онтологическую проблематику, но выступает в качестве вопроса о возможности бытия как бытия. Иными словами, обнаруживается, что событие бытия и есть – каждый раз – переход в новое измерение мира, или, точнее, рождение этого измерения. Тем самым объединяющая сила бытия открывает различие в качестве самого важнейшего условия. Быть – значит быть всякий раз другим. Но эта инаковость, как уже понятно, не может быть чем-то вполне определенным, ставшим, равным себе. Определенность – как упорядоченность – оказывается здесь точкой (при)остановки процесса «переразбиения Бытия». Именно в этой точке и разворачивается пространство того или иного конкретного измерения или – «локального дискурса». Последний, таким образом, оказывается и отделенным от иных измерений-дискурсов, и неразрывно соединенным с ними, коль скоро речь идет об упорядочении Одного. Но эта невозможность утверждения единственного порядка (хотя бы в качестве желаемого) обнаруживает бессмысленность порядка как такового. Иными словами, порядок (дискурс) уже не может выступать в качестве того что содержит смысл в себе. Смысл не принадлежит самому порядку, но всегда выступает как нечто дополнительное по отношению к нему. Оказываясь той динамической средой, в которой порядки (дискурсы) могут со-общаться.

Но тогда человек – как тот, через кого говорит язык, оказывается этой постоянной смещающейся границей между дискурсами. Или – тем, посредством кого осуществляется пересоздание бытия. «Конструирование реальности» – только один из аспектов этого процесса, видимая часть айсберга, коль скоро реальность – это то, что всегда

так или иначе признается в качестве таковой. Мир обретает реальность по мере складывания отношений, или даже – одного отношения в его бесконечных модификациях. «Участники» этого отношения не предшествуют ему, но рождаются, получают определенность только как его же эффекты. Именно поэтому сохранить эту определенность невозможно, остается только воссоздавать ее снова и снова, обращаясь не столько к миру (он окончательно потерял четкие контуры), сколько к Другому, к Ты. И я (как тот, через кого мир обретает определенность), и Другой выступают здесь тем самым «живым Целым», которое всегда сохраняет самождественность при смене «центров активности». Эта активность (выступающая, например, под именем «несвязанной энергии любви») и становится главным «действующим лицом» новой онтологии. Тогда основным вектором развития человека (если вообще можно говорить о развитии того, что потеряло определенность и само выступает как предел) оказывается именно очищение, высвобождение этой энергии от вещественных элементов.

Иными словами, речь идет о все более четко обозначающемся приоритете духовного аспекта бытия. Мир (как среда бытия) становится все более зависимым от того, насколько он осмыслен, а человек – все более ответственным за целостность мира. Именно поэтому человек – не просто смещающаяся «граница мира» (Витгенштейн), но тот «зазор», через который мир наполняется смыслом. Существование в качестве такого «зазора» требует от человека постоянно возобновляющегося усилия выхода за собственные пределы.

Будучи всегда новым, это усилие и обуславливает многомерность мира, его несводимость к какому-либо однородному состоянию. Очевидно, что любое «подведение» итогов» в таком мире будет условным и промежуточным, оно окажется не более (но и не менее), чем репликой в диалоге. Это соображение в полной мере относится и к настоящей попытке резюмировать предложенные авторами данной книги размышления на тему отношения «человек – мир». Книга лишь размечает поле диалога, набрасывает некоторые из его направлений, не исключая, разумеется, других.

Содержание

Ученый, учитель, человек	3
Предисловие	7
Раздел 1. Бытие как событие: парадоксы множественности	
1.1. Однозначность бытия и утвердительность различия	11
1.2. Понятие «локальный мир» как основание онтологии множественности	25
1.3. Действие и порядок	38
1.4. Категория бытия: к экспликации имманентных смыслов	44
Раздел 2. Десубстанциализация мира и «первичность» коммуникации	
2.1. К онтологии коммуникации	58
2.2. Индивид в обществе: «индивид–вне–мира» – «индивид–в–миру» – индивид индивидуализированного общества	73
2.3. Ценность «другого» в буддийской системе взаимозависимого всеединства	81

Раздел 3. Вариативность «природы» человека	
3.1. Бытие человека: от приоритета предметности к приоритету энергичности	97
3.2. Исторические формы развития противоречия «человек–мир» в духовной деятельности.....	107
3.3. Человек и его природа в философии Канта.....	128
3.4. Кумулятивное развитие человека	156
3.5. Культурная и биологическая эволюция: опыт теоретического взаимообогащения.....	167
Заключение.....	179

Научное издание

**ЧЕЛОВЕК И МНОГОМЕРНОСТЬ
СОТВОРЕННОГО ИМ МИРА**

Редакторы М. Б. Тюпаев, Н.С. Сотникова

Подписано в печать 10.02.2011 Формат 60*84/16
Усл. печ. л. 10,69 Тираж 100 Заказ № 283

Отпечатано с готового оригинал-макета в Типографии АМБ
620026, г. Екатеринбург, ул. Розы Люксембург, 59.
Тел.: (343) 251-65-91, 229-53-94.